

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Luís Manuel Malta de Alves Louceiro

**O poema *A Esfinge* de Emerson
e a *Conjectura ao Enigma* de Peirce**

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2008

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Luís Manuel Malta de Alves Louceiro

**O poema *A Esfinge* de Emerson
e a *Conjectura ao Enigma* de Peirce**

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação do Professor Doutor Ivo Assad Ibri.

SÃO PAULO

2008

Banca Examinadora

Para

Isabella, Bruna, Bianca e Rafael

Resumo

Luís Manuel Malta de Alves Louceiro

O poema *A Esfinge* de Emerson e a *Conjectura ao Enigma* de Peirce

O principal objetivo desta Dissertação de Mestrado é saber – em trabalho inédito - em que medida o místico da Natureza, orador, poeta, ensaísta, e filósofo transcendentalista norte-americano Ralph Waldo Emerson (1803-82) pode ter influenciado o pragmaticista e semiótico norte-americano Charles Sanders Peirce (1839-1914) através de seu poema *The Sphynx* (1841; “A Esfinge”; com tradução inédita no Anexo 1), que teria motivado este a oferecer uma resposta ao *enigma* emersoniano no ensaio *A Guess at the Riddle* (1887-88; “Uma Conjectura ao Enigma”; tradução inédita no Anexo 2), algo que levou Peirce, mais tarde, nas palavras de Nathan Houser & Christian Kloesel, à construção de sua admirável *arquitetônica* (*The Essential Peirce - Volume 1*, 245) e sobre o qual o próprio Peirce escreveu: “este livro, se alguma vez for escrito, como será se eu estiver na condição de fazê-lo, será um dos acontecimentos da época” (*The Essential Peirce - Volume 1*, p. 245).

Assim, na *Parte I* faremos uma análise do poema emersoniano em que exporemos suas *Principais Idéias*, aquelas presentes em seus próprios livros, ensaios e poemas - *antes e depois* da feitura do poema (1841) -, para que possamos conhecer seu desenvolvimento intelectual, no rico *diálogo* com as tradições filosóficas Ocidental, Médio-Oriental e Oriental (que muito o influenciaram) -, uma vez que a *idéia-chave* por detrás desta Dissertação está fundada no outro comentário de Peirce ao enigma d’*A Esfinge* - “os símbolos crescem” – no ensaio *What Is A Sign?* (1894; “O Que É Um Signo?”) – até chegar à sua *Epistemologia de Estados de Espírito*, sua *Ética ‘Existencial’ de Auto-Melhoramento* e sua *Metafísica do Processo*, de acordo com Stanley Cavell, que é responsável pelo renascimento dos estudos filosóficos emersonianos nos EUA nas últimas três décadas.

Na *Parte II* faremos uma *análise estrutural* (Martial Guérout) da resposta que Peirce forneceu ao *enigma* emersoniano com seu ensaio, *Uma Conjectura ao Enigma* (1887-88).

Palavras-chave: Emerson. Transcendentalismo. Peirce. Pragmaticismo. Semiótica.

Abstract

Luís Manuel Malta de Alves Louceiro

Emerson's poem, *The Sphynx*, and Peirce's *Guess at the Riddle*

The main objective of this Master's Dissertation is to know – in an unprecedented work – to what extent the mystic of Nature, orator, poet, essayist and Transcendentalist philosopher Ralph Waldo Emerson (1803-82) may have influenced Pragmaticist and Semiotician Charles Sanders Peirce (1839-1914) through his poem, *The Sphynx* (1841; translated for the first time into Portuguese in Annex 1), which stimulated the latter to offer an answer to the Emersonian *enigma* in the essay, *A Guess at the Riddle* (1887-88; translated for the first time into Portuguese in Annex 2), something that, later, according to Nathan Houser & Christian Kloesel, led to the construction of his admirable *Architectonic* (*The Essential Peirce - Volume 1*, 245), about which Peirce himself wrote: “this book, if ever written, as it soon will be if I am in a situation to do it, will be one of the births of time” (Ibid, *ibidem*).

Therefore, in *Part I* we will analyze Emerson's poem and will highlight his *Main Ideas*, those present in his own books, essays and poems - *before and after* the making of the poem (1841) -, so we can know his intellectual development, in his rich *dialog* with the Western, Middle-Eastern and Eastern philosophies (that influenced him tremendously) -, once the *key-idea* behind this Master's Dissertation is grounded on Peirce's other comment on *The Sphynx* - “symbols grow” – in the essay *What Is A Sign?* (1894) – until we get to Emerson's *Epistemology of Moods*, his 'Existential' *Ethics of Sel-Improvement* and his *Metaphysics of Process*, according to Stanley Cavell, who is responsible for the renaissance of Emerson's philosophical studies in the US in the last three decades.

In *Part II* we will make a *structural analysis* (Martial Guérault) of the answer Peirce gave to the Emersonian *enigma* in his essay, *A Guess at the Riddle* (1887-88).

Key-words. Emerson, American Transcendentalism. Peirce. Pragmaticism. Semiotics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
Parte I. O poema <i>A Esfinge</i> (1841) de R. W. Emerson (1803-82).....	17
Parte II. <i>Uma Conjectura ao Enigma</i> (1887-88) de C. S. Peirce (1839-1914).....	152
Parte II.I. <i>Uma Análise Estrutural</i> (Guérault) do Ensaio de Peirce.....	155
CONCLUSÃO.....	163
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	169
ANEXOS.....	193
1. A tradução do poema “A Esfinge” (1846; 1867) de RWE.....	193
2. A tradução do ensaio “Uma Conjectura ao Enigma” (1887-88) de CSP.....	197

“O gênio de Emerson é sempre o gênio dos Estados Unidos: foi ele que estabeleceu a nossa religião autêntica, com efeito, pós-protestante, embora tente parecer o contrário, Autoconfiança não é doutrina consoladora, pois nos adverte sobre a necessidade de recorrer ao nosso próprio gênio, ou então entraremos em declínio total” – **Harold Bloom**. *Gênio*, p. 352.¹

“Quem é o mais original e o mais versátil intelecto que as Américas já produziram? A resposta “Charles S. Peirce” é incontestável, porque qualquer segundo lugar ficaria tão atrás que não mereceria ser nomeado. [Ele foi] matemático, astrônomo, químico, geodesta, topógrafo, cartógrafo, metrologista, espectroscopista, engenheiro, inventor; psicólogo, filólogo, lexicógrafo, historiador da ciência, economista matemático, estudioso de medicina a vida inteira; revisor crítico de livros, dramaturgo, ator, contista; fenomenólogo, semioticista, lógico, retórico e metafísico” - **Max H. Fisch** em Sebeok, *The Play of Musement*.

¹Harold Bloom. *Gênio – Os 100 autores mais criativos da história da literatura*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003. Em *Onde Encontrar a Sabedoria?* (2005) Bloom diz: “Emerson, em seu ducentésimo aniversário, está, mais do que nunca, perto de nós” (...) “Emerson prossegue como figura central da cultura norte-americana, e informa a nossa política, bem como a nossa religião extra-oficial, que considero mais emersoniana do que cristã” (...) “No domínio da cultura norte-americana, Emerson foi eclipsado durante a era de T. S. Eliot, mas foi restaurado em meados da década de 1960, voltando a ser o que era em seu tempo, e logo em seguida: o maior erudito da imaginação norte-americana.” (p. 219).

INTRODUÇÃO

“Esta relação entre a mente e a matéria... é o problema que provocou o espanto e o estudo de cada gênio refinado desde os primórdios do mundo; desde a era dos egípcios e dos brâmanes, até àquela de Pitágoras, de Platão, de Bacon, de Leibniz, de Swedenborg. Lá está a Esfinge deitada à beira do caminho e, de tempos em tempos, conforme cada profeta chega, ele tenta sua sorte na leitura de seu enigma.” - **Emerson**. *A Natureza*, p. 19.

O principal objetivo desta Dissertação de Mestrado é saber em que medida o místico da Natureza, orador, ensaísta, poeta e filósofo transcendentalista norte-americano **Ralph Waldo Emerson** (1803-1882) pode ter influenciado o pragmaticista e semioticista norte-americano **Charles Sanders Peirce** (1839-1914), algo que Cornel West dá como certo, mas exigindo maior aprofundamento. Diz **Cornel West**:

A extensa sombra lançada por Ralph Waldo Emerson sobre o pragmatismo americano tem sido mal aquilatada e raramente examinada. No entanto, Emerson não apenas prenuncia os temas dominantes do pragmatismo americano, mas, o que é mais importante, decreta um estilo intelectual de crítica cultural que permite e encoraja os pragmatistas americanos a dar uma guinada em relação ao curso principal da filosofia europeia. Como Friedrich Nietzsche – e profundamente adorado por ele - Emerson é uma figura singular e única na paisagem intelectual do Atlântico Norte que desafia classificação disciplinar.¹

Em nossa pesquisa encontramos apenas três referências diretas de Peirce sobre Emerson: **(I)** Uma *autobiográfica* - a jocosa, do célebre *bacilo* (altamente reveladora:

Posso mencionar, para o benefício daqueles que estão curiosos em estudar biografias intelectuais que nasci em Boston e fui criado nos arredores de Concord, - melhor dizendo, em Cambridge, - em uma época em que Emerson, Hedge e seus amigos estavam disseminando as idéias que tinham tomado de Schelling, e este de Plotino, de Boehme, ou sabe lá Deus de que mentes acometidas pelo monstruoso misticismo do Oriente. Mas a atmosfera de Cambridge continha muitos anti-sépticos contra o transcendentalismo de Concord; e não tenho consciência de ter contraído qualquer daqueles vírus. Entretanto, é provável que algum bacilo, alguma forma benigna da doença, tenha se implantado em minha alma, despercebidamente e que agora, após longa incubação, ela tenha a florado, modificada por concepções matemáticas e investigações físicas.²

¹ Cornel West. *The American Evasion of Philosophy – A Genealogy of Pragmatism* (“A Evasão Americana da Filosofia – Uma genealogia do pragmatismo”), 1989, p. 9.

² Charles Sanders Peirce, *The Law of Mind*. (“A Lei da Mente”) em EP 1, pp. 312-13. Também em *CP 6.102 – 163* (1892).

(II) a segunda, de âmbito *Pragmaticista*, a da sua resposta ao *enigma* proposto por Emerson em seu poema *The Sphynx* (1867; com tradução inédita no Anexo 1)³ no ensaio *A Guess at the Riddle* (1887-88; “Uma Conjectura ao Enigma”; com tradução inédita no Anexo 2), que Joseph Brent e Kenneth Laine e afirmam ser fato. Diz **Joseph Brent**:

No entanto, Peirce foi um autêntico herói trágico, (...) Os antigos gregos tê-lo-iam, decerto, acusado de *hubris* por sua intenção de descobrir, revelar, e escapar com o segredo das coisas – “o enigma da Esfinge” – especialmente por sua alegação prometéica de que ele realmente escapara com o segredo e estava a ponto de dá-lo à humanidade.⁴

Diz **Kenneth Laine**:

Peirce, segundo o espírito geral de Boole, mas não seu conteúdo, aplicou a topologia às nossas experiências sensoriais comuns – o *phaneron*, literalmente, ‘aquilo que aparece’ – para chegar às suas categorias. Estas categorias são a chave do pragmatismo e o restante de seu sistema. Elas são sua conjectura ao Enigma da Esfinge de Emerson.⁵

Isto, nas palavras de **Houser & Kloesel**, teria levado Peirce à construção de sua admirável *Arquitetônica*:

“Uma Conjetura ao Enigma” talvez seja a maior e mais original contribuição de Peirce à filosofia especulativa, e marca sua virada deliberada para o pensamento arquitetônico. Suas três categorias, que ele especula serem isomórficas com os três elementos que são ativos no universo (acaso, lei, e aquisição de hábitos), servem como estrutura para organizar os ramos da filosofia e da ciência, e fica claro que ele antecipou uma completa reorganização do conhecimento humano ao redor de sua tríade de concepções universais; pois, com ele mesmo escreveu, em outra página de rosto, ‘este livro, se alguma vez for escrito, como em breve será se estiver em condições de fazê-lo, será um dos acontecimentos de marcar época’.⁶

e, (III) a terceira referência de Peirce sobre Emerson é, digamos, de âmbito *Semiótico*, pois aparece em seu artigo, *What Is a Sign?* (1894; “O Que É um Signo?”),⁷ e

³ O poema “A Esfinge” foi publicado pela primeira vez no *The Dial* (revista do Transcendentalismo), em 1841; depois no primeiro livro de poemas de RWE, *Poems*, em 1846; e, finalmente, em todas as subseqüentes antologias (como primeiro poema), a primeira das quais, *May-Day and Other Poems* (“Dia de Maio e Outros Poemas”), em 1867; uma tradução inédita deste poema de Emerson encontra-se no Anexo 1, p. 189.

⁴ Joseph Brent. *Charles Sanders Peirce: A Life* [1993; “Charles Sanders Peirce: Uma Vida”), 339].

⁵ Laine Ketner. *His Glassy Essence* (1998; “Sua Essência Vítrea”), 345.

⁶ Houser e Kloesel, em seu *The Essential Peirce*, Volume 1 (1992), na apresentação do ensaio, *A Guess at the Riddle* (1887-88; “Uma Conjetura ao Enigma”), p. 245.

⁷ *The Essential Peirce*. Volume 2 (1998), 10; também *MS 404 e CP 2.281, 297-302*.

está relacionada ao fato de que “os símbolos crescem”, portanto, sobre a importância da “influência”,⁸ o cerne *epistemológico* deste trabalho. Diz Peirce:

Os símbolos crescem. Eles vêm a ser pelo desenvolvimento de outros signos, particularmente de ícones, ou de signos mistos partilhando da natureza de ícones e símbolos. Nós pensamos apenas através de signos. Estes signos mentais são de natureza mista; suas partes-símbolo são chamadas de conceitos. Se uma pessoa cria um novo símbolo, é através de pensamentos envolvendo conceitos. Portanto, é apenas de símbolos que um novo símbolo pode crescer. *Omne symbolum de symbolo*. Um símbolo, uma vez sendo, espalha-se entre as pessoas. No uso e na experiência, seu significado cresce. Tais palavras como força, lei, riqueza, casamento, carregam para nós significados muito diferentes daqueles que tinham para nossos ancestrais bárbaros. O símbolo pode, com a *Esfinge* de Emerson dizer ao homem, *De teu olho eu sou o olhar*.⁹

Esta Dissertação de Mestrado está dividida em duas partes. Na **Parte I**, faremos uma análise do poema *A Esfinge* (1841;1846;1867) de Emerson, com suas 17 estrofes e 132 versos – onde há um *narrador* que descreve *A Esfinge*, um *Poeta*, e o *diálogo* entre eles, em que *Homem e Natureza* são comparados. Aqui nossas análises serão sustentadas, primeira e principalmente pelos próprios *livros, ensaios, poemas, journals & cartas* de RWE; depois, por elementos colhidos nas obras de três *scholars* emersonianos: **Robert D. Richardson, Jr.** [*Emerson – the Mind on Fire* (1995; “Emerson – uma Mente Incandescente”), que foi considerado *O Livro Notável de 1995* pelos críticos do New York Times], seu maior biógrafo; do Professor Powell M. Cabot de Literatura Norte-Americana da Universidade de Harvard, **Lawrence Buell**, o professor de Literatura Norte-Americana de Harvard, com suas duas brilhantes obras, *Emerson* (2003) & *The American Transcendentalists* (2006; “Os Transcendentalistas Norte-Americanos”); e, a maior especialista em sua poesia, **Sandra Morris** de Bucknell [“‘Metre-Making’ Arguments: Emerson’s Poems” (1999; “Argumentos com Métrica: os Poemas de Emerson”) em *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*],¹⁰ assim como de seus principais intérpretes: o professor de filosofia da Universidade do Novo México, **Russell B.**

⁸ Para quem gosta do diálogo interdisciplinar, recomendamos a obra de Harold Bloom. *A Angústia da Influência – Uma Teoria da Poesia* (“The Anxiety of Influence – A Theory of Poetry”, 1973). São Paulo: Imago, 2002.

⁹ Peirce. CP 2.302.

¹⁰ Entre outros autores/obras que consultamos em relação à *Biografia Intelectual* de Emerson estão (1) a *Introdução à The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson* (1968; “Uma Seleção de Obras de Ralph Waldo Emerson”) de Brooks Atkinson; (2) Carlos Baker. *Emerson Among the Eccentrics* [1996; “Emerson entre os Excêntricos”]; também considerado um New York Times Notable Book (Livro Notável da Crítica do New York Times)]. Os ensaios e poemas de Emerson que não encontramos em (1) recorreremos às suas obras completas no site *RWE.org*.

Goodman, que esteve no nosso *9º Encontro Internacional sobre Pragmatismo* (2006),¹¹ com *American Philosophy and the Romantic Tradition* (1990; “A Filosofia Norte-Americana e a Tradição Romântica”), *Pragmatism – A Contemporary Reader* (1995; “Pragmatismo – Uma Leitura Contemporânea”), o artigo sobre *Emerson* para o site da Stanford University (31/12/2004)¹² e *Contending with Stanley Cavell* (2005; Em Contenda com Stanley Cavell)], principal interlocutor entre aqueles que acreditam que Emerson é um *proto-pragmatista* (como Goodman) – ou que os influenciou tremendamente, como o acima mencionado Cornel West - e os que se opõe à idéia, como é o caso de **Stanley Cavell** (n. 1926),¹³ Professor Walter M. Cabot de Estética e de Teoria Geral do Valor da Universidade de Harvard, responsável pela ‘ressurreição intelectual’ de Emerson (como primeiro filósofo norte-americano) nas últimas três décadas -, e cuja obra, *Emerson’s Transcendental Études* (2003; “Estudos Transcendentais de Emerson”), é a súpula de tal empreendimento -, e que divide as *Principais Idéias* de Emerson em (1) uma *Epistemologia de Temperamentos*, (2) uma *Ética ‘Existencial’ de Auto-Melhoramento*; e, (3) uma *Metafísica do Processo*, além de fazer uma *leitura* dele a partir de seu mestre, o filósofo da linguagem britânico, J. L. Austin (1911-60), e de Wittgenstein (1889-1951) e Heidegger (1889-1976). Diz Cavell:

Ninguém pode, sensatamente, negar que Emerson foi uma musa do pragmatismo. Mas, para mim, a assimilação de Emerson ao Pragmatismo infalivelmente embota (“unfailingly blunts”) a especificidade, a realização da linguagem de Emerson, neste sentido precisamente evita o embate da filosofia – por, diria, o direito de filosofar, de reconsiderar a razão – que Emerson buscou legar.

Mas seria injusto não mencionar os outros *scholars* – emersonianos ou não – a que recorreremos nestes últimos 30 meses no afã de aprofundar nossa pesquisa sobre Emerson. Começamos com a *A History of American Philosophy* (1947; “Uma História da Filosofia Norte-Americana”) de **Herbert W. Schneider** e com *Men and Movements in American Philosophy* (1952; “Homens e Movimentos na Filosofia Norte-Americana”) de **Joseph L. Blau** – ambos professores de filosofia de Harvard - para compreender o lugar que Emerson – e Peirce – ocupam na História da Filosofia norte-americana. Depois estudamos a obra

¹¹ Ver seu artigo, “Duas Genealogias da Ação no Pragmatismo” na COGNITIO – Revista de Filosofia. Volume 8 – Número 2 (Julho – Dezembro 2007).

¹² Há outro ‘paper’ preciosíssimo de Goodman, que trata da tremenda influência que o Hinduísmo exerceu sobre Emerson: *East-West Philosophy in Nineteenth-Century America: Emerson and Hinduism* (“A Filosofia Oriental e Ocidental na América do Século XIX: Emerson e o Hinduísmo”). *Journal of the History of Ideas*, Vol. 51, No. 4 (Oct. - Dec., 1990), pp. 625-645 doi: 10.2307/2709649, 21 páginas.

¹³ Stanley Cavell. *Emerson’s Transcendental Études. Introdução*, p. 7.

Philosophia Americana (2006) de **Douglas R. Anderson**, professor de filosofia da Universidade de Southern Illinois em Carbondale – que tem um pé no Pragmatismo¹⁴ e que também esteve no nosso *9º Encontro Internacional sobre Pragmatismo* (2006)¹⁵ - que, nessa obra (ver pp. 188-205) defende a idéia – *contra Cavell* - de que foi Emerson que “platonizou o pensamento norte-americano” – e que deve ser visto como precursor de **William James** (1842-1910) e **John Dewey** (1859-1952), os outros dois pragmatistas clássicos. Outra obra foi fundamental para o presente estudo, pois serviu de contraponto a Goodman, Cavell e Anderson foi *Emerson’s Pragmatic Vision – The Dance of the Eye* (1993 “A Visão Pragmática de Emerson – A Dança do Olho”), de **David Jacobson** – que distingue três fases claras e distintas (mas não cartesianamente) na produção intelectual de **RWE**: (i) centrada no *Homem* (e na Cultura); (ii) centrada na *Natureza*; e, (iii) centrada no *Poder*. Veremos até que ponto essa classificação condiz com os fatos (os próprios textos de RWE).

No decorrer da análise do poema *A Esfinge*, procuraremos evidenciar como, a despeito do fato de Emerson ser apologista da “Confiança em si mesmo” (1841) –, seu principal ensaio (idéia que problematizaremos no decorrer desta DM) -, ele, de fato, dialogou profundamente com a Tradição filosófica Ocidental (e Oriental). Muitas foram as “**influências**” que ele incorporou; além daquelas “imediatas” [de que fala a *Carta VII* de **Platão** (428-348 AEC; ver epígrafe de *Prefácio* desta Dissertação de Mestrado]: parentes,¹⁶ professores de Harvard,¹⁷ pastores Unitaristas,¹⁸ membros de seu círculo Transcendentalista¹⁹ (e outros)²⁰ – assim como por parte daqueles que ele elegeu como os

¹⁴ Anderson foi orientando de Carl R. Hausman na sua tese de doutorado com o tema/livro: *Creativity and the Philosophy of Charles Sanders Peirce* (1990; “Criatividade e a Filosofia de Charles Sanders Peirce”).

¹⁵ Ver seu artigo, “As Natureza Schellinguanas de Emerson: Origens e Possibilidades do Pensamento Ambientalista dos Estados Unidos da América” na COGNITIO – Revista de Filosofia. Volume 8 – Número 1 (Janeiro – Junho 2007).

¹⁶ A maior influência pessoal na vida de Emerson foi sua Tia Mary Emerson, que ele cognomizou de “o Jakob Boehme da América”.

¹⁷ A influência exercida por seu professor de Harvard, Edward Everett foi importantíssima.

¹⁸ O pastor Unitarista William Ellery Channing foi seminal em sua vida.

¹⁹ Entre aqueles que muito o influenciaram gostaria de mencionar – adiantar – três figuras notáveis: (i) Margaret Fuller (1810-50), que o “apresentou” a Goethe (1749-1832), que, por sua vez, exerceu considerável influência sobre ele – como as idéias “românticas” divulgadas por Madame de Staël (1766-1817); “Sobre a Alemanha” -; (ii) Frederick Henry Hedge (1805-90), mais tarde professor de Literatura Alemã em Harvard, que estudara na Alemanha, grande conhecedor de Kant (1724-1804); e, (iii) Henry David Thoreau (1817-62), que foi viver sozinho às margens do lago Walden (terras de Emerson), experiência sobre a qual deixou um clássico, “Walden; ou a Vida nos Bosques” e cujo “Desobediência Civil”, influenciou, por sua vez, indivíduos do quilate de Tolstoy (1828-1910), Gandhi (1869-1948) e Martin Luther King, Jr (1929-1968).

²⁰ Duas figuras são emblemáticas na vida de Emerson, como veremos: (a) o carismático aluno de Harvard, Sampson Reed (que pregava a importância do *gênio* e o advento da Ciência); e, (b) o peão de fazenda e

seus *Representative Men* (1850; “Homens Representativos da Humanidade”): **Platão** (428-348 AEC), **Montaigne** (1533-1592), **Shakespeare** (1564-1616), **Swedenborg** (1688-1772), **Goethe** (1749-1832) e **Napoleão** (1769-1821) -, gostaríamos de salientar o papel fundamental de três autores de língua inglesa: **(I)** o poeta romântico inglês **William Wordsworth** (1770-1850) – o primeiro poeta romântico inglês, que marcou seu próprio fazer poético (verso livre, temas da vida comum, amor à Natureza); **(II)** o poeta e “filósofo” inglês **Samuel Taylor Coleridge** [1772-1834; cuja obra, *Aids to Reflection* (“Meios de Reflexão”), quando lançada a nos EUA (1826) foi um “acontecimento” (especialmente na vida intelectual de RWE); e, **(III)** o ensaísta e historiador escocês **Thomas Carlyle** (1795-1881), com quem Emerson se correspondeu durante 38 anos (1834-1872; sendo seu agente nos EUA).²¹ Foi através dos dois últimos – mas não só! - que Emerson entrou em contato com as idéias de quatro importantes pensadores alemães, que tivemos a rara e grata oportunidade de estudar no decorrer de nosso curso de pós-graduação em *Filosofia* na *PUC SP* – área de especialização de nosso orientador -; quais sejam: **(w)** **Kant** (1724-1804);²² **(x)** **Schiller** (1759-1805);²³ **(y)** **Fichte** (1762-1814);²⁴ e, **(z)** **Schelling** (1775-1854),²⁵ autores estes, aliás, que exerceram uma poderosa influência sobre **Peirce** (1839-1914), como é por demais sabido. O fabuloso (e inexaurível) **Schelling** talvez seja o verdadeiro *denominador comum* entre Emerson e Peirce -, mas não deixaremos de recorrer tanto aos pensadores acima mencionados quanto a **Schopenhauer** (1788-1860)²⁶ e aquela constelação de românticos alemães – **Hölderlin** (1770-1843), **Friedrich Schlegel** (1772-1829),²⁷ **Novalis** (1772-1801)²⁸ e outros – que exigiram do

metodista Tarbox (que recomendava a Fé; i.e., que ele “orasse sem cessar”, quando Emerson, ainda jovem, estava quase cego e tomado pelo reumatismo).

²¹ Ver *The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Waldo Emerson*, 1834-1872. Volumes I & II. Middlesex (Inglaterra): Echo Library, 2007.

²² Peirce sabia a *Crítica da Razão Pura* (1789) de Kant (1724-1804) praticamente de cor; mas não só: pense-se na influência que o “esquema” kantiano teve sobre o “diagrama” peirceano.

²³ Pense-se na influência do “spieltrieb” schilleriano para o advento do “play of musement” peirceano.

²⁴ Ver artigo de Ibri, “Finitude e existência em Fichte” (pp. 93-124) na Revista HYPNOZ do Centro de Estudos da Antigüidade Greco-Romana (CEAG) – da PUC-SP, Número 8, 2002; e nova menção à correlação entre as *três Categorias* de CSP e dos *três Princípios* fichteanos quando da publicação do artigo que ele apresentou no 10º Encontro Internacional sobre Pragmatismo (Nov. 2007). Ver também, “O Método Anti-Cartesiano de C. S. Peirce” de Lúcia Santaella. São Paulo: UNESP, 2004.

²⁵ Sabemos que Schelling (1775-1854) pediu a Max Müller (1823-1900) que lhe traduzisse as *Upanishads* quando este era seu aluno na Prússia (1844).

²⁶ Referimo-nos, naturalmente, à obra de Schopenhauer (1788-1860), *O Mundo como Vontade e como Representação* (1818), que ganhou nova tradução (2005), de Jair Barboza; este já publicara uma obra importante anteriormente, cotejando Natureza e Arte em Schelling e Schopenhauer, *Infinitude Subjetiva e Estética* (2003).

²⁷ *O Gênio Romântico* (1998) de Márcio Suzuki é rico em sugestões sobre o diálogo entre Fichte e Friedrich Schlegel e a importância deste para a gênese do movimento romântico alemão.

genial **Schelling** uma filosofia mais “genética”, que ele, por sua vez, foi buscar nas Tradições místicas Ocidentais – especialmente em **Mestre Eckhart** (c.1260-c.1328), **Boehme** (1575-1624) e **Swedenborg** (1688-1772) - e Orientais, especialmente nas *Upanishads*,²⁹ no *Vedanta* (*Advaita*), e no *Budismo* (*Hinayana*).³⁰

Na **Parte II** desta Dissertação de Mestrado, faremos uma *análise estrutural* – como recomenda **Martial Guérout** (1891-1976)³¹ – do ensaio-resposta de Peirce, **A Guess at the Riddle** (1887-88; “Uma Conjectura ao Enigma”), com seus 63 parágrafos, em que **Charles Peirce**, mais do que dar uma resposta ao “enigma da existência”, vai lançar (testar) sua extraordinária *rede lógica* – afinal estamos na linha de pesquisa da *Teoria do Conhecimento* – em diversas áreas do conhecimento, entre as quais a *Metafísica* e as futuras *Ciências Especiais*.

Para melhor conhecer Peirce e sua obra, recorreremos a **Joseph Brent**,³² a **Houser & Kloesel** (*The Essential Peirce*. Volume 1), aos editores críticos do **Peirce**

Edition Project (*The Essential Peirce*. Volume 2) e, naturalmente, a seus principais *scholars*, em especial a **John K. Sheriff**, o único *scholar* peirceano a escrever uma obra baseada na conjectura de Peirce ao enigma emersoniano: *Charles Peirce’s Guess at the Riddle: Grounds for Human Significance* (1994; “A Conjetura ao Enigma de Charles Peirce: Fundamentos em Prol do Significado Humano”) e a seus principais intérpretes no

²⁸ A obra de Novalis, *Pólen* (com tradução, Apresentação e Notas de Rubens Rodrigues Torres Filho), é um primor – “pólen” já diz tudo! -; mas não devemos esquecer sua concepção do “porco-espinho” como “fragmento” ou “ideal” – o que, como veremos, os textos de Emerson contêm.

²⁹ Ver artigo de Luís Malta Louceiro – “As *Variedades da Experiência Religiosa* (de William James) Revisitada” – na COGNITIO-ESTUDOS, Revista Eletrônica de Filosofia, do Centro de Estudos do Pragmatismo, PUC-SP (2007). Ver também o que Peirce diz sobre as *Upanishads* no seu ensaio *Immortality in the Light of Synechism* (4/5/1893; A Imortalidade à Luz do Siniequismo”), em *EP* 2, p. 3.

³⁰ Para uma introdução às filosofias da Índia, ver Zimmer. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1986.

³¹ Para o Historiador da Filosofia do *Collège de France*, Martial Guérout (1891-1976) “ler” “textos filosoficamente constituídos” – sua “dianoimática” (“a filosofia das filosofias”, segundo ele) - é, ao mesmo tempo, reconstruir a “estrutura” (articulação interna) do texto (filosófico) e “fazer” filosofia. Será, portanto, a partir da abordagem de Guérout – que interroga o *texto filosófico* em si mesmo (não só em sua *integridade* e *integralidade*, mas em sua *irreducibilidade* e *indestrutibilidade*) - que seccionaremos o texto de Peirce – nas suas “articulações internas” -, no afã de buscar-lhe a arquitetura interna (onde reside sua *verdade intrínseca* ou o *tema principal* do texto, i.e., seu *argumento lógico*). Ver, Martial Guérout. “*La Méthode en Histoire de la Philosophie*” em *Philosophiques*, vol. 1, n. 1. São Paulo: Abril, 1974, p. 07-19. Devemos o aprendizado deste *méthode* à professora Dra. Salma Muchail, da PUC SP.

³² *Charles Sanders Peirce: A Life* (1992; “Charles Sandes Peirce: Uma Vida”).

Brasil, **Ivo Assad Ibri** [*Kósmos Noētós* (1992) e artigos] e **Maria Lúcia Santaella** [*A Assinatura das Coisas* (1992); *Estética* (2000) e outros].

Assim, na *Conclusão*, já teremos subsídios para avaliar em que medida **Emerson**, de fato, influenciou **Peirce** através do “célebre bacilo”, embora saibamos que a verdadeira resposta ao enigma emersoniano, que é o da existência, Peirce só dará em sua admirável *Arquitetônica* (EP 1, 245).

Parte I. Ralph Waldo Emerson (1803 – 1882), o poema *The Sphynx* (1841; *A Esfinge*) e seu *Enigma*³³

Alguém perguntou: “O que você acha que a Esfinge disse ao Sr. Emerson?”
Sra. Helen Bell: “Ora, a Esfinge provavelmente lhe disse, ‘Você é outra’”
Emerson (JMN 16:294).³⁴

O filósofo *Transcendentalista* norte-americano, **Ralph Waldo Emerson**, foi também um “**místico da Natureza**”,³⁵ **orador**,³⁶ **ensaísta**, **poeta** e **filósofo *Transcendentalista***.

O fato de RWE ser um “místico da Natureza” e um “poeta”, já o inclui na *Categoria de Primeiridade* na *Fenomenologia* peirceana; e, naturalmente, pois a *Arquitetônica* de Peirce é toda *simétrica* -, na sua *Estética* (entre as *Ciências Normativas*) e na *Ontologia* (na sua *Metafísica*). Peirce, se não é poeta, reconhece o valor do poeta. Veja-se, a título de exemplo:

Ouçõ você dizer: ‘Tudo isso não é *fato*; é poesia’. Bobagem! Poesia ruim é falsa, concedo; mas nada é mais verdadeiro do que a verdadeira poesia. E permitam-me dizer aos homens de ciência que os artistas são observadores mais refinados e exatos do que eles, exceto por aquelas minúcias pelas quais o homem de ciência procura. Ouçõ-os dizer: ‘Isso tem cheiro de concepção antropomórfica’. Respondo que toda a explicação científica de um fenômeno natural é uma hipótese de que há algo na natureza ao que a razão humana é análoga (nossos grifos).³⁷

³³ Sandra Morris, nota 10 (p. 241-242). A epígrafe refere-se a um verbete jocoso de Emerson em seu *Journal* em 1873, após sua viagem ao Egito.

³⁴ Quando da publicação das *Obras Completas de R. W. Emerson*, no centésimo aniversário de seu nascimento (1903), o filho Edward decidiu começar a antologia poética, não com *A Esfinge*, que o pai adorava, mas com o poema *Good-Bye*, de que Emerson não gostava, pois “o enigma estava além do poder [dos leitores] em decifrá-lo” (W 9:403; em Sandra Morris, nota 6, p. 241). “Emerson é uma figura singular e única na paisagem intelectual do Atlântico Norte [do tipo] que desafia classificação disciplinar”. Cornel West. *American Evasion of Philosophy* (“Fuga Norte-Americana da Filosofia”), p. 9.

³⁵ Ver “Mística Natural” em *Dicionário de Mística*. São Paulo: Edições Loyola & Paulus, 2003. pp. 737-743. Ver também a importância da “Mística” para a Filosofia em J. Ferrater Mora. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2001. pp. 1976-78. Dentro do Pragmatismo, ver William James. *The Variety of Religious Experience* (“A Variedade da Experiência Religiosa”). New York: The Modern Library, 1902, especialmente os capítulos pertinentes à “Mística” (Palestra XVI e XVII; pp. 370-420) e à “Filosofia” (Palestra XVIII; pp. 421-447). Para uma análise mais detalhada deste assunto, ver o artigo de Luís Malta Louceiro publicado na revista do Centro de Estudos de Pragmatismo da PUCSP, COGNITIO-ESTUDOS – Revistas Eletrônica de Filosofia, no seguinte site:

http://www.pucsp.br/pos/filosofia/Pragmatismo/cognitio_estudos/cog_estudos_v4n2/cog_est_v4n2_sumario.htm

³⁶ Sobre a Retórica de RWE, diz Peirce: “De Emerson, suas palestras dos anos 1840” - que ele não ouviu, mas leu, pois CSP é de 1839 - “impressionaram-me bastante; pois não era necessário compreender Emerson ou ter mais do que o mínimo contato com ele para se ficar bastante impressionado” (Joseph Brent, 45; em *MS 296*). RWE, afinal, freqüentava a casa de Benjamin Peirce (1809-80), pai de CSP.

Quanto ao fato de RWE ser um “ensaísta” – na linhagem de **Montaigne** (15-), seu mestre, como veremos, não deixa de ser altamente revelador na defesa de seu *status* como “proto-pragmatista”. O “ensaio” é próprio da Ciência, que se quer *pluralista* e *falibilista*. Ademais, o “ensaio” é um “gênero híbrido”; diz Aldous Huxley (1894-1963), um de seus expoentes (em vertente literária) no século XX (nosso grifo):

“Os ensaios pertencem a uma espécie literária cuja variabilidade extrema pode ser estudada mais efetivamente dentro de um quadro de referência tri-polar. Há o pólo do pessoal e autobiográfico; há o pólo do objetivo, o factual, o particular-concreto; e há o pólo do abstrato-universal. A maioria dos ensaístas está em casa com um dos três pólos do ensaio ou, no melhor dos casos apenas com dois. Há os ensaístas predominantemente pessoais, que escrevem fragmentos de biografia reflexiva e que olham para o mundo através do buraco da fechadura do ‘caso estranho’ (“anecdote”) e a descrição. Há os ensaístas predominantemente objetivos, que não falam diretamente de si mesmos, mas voltam sua atenção para fora, para algum tema literário, científico ou político... e quão esplêndido, quão verdadeiramente oraculares são as falas dos grandes generalizadores!” (...) “Os ensaios mais ricamente satisfatórios são aqueles que fazem o melhor não de um, nem de dois, mas dos três mundos em que é possível para o ensaio existir” [*Collected Essays* (“Ensaios Coligidos”), “Prefácio”].

Acreditamos que **RWE** seja um exemplo deste tipo final.³⁸

Quanto ao seu status de “filósofo” [*Transcendentalista*], devemos recorrer, aqui, a **Herbert W. Schneider** que, em seu capítulo sobre *Emerson* (25) – depois de mostrar que o *Transcendentalismo* é “O Florescimento do Iluminismo” (Capítulo 23; p. 261), pela fé no poder criativo da Razão! (Ibid, *ibidem*) – diz: [Para Emerson], “**Deus é transcendente à natureza precisamente porque ele é imanente no espírito do homem**” (nosso grido).³⁹ Seu discípulo na Universidade de Columbia, **Joseph L. Blau**, em *Men and Movements in American Philosophy* (1952; “Homens e Movimentos na Filosofia Norte-Americana”) é menos respeitoso. Denomina os *Transcendentalistas* como os *New England Wild Oats* (“Os Pirados da Nova Inglaterra”; p. 110), mas define, igualmente, seu método como

³⁷ C. S. Peirce. *The Seven Systems of Metaphysics* (1903; “Os Sete Sistemas de Metafísica” em *The Essential Peirce. Volume 2*, p. 193; também no MSS 309 e CP 5.77n, 93-11, 114-18, 1.314-16, 5.119, 111-13, 57-58; e, em HL 189-203; nossos grifos). No *Address at the Emerson Centennary* (25 de maio de 1903; “Palestra do Centenário de Emerson”), o pragmatista clássico, William James (1842-1910), diz: “Se nós devemos defini-lo em uma palavra, nós devemos chamá-lo de *Artista*. Ele foi um artista cujo meio foi verbal e que forjado em material espiritual” (nosso grifo; *The Complete Works of William James*, 1120).

³⁸ Para um maior aprofundamento no tema recomendamos Theodor W. Adorno. *The Essay as Form* (“O Ensaio como Forma”) em *The Adorno Reader*. Blackwell Publishers, 2000.

³⁹ Schneider. *A History of American Philosophy* (1947; “Uma História da Filosofia Norte-Americana”); p. 281).

baseado na crença de que “a verdade universal está presente no coração de cada ser humano” (p. 116; ver também, p. 122 e 129; nosso grifo) e que “o pensador individual é capaz de alcançar a verdade universal” (p. 120; nosso grifo). Mas Blau é mais perspicaz que Schneider; sabe ver – através de Emerson – que “**embora a voz [interior] a ser seguida esteja dentro do indivíduo, não é do indivíduo. É de Deus**” (p. 123; nosso grifo). E Blau termina por dizer que “com toda a sua ‘gentileza’,⁴⁰ Emerson tornou-se uma instituição norte-americana” (p. 131).

Agora gostaríamos, a título de *Introdução à análise do poema*, de trazer a visão de três *scholars* emersonianos sobre RWE: Sandra Morris, Robert Richardson Jr., e Lawrence Buell.

Sandra Morris diz (p. 220)⁴¹ que o poema *A Esfinge* foi “originalmente publicado na terceira edição do *The Dial*” (Janeiro 1841), a revista que foi a porta-voz do *Transcendentalismo* (1840-44). Para a professora de Bucknell, este é um *Threshold-poem* (“Poema-limiar;” 220) – tanto que Emerson o colocou no início da antologia⁴² – que trata da “dificuldade da expressão poética” (p. 221), “um enigma sobre um enigma” (p. 222)⁴³ – e compara o célebre verso emersoniano, *Of thine eye I am eyebeam* (“De teu olho sou o olhar”) à enigmática resposta que o deus hebraico deu a Moisés no pico do Horeb (Êxodo 3:14: “Eu Sou Aquele Que Sou;” *ibidem*) - para o qual “a única resposta disponível é o silêncio” (p. 222).

Ora, em silêncio *scholar* algum pode ficar.⁴⁴ Assim, ela se redime e diz que “como ‘poema-limiar’ *A Esfinge* realiza múltiplas tarefas” (p. 223) entre as quais estariam “enigmáticas instruções sobre como abordar o resto dos poemas de Emerson” (p. 223),

⁴⁰ A propósito da ‘gentileza’ de Emerson, Harold Bloom diz, em “Onde Encontrar a Sabedoria?”, que “Emerson é gentil como arame farpado”.

⁴¹ Este artigo de Sandra Morris aparece no *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson* (“O Companheiro da Cambridge para Ralph Waldo Emerson”). Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999 (pp.218-242).

⁴² O primeiro enigma é o da *existência* (Sandra Morris, 232) o segundo é o de *como* decifrá-la.

⁴³ Difícil não recomendar a preciosa obra do argentino Santiago Kovadloff, *O Silêncio Primordial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003, que, após um *Prólogo de Um Silêncio Maior*, trata de (I) A palavra no abismo: poesia e silêncio; (II) O silêncio na cura; (III) O silêncio musical; (IV) O silêncio matemático; (V) O silêncio monástico; (VI) O silêncio da luz: a pintura; e, (VII) O silêncio amoroso.

⁴⁴ Este talvez seja o *leitmotiv* de toda a obra emersoniana (não só a *poética*): o *diálogo* (do poeta-filósofo) com a *Natureza* (Sandra Morris, 233). Desde o poema *The Rhodora* (“A Rodora”), cujo subtítulo é *On Being Asked, Whence Is the Flower?* (“Ao Ser Questionado, de Onde Provém a Flor?”) – cuja resposta é “se os olhos foram feitos para ver, / Então a Beleza é sua própria razão de ser: (...) eu nunca pensei em perguntar, eu nunca soube: / Mas, em minha simples ignorância, suponho / O mesmíssimo Poder que me trouxe aqui trouxe-te a ti” (SWRWE, *Poems*, 765-766; tradução livre de Luís M. Louceiro) – até o poema *Hamatreya* – em que faz a *Natureza* perguntar, perplexa: “Como é que eu sou deles, // Se eles não conseguem me conter, // Mas eu os contendo?”

várias sugestões sobre “teorias de leitura, escrita, intertextualidade” (p. 223) d’ o poeta – que “**para Emerson, é aquele capaz de ouvir as locuções da natureza e traduzi-las em verso**” (p. 224; nossos grifos).⁴⁵

Já **Robert Richardson, Jr.** diz-nos (p. 431)⁴⁶ que o poema *A Esfinge* de Emerson faz parte de uma antologia, *Poems*, cuja edição americana foi lançada no Natal de 1846.⁴⁷ Segundo este ex-professor de Harvard (Ibid, 334-335), Emerson escreveu este poema em **abril de 1840** – junto com o ensaio *The Oversoul* (“A Sobre-alma;” “seu ensaio sobre identidade,” Ibid, 335) – e, “**A Esfinge é a declaração poética de Emerson da identidade fundamental de todas as coisas**” (Ibid, 431; nosso grifo). Esta idéia, ainda segundo Richardson Jr.,

aparece como o *atman* da *Bhagavad Gita*, o verdadeiro *Self* que todos compartilhamos. É também a idéia principal da “filosofia da identidade” de Schelling: “O Absoluto é a pura identidade da subjetividade e objetividade, do ideal e do real... a convicção de que a filosofia da natureza e o sistema de idealismo transcendental são mutuamente complementares”.⁴⁸ Coleridge apossa-se da idéia no capítulo 12 da *Biographia Literaria*.⁴⁹ O filósofo transcendental reivindica que a natureza está inconscientemente envolvida na existência de seu próprio ser, “que ela [a natureza] é não apenas coerente, mas idêntica, e uma e a mesma com a nossa autoconsciência imediata”. Demonstrar esta identidade é a função e o tema de sua filosofia.⁵⁰

⁴⁵ Como veremos, o próprio poema fará alusão aos presentes que os três Reis Magos levaram ao menino-deus nascido numa Gruta (o útero da Mãe Terra?) em Belém [“Casa da Carne” (Encarnação?) ou “do Pão” (transFormação?) em hebraico].

⁴⁶ A obra em questão é a de Robert D. Richardson, Jr., *Emerson – The Mind on Fire* (“Emerson – A Mente Incandescente”). Berkeley: University of California Press, 1995.

⁴⁷ Na segunda coleção de poemas – *Mayday and Other Poems* (1867; “Dia de Maio e outros poemas”) – Emerson irá colocar o poema “Brahma” – um intertexto da *Bhagavad Gita* – como *threshold poem* (“poema-limite”) – que Sandra Morris diz (p. 235) ser aquele poema emersoniano mais comparado a *A Esfinge*. O poema começa assim: “Se o pele vermelha assassino pensa que mata, // Ou se o assassinado pensa que é morto, // Eles não conhecem bem os modos sutis // Eu fico, e passo, e volto de novo”. Voltaremos à questão mais adiante, pois a noção vedantina – também expressa na *Bhagavad Gita* – de *Brahma* [em seu aspecto “não-manifesto” (nirguna) e em seu aspecto “manifesto” (saguna)] será de vital importância para Schelling e, portanto, tanto para o panteísmo de Emerson quanto para o “idealismo-objetivo” de Peirce.

⁴⁸ Para conhecer melhor esta “apropriação” (equivocada) ver Sanja Sostaric. *Coleridge and Emerson: A Complex Affinity*, especialmente a página 271 em que mostra como “Ironicamente, a distinção de Kant entre a Razão e o Entendimento serviu, através de uma série de más-interpretações (por parte de Coleridge), para promover precisamente o que Kant tinha querido eliminar com sua filosofia crítica, quer seja, as brumas do misticismo”. Aliás, Kant já criticara Swedenborg antes da *Crítica da Razão Pura* (1781) em “Sonhos de um Visionário Explicados por Sonhos da Metafísica”. Ver Kant. *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: UNESP, 2005 (pp. 141-218).

⁴⁹ Richardson cita a seguinte fonte: F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 7, part I (New York: Doubleday, 1965), 153; Para obra do poeta romântico e filósofo inglês, ver S. T. Coleridge, *Biographia Literaria*, ed. James Engell and W. Jackson Bate (Princeton: Princeton University Press, 1983), 260.

⁵⁰ “Esta natureza,” diz-nos ainda Richardson Jr., “é variavelmente chamada uma unidade ‘dentro da qual o ser particular de cada pessoa está contido e tornado um com todos os outros,’ uma “natureza comum”, “o grande coração da natureza”, “o coração comum”, e “a grande mente universal”.

Sobre esta idéia de que “compartilhamos todos o mesmo *Self*”, a *scholar* schellinguiana, **Dale E. Snow** (*Schelling and the End of Idealism*, 209), recorda-nos aquela [frase de Schelling] que, para ela, é “a frase mais memorável de toda a polêmica” [entre este e Hegel]: **“qualquer teologia que exclua a mudança produz apenas ‘um Deus que é estranho à natureza e uma natureza que é destituída de Deus’ [ein unatürlicher Gott und eine gottlose Natur]”** (8:70; nosso grifo). Uma reivindicação, segundo ela, que ecoa, em *As Idades do Mundo*: **“Nós não conhecemos nenhum outro que não um Deus vivo”** (8:142; nossos grifos). E Snow conclui seu trabalho dizendo que embora “as várias excursões de Schelling pela *filosofia da identidade* tenham terminado insatisfatoriamente,” foi precisamente “em seu próprio fracasso em alcançar um fechamento sistemático” que ele pôde perceber, “a partir das *[Investigações] sobre a Liberdade Humana*, que **tinha que abandonar o conceito pela metáfora, abandonar um ser elevado imutável por um panteísmo de um Deus vivo. O ser primordial é vontade**”; [pois] **“a razão jamais será suficiente, mesmo em princípio, para entender um ser cuja essência é vontade”** (nossos grifos). É por isso, diz ainda Snow, que **“a filosofia da mitologia [tardia de Schelling] retorna à ênfase sobre o individual, o particular, e o simbólico, tão características da razão estética, na esperança de que um esquema mitológico (*framework of myth*) seja capaz de se apropriar e reter a riqueza da realidade”** (Snow, 214; nossos grifos). É, portanto, dentro deste *frame schellinguiano* – mentor de Emerson e Peirce, como veremos, que analisaremos este poema de Emerson.

Segundo o outro *scholar* emersoniano, **Richardson Jr.**, “Emerson considerava *A Esfinge* tão central em sua obra que ele sempre a colocava no início de seu volume de poesia” (Ibid, p. 334). Mesmo em **1859** – portanto, quase vinte anos depois de compô-lo – Emerson ainda mostrava interesse que o poema fosse bem entendido:

Já me perguntaram com frequência sobre o significado de “A Esfinge,” escreveu (CW, vol. 9, *Poems*, p. 412). É o seguinte – a percepção da identidade unifica todas as coisas e explica uma pela outra, e o mais raro e estranho é igualmente acessível quanto o mais comum. Mas se a mente vive apenas de particulares, e vê apenas diferenças, (querendo o poder de ver o todo – o todo em cada parte), então o mundo dirige à mente uma pergunta que ela não é capaz de responder, e cada novo fato a dilacera...

Entretanto, nesta fase de sua produção filosófica, Emerson encontrava-se precisamente naquele ponto de “**metamorfose**” – este é, a propósito, junto com a “**identidade**”, o título do capítulo de Richardson Jr. – entre a *Fase Humanista* (Jacobson, 27-83) e a *Fase Anti-humanista* (Jacobson, 85-115; com ênfase na *Natureza*). Se, na primeira fase este achava que “o indivíduo entra na mente comum da humanidade através de sua própria natureza, como se fora **uma percepção única**” (Richardson Jr., 335), agora, no volume de ensaios que ele está preparando para publicação, ele ficará *dividido* entre estas duas tendências: centrar esta idéia no *particular* e na *individuação* – como foi o caso de *Self-Reliance* (“Sobre a Confiança em Si-Mesmo”) – ou no *universal*, i.e., na mente-comum – como foi o caso de *The Oversoul* (“A Sobre-alma”) – “aquela grande natureza na qual repousamos” (Ibid, *ibidem*)? Em suma, parece que Emerson resolveu o problema ao se dar conta de que “o poder disponível para o indivíduo autoconfiante é, ao fim e ao cabo, o poder da natureza comum descrita no *The Oversoul* (“A Sobre-Alma”); Ibid, *ibidem*).

Lawrence Buell, o terceiro scholar emersoniano que convidamos para esta nossa *Introdução à análise do poema*, por sua vez, vai fazer referência ao poema *A Esfinge* (p. 171)⁵¹ no capítulo 4 (pp. 158-198) – *Radicalismos religiosos* - de sua obra, *Emerson*, mais especificamente no subcapítulo *The Asian Difference* (“A Diferença Asiática;” a partir da página 169). Neste capítulo Buell começa dizendo:

Eu gostaria de realçar a importância de Emerson para o pensamento e a história da religiosidade, que são por demais cruciais para serem deixadas de lado, mesmo por aqueles para quem o assunto religioso provoca desconforto e irritação (Buell, *Emerson*, 158).

Em seguida, o professor de Harvard vai mostrar que já a partir do famoso *The Divinity Schools Address* (1838; “Discurso aos Seminaristas Formandos de Harvard”) Emerson começara a defender a “**Impessoalidade Divina**”, pois, “o que contava realmente para ele era a experiência espiritual individual, mas “**a impessoabilidade**” era o que a

⁵¹ As obras de Buell a que recorreremos são: Buell. *Emerson*. Cambridge (Massachusetts): The Belknap Press of Harvard University Press, 2003 & Buell. *The American Transcendentalists* (“Os Transcendentalistas Norte-Americanos”). New York: The Modern Library, 2006. Buell define o Transcendentalismo como “o primeiro movimento da juventude norte-americano, o primeiro movimento de contra-cultura do país” (*The American Transcendentalists*, Introdução, *xiii*), “questionaram tudo” (Ibid, *ibidem*), foram os primeiros a transcender “o provincianismo” (local e britânico) e “abranger o pensamento alemão” e “a literatura e espiritualidade da Ásia” (Ibid, *ibidem*); “mas o mais amplamente significativo” (...) “foi o clima de experimentalismo não-dogmático” e “a pletora de iniciativas de reforma social” e no campo da “estética” (Ibid, *xviii*).

autenticava” (Buell, *Emerson*, 164; nosso grifo), uma vez que “a despersonalização era indispensável para uma espiritualidade verdadeiramente particular” (“private”; Buell, *Emerson*, 169); e é aqui que entra *The Asian Difference* (“A Diferença Asiática”), que, segundo Buell, levou ao “ecletismo religioso mais profundamente híbrido que os EUA já tinham visto” (Ibid, 170). No decorrer da *Dissertação*, especialmente, na *Conclusão* veremos a importância da impessoabilidade em *CSP*, e, na *Ciência*.

Nas palestras que Emerson dera em 1837 sobre “**Religião**”, ainda segundo Buell, ele [já] “homenageara *Confúcio*, os *Vedas*, as *Leis de Manu*, *Jesus*, *Sócrates* e *Plotino* como ‘vozes da Razão pura’” (EL 2:88-91; Buell, *Emerson*, 170). Para Lawrence Buell, “**a visão de Emerson se expandiu imensamente**” (Buell, *Emerson*, 170; nosso grifo) com a leitura de *Coleridge*, *Joseph Marie de Gérando* e *Victor Cousin*, a ponto de se tornar “**uma faca de dois gumes: infinitamente expansiva, ferozmente redutiva. Poderia ser usada para desacreditar todas as formas de religião que não as experiências de pico do indivíduo inspirado. Instituições, civilizações, épocas poderiam ser descartadas de uma só leva**” (Ibid, 171; nosso grifo) já que “**todos os fatos da história preexistem na mente como leis**” (SWRWE, *História*, SWRWE, 123; nosso grifo). Quer seja, na *Ciência*, os fatos particulares (*fenômenos*) são subsumidos pelo *universal* (lei).

Depois deste preâmbulo, seguiremos a sugestão de **Martial Guérout**,⁵² que é a de que leiamos *o próprio* poema algumas vezes para que possamos analisá-lo e interpretá-lo – mesmo sabendo de seu estatuto *icônico* e, portanto, *polissêmico*.

Após uma série de leituras podemos perceber que neste poema de 17 estrofes e 132 versos – cuja tradução, rimada e inédita, se encontra no *Anexo 1* – nos damos conta de que há um *narrador* que descreve *A Esfinge*, um *Poeta*, e o *diálogo* entre eles, em que *Homem* e *Natureza* são comparados.

⁵² Ver nota 32.

1. O Narrador descreve A Esfinge que pede que a decifrem e compara a Natureza ao Homem (Estrofes I a VIII)

I

Verso 1 The Sphinx is drowsy,

Verso 2 Her wings are furled:

Verso 3 Her ear is heavy,

Verso 4 She broods on the world.

Verso 5 “Who’ll tell me my secret,

Verso 6 The ages have kept?

Verso 7 I awaited the seer

Verso 8 While they slumbered and slept: _

A Esfinge está sonolenta,

Suas asas estão recolhidas:

Sua audição está modorrenta,

Triste, sobre o mundo, medita.

“Quem meu segredo me dirá,

O que as eras encobriram? _

Eu esperei o profeta

Enquanto eles cochilaram e dormiram: _

1.1 A Esfinge é descrita como estando **“sonolenta”** (verso 1), de **“asas recolhidas”** (verso 2), com **“a audição modorrenta”** (verso 3) e como estando **“a meditar tristemente sobre o mundo”** (verso 4).

No ensaio *Nominalist and Realist* (1844; “Nominalista e Realista”) – e temos que os ensaios de 1841 e de 1844 são também respostas, por parte de Emerson, ao *enigma* posto através dele em 1841 -, **RWE** dirá que **“nós somos criaturas anfíbias, armadas para dois elementos, tendo dois conjuntos de faculdades, a particular e a católica”** (SWRWE, 437; nosso grifo),⁵³ e que **“devemos buscar os universais”** (Ibid, *ibidem*; nossos grifos). No mais extraordinário de todos os ensaios de Emerson – que, infelizmente, não aparece nas antologias, mas que fomos buscar na RWE.org -, quer seja, *Literary Ethics* (24 de julho de 1838; “Ética Literária”), **Emerson** diz:

“O crescimento do intelecto”⁵⁴ é estritamente análogo em todos os indivíduos. É uma mais larga recepção. Homens capazes (“able men”), em geral, têm boa disposição de ânimo, e um respeito pela justiça; porque um homem capaz nada mais é do que uma organização boa, livre, vascular, para dentro da qual o espírito universal flui livremente; de tal modo que este fundo de justiça é não apenas vasto, mas infinito. Todas as pessoas, em abstrato, são justas e boas; o que as estorva, no particular é a momentânea proeminência do finito e do individual sobre a verdade geral. A condição de nossa encarnação em um eu particular, parece-me, uma tendência perpétua a preferir a lei particular, a obedecer ao impulso particular, à exclusão da lei do ser universal. O herói é grande por meio da predominância da

⁵³ Esta idéia é absolutamente schellinguiana. “Nós, seres humanos, somos também essa síntese dialética entre criatura e criação, produto e produção, *intelecto* e *intuição*, na forma de uma matéria absolutamente espiritual, que guarda em si a memória infinita de todas as produções e que, portanto, se sabe enquanto natureza infinitamente produtiva”. Márcia C. F. Gonçalves. *Schelling – Filósofo da Natureza ou Cientista da Imanência?* Em *As Filosofias de Schelling*, p. 88.

⁵⁴ Não nos esqueçamos que a idéia peirceana de que “os símbolos crescem” (*What Is A Sign?*; 1894; “O Que É Um Signo?” em EP 2, p. 10) é o eixo-central desta Dissertação de Mestrado.

natureza universal; ele tem apenas que abrir sua boca e ela fala; ele tem apenas que ser forçado a agir, e ela age” (RWE.org; nossos grifos).

Mas este é apenas parte do *enigma*. “**O segredo do mundo**”, dirá Emerson em 1860, no ensaio *Fate* (“Fado”), “**é o elo entre a pessoa e o evento. A pessoa faz o evento, e o evento a pessoa**”, mas, acrescenta, “**a cópula está escondida**”.⁵⁵ Mas vale a pena citar o trecho completo:

“O segredo do mundo é o elo entre a pessoa e o evento”.⁵⁶ “A pessoa faz o evento e o evento a pessoa. Os ‘Tempos’, ‘a Era’, o que é isso senão umas poucas pessoas profundas e algumas poucas pessoas ativas que são epítomes da era? – Goethe, Hegel, Metternich, [John] Adams, Calhoun, Guizot, Peel, Cobden, Kossuth, Rothschild, Astor, Brunel e o resto. O mesmo encaixe (“fitness”) deve ser presumido entre o homem e o tempo e o evento, como entre os sexos, ou entre uma raça de animais e a comida que comem ou as raças inferiores que ela usa. Ele acha que seu fado é-lhe estranho, porque a cópula está escondida. Mas a alma contém o evento que haverá de caber-lhe, pois um evento é apenas a atualização de seus pensamentos;⁵⁷ e o que nós pedidos em oração⁵⁸ é sempre concedido. [Por isso, diz ele no final do ensaio,] “Devemos tomar cuidado com o que pedimos”.

Começemos, então, pelo ensaio, *Nominalist and Realist* (1841; “Nominalista e Realista”). O título mostra a importância que essa “querela” ainda tinha para os intelectuais no século XIX. RWE começa concedendo que “**Eu não me canso de dizer que uma pessoa é apenas relativa**” (*contingente*, diriam os medievais; nosso grifo), e é mera “**representante da natureza**” (SWRWE, *Nominalist and Realist*, 435; nosso grifo). E, assim, o Transcendentalista de Concord urge o leitor (ouvinte): “**Vamos optar pelos universais; pelo magnetismo, não pelas agulhas. A vida humana e suas pessoas (personae) são pobres pretensões empíricas**” (Ibid, 437; nosso grifo) que “**surgem e desaparecem ante o eterno**” (Ibid, *ibidem*; nossos grifos). Cabe, aqui, um trecho da obra de Fernando Pessoa, travestido de Bernardo Soares; diz ele:

De repente, como se um destino médico me houvesse operado de uma cegueira antiga com grandes resultados súbitos, ergo a cabeça, da minha vida anônima, para o conhecimento claro de como existo. E vejo que tudo quanto tenho feito, tudo

⁵⁵ Citado por Stanley Cavell em *Emerson’s Transcendental Études*, p. 194 e ele dá como referência C 6:43.

⁵⁶ Há algo de mais *semiótico* que isto?

⁵⁷ Esta é a ‘lei do karma’ no hinduísmo; ‘karma’ vem da raiz sânscrita, ‘kr’, que significa ‘ação’.

⁵⁸ Ele poderia ter dito, ‘o que nós desejamos’.

quanto tenho pensado, tudo quanto tenho sido, é uma espécie de engano e loucura. Maravilho-me do que consegui não ver. Estranho quanto fui e que vejo que afinal não sou. Olho, como numa extensão ao sol que rompe nuvens, a minha vida passada; e noto, com um pasmo metafísico, como todos os meus gestos mais certos, as minhas idéias mais claras, e os meus prpósitos mais lógicos, não foram, afinal, mais do que bebedeira nata, loucura natural, grande desconhecimento. Nem sequer representei. Representaram-me. Fui, não o autor, mas os gestos dele”.⁵⁹

Depois **RWE** parte para defender o **Realismo dos Universais**, cuja importância é percebida na “**linguagem**” dos povos” (Ibid, 438; nosso grifo).⁶⁰ **RWE vai aos medievais buscar a noção de que “idéias gerais são essências”** (Ibid, 438)⁶¹ e isso está tão presente na realidade mesma que “o homem comum confia totalmente nessas leis (naturais)” (Ibid, *ibidem*; nossos grifos). No final do ensaio tardio, *Fate* (“Fado”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson diz o seguinte:

Por que deveríamos temer ser esmagados pelos elementos selvagens, nós que somos feitos desses mesmos elementos. Construamos à Bela Necessidade” (...) “àquela Lei que rege toda a existência, a lei que não é inteligente, mas inteligência – nem pessoal nem impessoal – que desdenha palavras e transmite conhecimento; ela dissolve as pessoas; ela vivifica a natureza; e, no entanto, convida os puros de coração a achegar-se a toda a sua onipotência” (RWE. org.; nossos grifos).

Devemos ter em mente que a educação que Emerson recebeu em Harvard foi a da **Escola do Senso Comum** (“Comon Sense”) escocês. Curiosamente, em seu artigo sobre “Emerson” para a Enciclopédia Stanford de Filosofia, **Russell B. Goodman** deixa de mencionar não apenas esta “influência” sobre RWE, como a de vários outros autores. Russell B. Goodman “esquece” inúmeros indivíduos que tiveram uma tremenda influência sobre Emerson. Entre os pensadores, fala dos **pré-socráticos** (em geral), mas não

⁵⁹ Bernardo Soares. *O Livro do Desassossego*, p. 173.

⁶⁰ Ponto este sempre enfatizado por Ivo Assad Ibrí em sala de aula, posto que “sem os universais não haveria nem pensamento nem linguagem”. Ver *The Importance of the Medievais in the Constitution of Peirce’s Semeiotic and Thought-sign Theory* (“A Importância dos Medievais na Constituição da Teoria Semiótica e de Pensamento-Signo”) em *Semiotics and Philosophy in Charles Sanders Peirce* (“Semiótica e a Filosofia de Charles Sanders Peirce”); editado por Rossella Frabrichesi and Susanna Marietti). Newcastle (Inglaterra): Cambridge Scholars Press, 2006.

⁶¹ Ver o artigo do Professor de Filosofia da The Catholic University of America e Diretor do Scotus Project, Timothy B. Noone. *Universals and Individuation* (“Universais e Individuação”) em *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

discrimina os influentes Pitágoras (580 - 490 AEC), Anaxágoras (c.499 - 428 AEC) e Heráclito (c.544 - c.475 AEC). Se fala de **Cícero** (106 - 43 AEC) e **Lucrecio** (c.99 - c.55 AEC), esqueceu Sêneca (4 AEC – 65 EC), Plutarco (c.45 - 125 EC) e pior, Montaigne (1533 - 1592). Esqueceu a Escola Escocesa do “Common Sense”, e colocou o influentíssimos Kant (1724 - 1804), Fichte (1762 –1814) e Schelling (1775 - 1854) – além de Coleridge (1772 - 1834), Wordsworth (1770 - 1850), Goethe (1749 - 1832), Friedrich von Schlegel (1772 - 1829), Schiller (1759 - 1805) e Madame de Staël (1776 - 1817) sob o título “**Tradição Kantiana e Romântica**”.

Mas Goodman também deixou de mostrar a influência que Emerson sofreu de toda a plêiade *Transcendentalista*: William Ellery Channing, Frederic Henry Hedge, George Ripley, Amos Bronson Alcott, Orestes Brownson, Christopher Pearse Cranch, Andrews Norton, Henry Ware Jr., Margaret Fuller, Thomas Wentworth Higginson, Elizabeth Palmer Peabody, Theodore Parker, Charles Lane, John Sullivan Dwight, Ellen Sturgis Hooper e Jones Very.

Por fim, esqueceu sua mãe, **Ruth Haskins** (1768 - 1853) -, leitora de **Fénelon** (1651 - 1715; Richardson, Jr., 21) -, e, especialmente de sua **tia Mary Emerson** (1774 - 1863), “o Jacob Boehme da América” (talvez a maior influência de sua vida intelectual), de seu colega de Harvard, **Sampson Reed**; é imperdoável. Mas, como o falecido Paulo Francis costumava dizer: “Não tanto o que se publica (ou diz), mas o que se deixa de publicar (ou dizer)”.

Sobre sua **tia Mary Emerson**, além dum extraordinário *sensu de humor* – algo raro na *Academia* -, ela era uma “autodidata omnívora” (Buell, *Emerson*, 18), que “lera Platão, Plotino, Marco Aurélio, Boehme, Spinoza, Rousseau, Stewart, William Law, Goethe, Wollstonecraft, Coleridge, Cousin, Herder, Locke, Mme. de Staël, Channing, Mackintosh, Byron e Eichhorn” (Richardson Jr., 24), que conhecia Homero e Juvenal (Buell, *Emerson*, 19), o *hinduísmo* (Phyllis Cole in *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*, 43), Shakespeare, Milton, (Phyllis Cole in *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*, 42), Berkeley; defendia um idealismo além da Escola Escocesa do Senso Comum (ensinada em Harvard; Phyllis Cole in *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*, 43), e “nos idos de 1820 já se dera conta da vocação do poeta como profeta de Wordsworth e, com Madame de Staël, já abraçara ‘com entusiasmo’ a idéia de

um ‘Deus interior’” (Phyllis Cole in *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*, 42).

Quanto a ***Sampson Reed***, sua *Oration on Genius* (“Discurso sobre o Gênio”), proferido por Reed em Harvard (agosto 1821), um “discurso apaixonado” e “cheio de convicção” no qual “os gênios” seriam “os meios pelos quais as verdades gerais são reveladas para o resto das pessoas” (Richardson Jr., 17), “[A]nos depois Emerson ainda menciona o fato à sua amiga” - a *Transcendentalista* e editora do *The Dial*, o veículo do movimento -, “Margaret Fuller a tremenda impressão que esse discurso lhe causara” – como sendo “seu primeiro – e ainda válido – exemplo do verdadeiro gênio ou força original” (Richardson Jr., 16). Para ***Sampson Reed***, “quando o poder da verdade divina começa a dispersar a escuridão, a primeira coisa que vemos são os **gênios, aqueles que têm uma sólida compreensão e um profundo conhecimento**” (nosso grifo). E ele menciona Lutero, Shakespeare, Milton e Newton, pois ele acreditava que “não é difícil de perceber que o dedo da morte está sobre a igreja” e que deveríamos, portanto, buscar um conhecimento “genuíno”, um que “o espírito e a natureza estivessem em uníssono”, e, para ele, “a hora é agora,” em que “**a ciência** está cheia de vida e **a natureza** cheia de Deus” (Richardson Jr., 17; nossos grifos). Aproximava-se o advento da geração de Peirce e da *Lawrence Scientific School*, que terá uma importância capital para o **Pragmatismo** -, quer seja, a **Escola Escocesa da Filosofia do “Common Sense”** – especialmente na vertente de **Dugald Stewart** - que “era o modo de pensamento prevalente em Harvard”, à época de Emerson (Richardson Jr., 29). O livro de **Dugald Stewart** adotado por **Everett**⁶² – que, “para Emerson era mais do que o primeiro herói intelectual; ele foi, por certo tempo, seu ídolo” (Richardson Jr., 13; ver *JMN* 1:12-13) - era ***Dissertation: Progress of Metaphysical, Ethica, and Political Philosophy*** (1821; “Dissertação: o Progresso da Metafísica, da Ética, e da Filosofia Política”) que, “para Emerson, serviu como mapa das idéias modernas”, algumas das quais ele reteve a vida toda” (Richardson Jr., 29).

⁶² Everett tinha estudado em Göttingen e retornava a Harvard como professor de literatura grega. Em Göttingen ele conhecera os mais recentes críticos e exegetas bíblicos, como J. G. Eichhorn (fundador do ‘higher criticism’ bíblico) e Christian Gottlob Heyne, para quem “todas as religiões, incluindo o judaísmo e o cristianismo, começam com uma filosofia expressa mitologicamente,” i.e., ele [Everett] levou “para a Nova Inglaterra a visão moderna da história das religiões, de que a mitologia precede a teologia” (Richardson Jr., 13). Para conhecer o alcance das fontes de Everett, ver *Synopsis of a Course of Lectures on the History of Greek Literature* (“Sinopse para um Curso de Conferências sobre a História da Literatura Grega”), Houghton Library manuscript. (Richardson Jr., 586n5). Curiosamente, William, o irmão mais velho de Emerson, teve a oportunidade de estudar teologia em Göttingen em dezembro de 1823. Voltou totalmente arrasado e sem fé e acabou juiz em Nova Iorque (Richardson Jr., 35).

Que idéias eram estas? **Stewart** “rejeitava a divisão tripartite do conhecimento de **Bacon** [1561-1626; dividida em História (baseada na memória), Filosofia (baseada na razão), e Poesia (baseada na imaginação] e a taxonomia de **Locke** [1632-1704; que dividiu o conhecimento em *Física* (ou Filosofia Natural), *Ética* (ou Filosofia Moral), e *Lógica*, incluindo a Retórica] e defendeu este [Locke] da “má-compreensão e simplificação” por parte de seus seguidores [Gassendi (1592-1655), Condillac (1715-80) e Diderot (1713-84)] pois, para ele, o próprio **Locke** “acreditava que nosso conhecimento derivava tanto da sensação *quanto da* reflexão” (e não apenas da sensação; Richardson Jr., 30; grifo de Stewart).

Ao invés, **Stewart** “propunha duas divisões principais: mente e matéria” (Richardson Jr., 30) e asseverava que “grande parte do pensamento moderno se dedica a saber se a mente humana possuía idéias inatas e se a mente é essencialmente ativa ou passiva” (Ibid, *ibidem*). Portanto, para Richardson Jr., “**o inimigo real para Stewart não era Locke, mas David Hume**” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo) que, segundo Stewart, dividia “todos os objetos do conhecimento em duas classes, impressões e idéias” (Ibid, 31). “As impressões” seriam “impressões sensoriais” e “as idéias” seriam “cópias das impressões” (Ibid, *ibidem*). “Hume, portanto, duvidava” não apenas “da existência de tal coisa como a mente” -, de um “Eu pensante que Descartes disse não poder ser posto em dúvida”, uma vez que, para ele, “a mente para ele era algo imaginário” (Ibid, *ibidem*) – assim como “negava a existência da causa e efeito” – tornados meros “antecedentes e consequentes” ou “seqüências” – resultando em um “ceticismo radical” (Ibid, *ibidem*).

Diz Richardson Jr.: “A partir do exemplo de Stewart, **Emerson iria se opor a Hume durante anos. Em grande medida, a vida e a obra de Emerson** – de fato, o transcendentalismo em si – **constituem uma refutação de Hume.** É, portanto, importante reconhecer quão completamente Emerson e seus contemporâneos enfrentaram e reconheceram o potencial para **o niilismo em Hume.** “**Toda a Escola Escocesa da Filosofia do ‘Common Sense’**”, para Richardson Jr., “**representava uma resposta a Hume**” (Ibid, *ibidem*; nossos grifos), uma vez que todos os seus representantes acreditavam “na universalidade das percepções morais como sendo parte da constituição humana” (Ibid, *ibidem*).

Cabe aqui discriminar que, o que **Thomas Reid** (1710-96) chamou de “**Common Sense**”, **Stewart** chamou de “as leis fundamentais da crença humana”,⁶³ ou “os elementos primários da razão humana”. Para ele, “o que vem em primeiro lugar é a **consciência** (nosso grifo),⁶⁴ que nos assegura que existimos. Depois vem a memória.⁶⁵ As leis fundamentais da crença humana seguem-se. Primeiro, eu existo. Segundo, eu sou a mesma pessoa hoje que fui ontem. Terceiro, o mundo material tem uma existência independente da mente.⁶⁶ Quarto, “as leis gerais da natureza continuarão no futuro a operar uniformemente, como no passado”.⁶⁷

Entretanto, “[P]ara Emerson”, segundo Richardson Jr., “o ‘**Common Sense**’ **escocês** tinha limitações. Como sistema não deixava espaço para a imaginação, a arte ou a literatura. Era exclusivamente moral” (Richardson Jr., 33).

E mais, RWE volta à idéia – em suas três primeiras obras-primas (1836, 37, 38): “**Fico extremamente espantado na literatura pela aparência de que uma mesma pessoa escreveu todos os livros**” [nosso grifo; Ibid, 439; eis o *Uno* de Plotino (204-270)⁶⁸ ou o *Absoluto* de Schelling (1775-1854)]. Por isso, diz RWE, “**não é Proclo [que leio], mas um fragmento da natureza e do fado que exploro. É um prazer ver o autor do autor do que o próprio**” (Ibid, 439; nossos grifos) e confessa que foi isso que sentiu quando foi ouvir o “**Messias**” de **Handel** (1685-1759; Ibid, 440).

A idéia tão cara ao **Schelling** (1775-1854) da “**Filosofia da Arte**” (1803), a de tanto a *Natureza* quanto a *Obra de Arte do Gênio* são “manifestações do Infinito no finito”

⁶³ Para a importância da “crença” na gênese do Pragmatismo -, através do filósofo escocês, Alexander Bain (1818-1903) -, ver o artigo de Russel B. Goodman *Two Genealogies of Action in Pragmatism* (“Duas Genealogias da Ação no Pragmatismo”) na Revista COGNITIO, Volume 8, Número 2 (Dez. 2007), pp. 213-222).

⁶⁴ Peirce: “O presente é o que é” (...) “e não pode ser *abstraido*”. (...) “Imagine, se quiser, uma consciência na qual não há comparação, nenhuma relação, nenhuma reconhecida multiplicidade”. (...) “A qualidade de sentimento é a verdadeira representante psíquica da primeira categoria do imediato como tal em sua imediatez, do presente em sua direta presentidade positiva”. *The Essential Peirce*. Volume 2, *On Phenomenology* (“Sobre Fenomenologia”), p. 150.

⁶⁵ Ver a exposição que Ibri faz do “ego como *resultado cognitivo do viver*” (memória) em *Kósmos Noétos*, pp. 8-9.

⁶⁶ Veja a importância que isto teve para o Pragmatismo. “Os objetos reais são *alter* e assim permanecem independentes do pensamento que os representa”. Ivo Assad Ibri. *Kósmos Noétos*, p. 26.

⁶⁷ “A generalidade requerida pela concepção de realidade leva a duas questões, uma delas crucial na Filosofia de Peirce. A primeira atina com as relações entre realidade e existência. A segunda, implícita no que foi anterior e imediatamente exposto, refere-se à possibilidade ontológica de uma generalidade” [lei]. Ivo Assad Ibri. *Kósmos Noétos*, p. 30.

⁶⁸ “Uma presença que é superior a qualquer raciocínio”. Plotino. *Tratado das Enéadas*. São Paulo: Polar, 2002. (*Sobre o Bem ou o Uno*, p. 127; 9ª Enéada na ordem cronológica e Enéada VI 9 na ordem estabelecida por Porfírio).

e, a idéia cara a Peirce -, a de que “o *Terceiro* (conceito) não consegue subsumir (dar conta de) a riqueza do *Primeiro* manifestado no *Segundo* (Existência)”,⁶⁹ já está presente em RWE: “**A Natureza ressent-se da generalização e insulta o filósofo a cada momento com um milhão de viçosos particulares**” (SWRWE, *Nominalist and Realist*, 441).⁷⁰ Isto foi sempre enfatizado por Ibri em sala de aula e em seus artigos.⁷¹

E, depois, RWE vai explicar – que é o outro *leitmotiv* de sua fase desta **Segunda Série de Ensaio** (1844) – que nós seríamos capazes de perceber que “**cada pessoa é um canal através do qual o céu flui**” (SWRWE, *Nominalist and Realist*, 444). “**Se não fôssemos mantidos entre superfícies**”⁷² – voltaremos a esse conceito no final deste poema, quando tratarmos de sua “epistemologia de estados de espírito” (Cavell) e dos “Senhores da Vida” do fabuloso ensaio *Experience* (“Experiência”) -, “**tudo seria amplo e universal**” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo).⁷³ Precisamos entender isto em *chave* peirceana: “**o ego é ignorância e erro**” (nosso grifo).⁷⁴

RWE retorna constantemente à idéia – cara a Schelling (1770-1854) e aos românticos alemães e ingleses⁷⁵ - de que “**nada está morto [na Natureza]**”⁷⁶ (lembra Mestre Eckhart (c.1260-c.1328) afirmando sem cessar que “**Deus não criou o**

⁶⁹ Ver a conclusão (p. 257) do artigo de Ivo Assad Ibri. *Pragmatismo e Realismo: a Semiótica como Transgressão da Linguagem*. Revista COGNITIO. Volume 7 – Número 2. São Paulo: EDUC, Dez. 2006 (pp. 247-260), sobre “o repouso do guerreiro”.

⁷⁰ “A natureza é o *topos* da unidade originária desses momentos que se tornam opostos com a reflexão. Segundo as palavras de Schelling: na reflexão, o ser humano separa ‘aquilo que a natureza unificou para sempre’”. Márcia C. F. Gonçalves. *Schelling – Filósofo da Natureza ou Cientista da Imanência? As Filosofias de Schelling*, p. 78. Sobre a classificação, ouçamos o heterônimo pessoano, Bernardo Soares: “Os classificadores de coisas, que são aqueles homens de ciência cuja ciência é só classificar, ignoram, em geral, que o classificável é infinito e, portanto, se não pode classificar. Mas o em que vai meu pasmo é que ignorem a existência de classificáveis incógnitos, coisas da alma e da consciência que estão nos interstícios do conhecimento” em *O Livro do Desassossego*, p. 97. Chegaremos lá...

⁷¹ Ver, por exemplo, Ivo Assad Ibri. *Ser e Aparecer na Filosofia de Peirce: O Estatuto da Fenomenologia*, em COGNITIO II. São Paulo: EDUC & Angra, Nov. 2001.

⁷² “Sinto que nós, habitantes da Nova Inglaterra, vivemos esta vida medíocre porque nossa visão não penetra a superfície das coisas. Pensamos que é o que aparenta ser” - Henry David Thoreau. *Walden; ou, A Vida nos Bosques*, p. 97.

⁷³ Difícil não pensarmos no poeta “pré-romântico” inglês, William Blake (1757-1827): “Se as ‘portas da percepção’ fossem purificadas, tudo apareceria ao homem como é: infinito”. *The Complete Poetry and Prose of William Blake, The Marriage of Heaven and Hell* (“O Casamento do Céu e do Inferno”), p. 39. Aldous Huxley (1896-1963) utilizou-se da idéia para descrever suas experiências com a mesalina “para a expansão da consciência”, “As Portas da Percepção” (1954).

⁷⁴ Ver “O Pragmatismo e o *Self Secreto*” de Karen Hanson na Revista COGNITIO II (Nov. 2001).

⁷⁵ Ver Russell B. Goodman. *American Philosophy and the Romantic Tradition* (“A Filosofia Norte-Americana e a Tradição Romântica”). Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

mundo outrora e deixou-o; não;⁷⁷ Ele está criando o Mundo neste preciso instante⁷⁸

(e a idéia do **instante**,⁷⁹ tão importante para Kierkegaard (1813-1855),⁸⁰ por exemplo, é, como veremos, um das chaves (senão a única) do *Enigma d'A Esfinge*. Por isso, não é de espantar que ele faça nova referência – indireta! – à *Esfinge* na seguinte frase: “[E]m todo o universo há apenas uma coisa, esta dupla-face, criador–criatura, mente-matéria” (SWRWE, *Nominalist and Realist*, 446; nosso grifo),⁸¹ embora Emerson insista, novamente, que não percebemos isto por causa dos “estados de espírito” (“moods”; os “Senhores da Vida”) – que não apenas “[M]e fazem crer que eu estava certo, mas eu não estava” (Ibid, 447), mas pior, **“me tornam sempre insincero, uma vez que há sempre outros estados de ânimo”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo). Teremos oportunidade de volver a esta “epistemologia” extremamente perturbadora mais adiante.⁸²

⁷⁶ Ver Nikolai Hartmann, *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Capítulo 4, A Filosofia dos Românticos, pp. 189-283, especialmente sobre “O Precursor do Romantismo [Alemão]”, Franz Hemsterhuis, para quem “O universo é um ser vivo e a sua vida é anímica”, p. 195.

⁷⁷ Para a compreensão da “História do desenvolvimento da Essência Primordial” (p. 216), i.e., como a Divindade se manifesta em “As Idades do Mundo” (Schelling, c. 1815) -, em que demonstra que, paradoxalmente, “não há diferença qualitativa entre passado, presente e futuro”, [pois], “o que se fará e o que se fez são idênticos com o que faz agora” (p. 221), ver Fernando Rey Puente. *Tempo e História em Schelling. As Filosofias de Schelling*. pp. 213-237.

⁷⁸ Eckhart: “Já tenho dito que Deus cria todo este mundo, plena e inteiramente, agora, neste instante”. Mestre Eckhart. *Sermões Alemães*. Volume 1. Petrópolis: Vozes, 2006. (p. 190). A obra de Matthew Fox. *Breakthrough: Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation* (“Novo Paradigma: A Criação Espiritual de Mestre Eckhart em Nova Tradução”). Garden City (NY): Doubleday, 1980 - é precisamente sobre esta noção eckhartiana de que “Deus continua criando o mundo continuamente”. Ver a noção de “criação como *ebulitio*” – “Todas as coisas são Deus super-fervido (‘over-boiled’)” – eckhartiana no capítulo *The Metaphysics of Flow* (“A Metafísica do Fluxo”), por seu maior intérprete, Bernard McGinn. *The Mystical Thought of Meister Eckhart. – The Man From Whom God Hid Nothing* (“O Pensamento Místico de Mestre Eckhart – O Homem de Quem Deus Nada Escondeu”). New York: Herder & Herder, 2001 (The Edward Cadbury Lectures: 2000-2001).

⁷⁹ “Os homens consideram a verdade como algo remoto, nas imediações do sistema solar, atrás da mais longínqua estrela, anterior a Adão e posterior ao derradeiro homem. De fato há na eternidade algo de verdadeiro e sublime, porém *todos esses tempos, lugares e ocasiões estão aqui e agora. O próprio Deus culmina no momento presente, e não se tornará mais divino no decorrer das idades*. E somos capacitados para apreender tudo o que é sublime e nobre, unicamente pela perpétua instilação e encharcamento na realidade que nos rodeia”. Henry David Thoreau. *Walden; ou, A Vida nos Bosques*, p. 97.

⁸⁰ France Farago. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis: Vozes, 2005 (p. 152). Comparar com vivência de *Primeiridade* em Peirce, em Ivo Assad Ibri. *Ser e Aparecer na Filosofia de Peirce: o Estatuto da Fenomenologia* na Revista COGNITIO II (Nov. 2001), p. 71 & *Kosmos Noetos*, p. 10 e 11.

⁸¹ No ensaio tardio, *Fate* (“Fado”), Emerson irá dizer que “[O] homem é um antagonismo tremendo, uma arrastar dentro de si os pólos do Universo”. Emerson. *Fate* (“Fado”) em, *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), RWE. org.

⁸² E, como sempre, Emerson termina com duas frases igualmente chocantes (mas verdadeiras; é a marca do “sábio”): (1) “Quão sinceros e confidenciais podemos ser, dizendo tudo que está na mente; e ainda assim, sair - de uma terapia, por exemplo – sentindo que tudo ainda está por dizer, pela incapacidade das partes em conhecer um ao outro, embora usem as mesmas palavras!” (SWRWE, *Nominalist and Realist*, 447). O problema, naturalmente, vai ser exposto com uma clareza excepcional por Stanley Cavell, ao mostrar a raiz de “Diction” e “Condition”, quer seja, como a nossa “dicção” (linguagem, i.e., pensamento) está “com-diccionada”. Ver Stanley

Retornando à primeira estrofe do poema de Emerson, diríamos que “**estar sonolento**” é o estado em que se encontra o indivíduo que ainda não despertou para a busca filosófica,⁸³ que Peirce descreve como “**aquela faculdade rara de olhar para fora de seus próprios olhos e ver aquilo que o olha fixamente na cara**” [*The Basis of Pragmaticism in Phaneroscopy* (1905; “As Bases do Pragmaticismo na Faneroscopia” no *EP 2*, p. 363; também em MS 908 e CP 1.317-21)⁸⁴ e, a partir dos fenômenos (a multiplicidade), chegar à unidade dos conceitos (universal).⁸⁵ Ou, pior, ser unilateral, optar ora pelo *Racionalismo* ou pelo *Empirismo*...; ou, renunciar à filosofia, optando por um sofismar cético ou niilista...

Sobre “o estado em que se encontra o indivíduo que ainda não despertou para a busca filosófica”, diz **Nikolai Hartmann**, referindo-se a **Fichte** (1762-1814): “Partindo deste modo de demonstração [“o primeiro princípio (...) não pode ser ele mesmo deduzido (...) tem que ser imediatamente apreendido por intuição intelectual”], explica-se o método fichteano, aparentemente paradoxal, e voltar diretamente para a auto-atividade do leitor ou ouvinte e exigir dele que cumpra conscientemente em primeiro lugar o ato da autoconsciência. Pois é evidente que só na auto-atividade da consciência pode dar-se conta do seu caráter de ação produtora”.⁸⁶

Quanto a **Fichte** – cuja influência sobre Emerson e Peirce ainda não foi devidamente aquilatada⁸⁷ –, suas idéias chegaram a Emerson através de seu amigo, o historiador e ensaísta escocês, **Thomas Carlyle** – via *The State of German Literature* (“O

Cavell. *Emerson's Transcendental Études*, pp. 70-72, em que discorre sobre “Kant, Coleridge e Emerson”. E, (2), ainda Emerson: “Eu falei ontem com um par de filósofos; eu fiz o possível para mostrar a meus bons homens que eu gostava de tudo em turnos (“by turns”) e nada por muito tempo; que eu amava o centro, mas tinha um fraco por superfícies; que eu amava as pessoas, se as pessoas me parecessem camundongos e ratos; que eu reverenciava os santos, mas acordava feliz [por saber que] o velho mundo pagão lutou até o fim e caiu de pé” (SWRWE, *Nominalist and Realist*, 448).

⁸³

⁸⁴ “Nenhum método nem disciplina suplanta a necessidade de permanecer sempre alerta. O que é o curso da história, a filosofia, ou a poesia, por mais selecionada que seja, ou a melhor sociedade, ou a mais admirável rotina de vida, em comparação com a disciplina de olhar incessantemente o que existe para ser visto. Leitor, mero estudioso, observador, o que se há de ser? Lede vosso destino, vede o que está à vossa frente e marchai para o futuro”. Henry David Thoreau. *Walden; ou, A Vida nos Bosques*, p. 111 (nossos grifos).

⁸⁵ “O pensamento é o espelho do ser, a lei de que o fim do ser é a mais alta realidade é a personificação viva da idéia de evolução gera” [CP 1.487], e, “o único fim da ciência é aprender a lição que o universo tem para lhe ensinar” [CP 5.589] em Ivo Assad Ibri. *Kósmos Noétos*, p. 124.

⁸⁶ Nikolai Hartmann. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d (1960), p. 64.

⁸⁷ Ver palestra de Ivo Assad Ibri no 10º Encontro Internacional do Pragmatismo (Nov. 2007).

Estado da Literatura Alemã;" 1827), *Signs of the Times* ("Sinais dos Tempos;" 1831) e *Characteristics* ("Características;" 1831), que "denunciam o materialismo, a era mecanicista do utilitarismo e clamam por uma nova era da mente" (Richardson Jr., 146). Richardson Jr. acredita que o primeiro destes livros do "profeta escocês" foi "o 'chamado-para-a-luta' do Transcendentalismo" (Ibid, *ibidem*). E a divisa era o dito de **Fichte**: "**Há uma Idéia Divina que permeia o universo visível; de que o universo visível não é senão um símbolo e uma manifestação sensível**" (Ibid, *ibidem*; nosso grifo).

Mas já em seu primeiro livro, *Nature* ("A Natureza;" 1836), Emerson "se afasta da conclusão solipsística de Fichte" (Richardson Jr., 231). Com aquela dose de realismo que vai caracterizar o idealismo-objetivo de Peirce, Emerson acha que "qualquer desconfiança da permanência das leis [por exemplo, da gravidade] paralisariam as faculdades do homem" (Ibid, *ibidem*). **Margaret Fuller** (1810-50), quando conheceu Emerson (1836), estava lendo **Fichte** (Richardson Jr., 238). **George Ripley** (1802-80) também o tinha lido (Richardson Jr., 247). Quando, em 1848, Emerson começou o seu projeto de escrever uma *Natural History of the Intellect* ("História Natural do Intelecto;" nunca completado), ele estava convicto de que "**Kant, Fichte e Schelling haviam tentado descrever a mente em livros a serem lidos por outros filósofos, mas que lhe cabia fazer algo semelhante em uma linguagem acessível às pessoas comuns**" (nossos grifos). Assim, diz ele: "**Este é meu desígnio, fazer esboços das leis do intelecto**" (nosso grifo). Estamos em pleno território abduativo (peirceano). Segundo Richardson Jr. (p. 450) "**ele estava convencido de que havia uma correspondência ponto-a-ponto entre o mundo da mente e o mundo da natureza**" (nosso grifo). Compare-se com o que dizem os editores críticos do *Peirce Edition Project*:

"Esta Idéia da mente refletir ou espelhar o cosmos é um dos principais princípios da filosofia de Peirce".⁸⁸

Esta idéia, como teremos oportunidade de ver, não é de **Schelling** (1775-1854), mas de **Swedenborg** (1688-1772), um dos seis "**Homens Representativos da**

⁸⁸ Ver, por exemplo, MS 900, "A Lógica da Matemática", onde Peirce diz: "Sob a Terceira cláusula, temos, como dedução do princípio que o pensamento é o espelho do ser, a lei que o fim do ser e mais alta realidade é a **impessoação** ("impersonation") viva da idéia que a evolução gera". EP 2, "Nota 5 sobre a *Pearson's Grammar of Science*", p. 510 (1901; "A Gramática da Ciência de Pearson").

Humanidade” (1850) para RWE. De qualquer maneira, Hugo Uchoa, em *O Dilema de Schelling*, em *As Filosofias de Schelling*, p. 102, vai tocar precisamente neste tema do nascimento da reflexão filosófica: **“Como é possível um mundo fora de nós, uma natureza e uma experiência dela; tal pergunta devemos à filosofia, ou melhor, com essa pergunta surge a filosofia”** (nosso grifo). Na mesma obra, Luis Fernando Cardona Suárez, em seu artigo “Teodicéia e o Sentido da Criação na Metafísica Schellinguiana de 1809”, diz: “Como diria Heidegger, Schelling compreendeu muito bem que **o perguntar radical é a autêntica devoção do pensar**” (p. 156; nossos grifos).

E A *Esfinge* faz a primeira grande pergunta do texto: **“quem decifrará o segredo que as eras encobriram”** (versos 5 e 6) – é o chamado à *vida autêntica* [de Sócrates (469-369 AEC) a Heidegger (1889-1976)⁸⁹]; e declara que **“espera o profeta** [ou sábio; (verso 7) (que o decifrará)]⁹⁰ e diz que **“eles cochilam e dormem”** (verso 8). Quanto a Sócrates, devemos dizer – com Reali & Antiseri – que “[O]s Naturalistas procuraram responder à seguinte questão: ‘O que é a natureza ou a realidade última das coisas?’ [Cosmologia]; Sócrates, ao contrário, procura responder à questão: ‘O que é a natureza ou realidade última do homem?’ [Epistemologia ou Gnosiologia]; ou seja: ‘O que é a essência do homem?. A resposta é, finalmente, precisa e inequívoca: *o homem é a sua alma*, enquanto é precisamente sua alma que o distingue especificamente de qualquer outra coisa. E por ‘alma’ Sócrates entende a nossa razão e a sede de nossa atividade pensante e eticamente operante. Em poucas palavras: para Sócrates a alma é o eu consciente, ou seja, *a consciência e a personalidade intelectual e moral*. Conseqüentemente, com essa descoberta, como foi justamente salientado, Sócrates criou a tradição moral e intelectual sobre a qual a Europa espiritualmente se construiu”⁹¹ Quanto a Heidegger, devemos dizer – com Rali & Antiseri - que

⁸⁹ Reali & Antiseri. *História da Filosofia. Volume 6*. São Paulo: Paulus, 2006 (p. 206).

⁹⁰ “Existe um vínculo misterioso entre o interior e o exterior; não se pode procurar um sem encontrar o outro e quem arrancar ao rosto o véu misterioso da Natureza encontra-se de cara a cara com o seu ser próprio e verdadeiro” (...) “Todo o conhecer é regresso a si mesmo, por mais longe que se possa ir. O verdadeiro é a unidade da alma e do mundo. ‘O que é Natureza? Um índice enciclopédico, sistemático ou um plano do nosso espírito’”. Nikolai Hartmann. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. *Novalis*, p. 223 (nosso grifo).

⁹¹ [Reali & Antiseri. *História da Filosofia. Volume 1*. São Paulo: Paulus, 2003 (p. 94-95)].

“[O] Ser-aí é e tem de ser; isto é, o homem se encontra sempre em uma situação e enfrenta essa situação graças a seu projetar. Mas, quando volta seus ‘cuidados’ para o plano ‘ôntico’ ou ‘existentivo’, isto é, ao plano dos *entes* em sua factualidade, o homem permanece na *existência inautêntica*. Nesta, o homem manipula as coisas, utiliza-as e estabelece relações sociais com os outros homens. Todos esses projetos, porém, em uma espécie de vertigem, atiram o homem para o nível dos *fatos*. A utilização das coisas se transforma em fim em si mesma. A linguagem se transforma então no *palavrório* da existência anônima subjacente ao axioma ‘as coisas são assim porque assim se diz’. Essa existência anônima procura encher o vazio que a caracteriza, recorrendo continuamente ao novo; ela se afoga na *curiosidade*. E, por fim, além do palavrório e da curiosidade, a terceira característica da existência inautêntica é o equívoco: a individualidade das situações, em uma existência devorada pelo palavrório e pela curiosidade, desvanece na neblina do equívoco. A existência inautêntica é existência anônima: é a existência do ‘se diz’ e do ‘se faz’”.

De qualquer maneira, que a maioria das pessoas está adormecida – ou pior, “sonhando acordadas” - só o poderá perceber quem não esteja dormindo, naturalmente.⁹² Isto nos levaria a encurtar a exposição, a ir direto ao centro, o que não convém, aqui.⁹³ Façamos o percurso maior. Ao invés do raio (o “vajra” budista),⁹⁴ a espiral...

No ensaio *Napoleon; or, the Man of the World* [1850; “Napoleão; ou, o Homem do Mundo”, que faz parte da obra emersoniana, *Representative Men* (“Homens Representativos da Humanidade”)], Emerson diz que o imperador francês – há um quadro belíssimo dele na frente d’*A Esfinge*, quando de sua jornada ao Egito - “não suportava ouvir falar do “materialismo”. Numa bela noite, a bordo (sobre o Nilo), a meio a uma algaravia sobre materialismo, Bonaparte apontou para as estrelas e disse, **“Vocês podem**

⁹² Henry David Thoreau: “Milhões estão despertos para o trabalho físico, mas apenas um em cada milhão está suficientemente desperto para o efetivo exercício intelectual, e apenas um em cada cem milhões para a vida poética ou divina. *Estar acordado é estar vivo. Até agora nunca encontrei um homem inteiramente acordado. Como poderia encará-lo?*” (nosso grifo; Thoreau. *Walden; ou, A Vida nos Bosques*, p. 91).

⁹³ Referimo-nos, exemplarmente, ao “quarto estado de consciência” (“Turya”) da filosofia Vedanta, que está além do (1º) estado de sono profundo; (2º) do estado de sonhos (enquanto dorme); e, (3º) do estado de vigília – que é o da “representação”, para falar schopenhauerianamente.

⁹⁴ “Raio” em sentido duplo: (1º) “Raio” (ilumina-dor) no sentido Budista (“Mahayama”), da “paisagem” que se descortina ante esse “olhar” (holodiagramático) lá do “pico”, de que a experiência mosaica, no médio-oriente, é exemplar. Há duas grandes vias dentro do budismo chinês. A Escola do Norte, prega o “caminho longo”; a Escola do Sul, de Hui Neng (638-713), prega “a via curta” (頓教). Ver D. T. Suzuki. *Essays in Zen Buddhism*. York Beach (USA): Samuel Weiser, Inc., 1985. (Volume 1, pp. 163-228). É o que os jainistas querem dizer com o tema do “Barqueiro” (“Thirthankara”), como Mahavira (599-527 AEC), que o levam da “margem do tempo” para “a outra margem” – na eternidade, no centro do círculo. (2º) “Raio” em sentido peirceano, *Terceiro*, que une (medeia) entre o *Primeiro* (“centro”; “Consciência”) e o *Segundo* (“ponto na circunferência”; “Existência”). Afinal, é o “Raio” que une o “ponto” na circunferência (o *haecitas* scotusiano) ao “ponto” no centro do círculo (*Uno* plotiniano).

falar o quanto quiserem, senhores, mas quem fez tudo isso?”⁹⁵ Este “conhecimento colateral” agrega-se agapicamente ao de outros indivíduos profundos, que também olharam para o céu com assombro: **Pascal** (1623-62; pensamento 206),⁹⁶ **Kant** (1724-1804; *Crítica da Razão Prática*, 5:161, 33-36) e **Van Gogh** (1853-90; ver “Noite Estrelada”; 1889). Estes são três dos grandes “profetas” para a humanidade, indubitavelmente...

Vejamos o que nos reserva a segunda estrofe do poema de Emerson...

II

Verso 9 “**The fate of the man-child,**
Verso 10 The meaning of man;
Verso 11 Known fruit of the unknown;
Verso 12 Daedalian plan;
Verso 13 Out of sleeping a waking,
Verso 14 Out of waking a sleep;
Verso 15 Life death overtaking;
Verso 16 Deep underneath deep?

“O destino do homem-criança,
O significado do ser humano;
Conhecido fruto do desconhecido;
Plano dedaliano;
Do sono ao despertar,
Do despertar ao sono profundo;
A vida à morte a ultrapassar;
Fundo sob fundo?

1.3 A Esfinge passa, então, a descrever os *segredos* – referentes ao *Homem* – que se devem decifrar: **“o fado do homem-criança”** (verso 9), **“o significado do homem”** (verso 10) e começa a descrever o *Homem* como **“conhecido fruto do desconhecido”** (verso 11), **“plano dedaliano”** -, referindo ao mito de Dédalo⁹⁷ - como um ente que **“acorda e dorme”** (versos 13 e 14),⁹⁸ que **“vive e morre”** (verso 15)⁹⁹ e que é um mistério profundo, pois é um **“fundo debaixo de um fundo”** (verso 16; nosso grifo).¹⁰⁰

⁹⁵ No ensaio tardio, *Worship* (“Adoração”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson diz “Apenas aquilo que temos dentro, podemos ver lá fora. Se não encontramos nenhuns deuses, é porque não aportamos (“harbor”) nenhum. Se há grandeza em você, você encontrará grandeza em porteiros e garis. Ele apenas é por direito imortal, para quem todas as coisas são imortais” (RWE.org; nossos grifos).

⁹⁶ Pascal. Série *Os Pensadores*. São Paulo: Victor Civita, 1984 (p. 91). Ver também Luiz Felipe Pondé. *Conhecimento na Desgraça – Ensaio de Epistemologia Pascaliana*. São Paulo: EDUSP, 2004.

⁹⁷ *Dédalo* é – segundo Homero (c.850 AEC) – o ‘artífice ardiloso’ [o Demiurgo?], que projetou (e construiu) o “labirinto” [mundo?] onde colocou o *Minotauro* [a Natureza?] de onde *Ariadne* [a Alma?] tenta sair com a ajuda de um fio [método?], mas de onde só logrará sair, de fato, com a *ação* de *Teseu* [‘thesmos’, instituição].

⁹⁸ “Ora as costas deste homem dormem. Todo ele, que caminha adiante de mim com passada igual à minha, dorme. Vai inconsciente. Vive inconsciente. Dorme, porque todos dormimos. Toda vida é um sonho. Ninguém sabe o que faz, ninguém sabe o que quer, ninguém sabe o que sabe. Dormimos a vida, eternas crianças do Destino. Por isto sinto, se penso com esta sensação, uma ternura informe e imensa por toda a humanidade infantil, por toda via social dormente, por todos, por tudo”. *Bernardo Soares*, o heterônimo pessoano. *O Livro do Desassossego*, p. 50.

Vale notar que, quando **RWE** publicou este poema – em **1841** – ele já deixara a sua *primeira fase* (David Jacobson; “o método do homem” em *Emerson’s Pragmatic Vision – The Dance of the Eye*, 1993, *Introdução*, 5), de que a palestra-livro *The American Scholar* (1837; “O Intelectual Norte-Americano”) é emblemático, pois nela, a idéia central é que “**o principal empreendimento do mundo, em termos de esplendor e amplitude, é a educação de uma pessoa**” (SWRWE, *The American Scholar*, 59; ênfase acrescentada). Em um de seus últimos ensaios, *Power* (“Poder”), Emerson ainda confirmará isto, mas em outro nível: “Uma pessoa cultivada, sábia para saber e corajosa para realizar, é o fim para o qual a natureza obra, e a educação da vontade está no florescimento e resultado de toda esta geologia e astronomia”. Emerson. *Power* em *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), RWE.org. Não deixa de ser curioso que Peirce tenha escrito um ensaio com o título *Philosophy and the Conduct of Life* (“A Filosofia e a Conduta da Vida”) em 1898.

Aqui, já estaríamos na *segunda fase* da produção intelectual emersoniana, em que a ênfase recai sobre *The Method of Nature* (“O Método da Natureza”), que, segundo Richardson Jr., “revela que seu idealismo essencialmente germânico [Kant(1749-1804) e Schelling (1775-1854) filtrados através de **Coleridge** (1772-1834) e **Carlyle** (1795-1881)] estava mudando para um *panteísmo* com fortes paralelos nas tradições pitagórica, neoplatônica e zoroastra” (Richardson Jr., *Emerson – The Mind on Fire*, 346; nosso grifo). Sobre o grande Coleridge, vale dizer que foi o calvinista de Vermont, **James Marsh** [(1794-1842) - que **Herbert W. Schneider** diz que ‘tornou a filosofia de Coleridge uma tradição na Universidade de Vermont; p. 271 {onde Dewey se formou (Menand, 237)}, fazendo com que “a ‘religião experimental’ por fim chegasse a uma filosofia para substituir a de (Jonathan) Edwards” (Ibid, *ibidem*)] - quem foi responsável pela publicação da edição americana do *Aids to Reflection* (“Subsídios à Reflexão”) de **Samuel Taylor Coleridge** (1772-1834). “**Subsídios à reflexão**” é o livro que mais do que qualquer outro volume catalisou a síntese entre as novas idéias que Emerson encontrava em **Sampson Reed** e a nova importância e as

⁹⁹ No ensaio tardio, *Worship* (“Adoração”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson dirá, “[M]ais elevada do que a questão da nossa duração é a questão do nosso merecimento. A imortalidade virá para aqueles que são merecedores (“fit”) dela, e quem seria uma grande alma no futuro, deve ser uma grande alma agora”. E, mais adiante, “O que é chamado de religião efemera e desmoraliza. Do jeito que você está, os próprios deuses não podem ajudá-lo”.

¹⁰⁰ Neste sentido Emerson é, não um “proto-pragmatista”, mas um verdadeiro “existencialista”, da linhagem de um Pascal (1623-62), Kierkegaard (1813-1855), Unamuno (1864-1936), Karl Jaspers (1883-1969), Gabriel Marcel (1889-1973) e Heidegger (1889-1976).

velhas idéias que ele achou em Platão, Plutarco, Montaigne e do século XVII [decerto ele se refere aos *Platonistas de Cambridge*].” Diz **Marsh** em sua longa introdução à obra: **“Os primeiros princípios, os fundamentos últimos [da filosofia, moral e religião] devem ser buscados nas leis de nosso próprio ser ou não serão encontradas de jeito nenhum”**. (Richardson Jr., 93; nosso grido). Assim, “em Coleridge, com esclarecimentos indispensáveis de Marsh, Emerson encontrou argumentos altamente articulados, cuidadosamente defendidos a favor de *um poder ativo do eu* (nosso grifo) que é capaz de autodeterminação. **Este poder, chamado Razão (nosso grifo), é mais elevado do que os sentidos e mais elevado do que o entendimento, que depende totalmente dos sentidos”** (Ibid, *ibidem*; nossos grifos). A propósito, Emerson “visitou Coleridge em Highgate (Londres) no dia 5 de agosto de 1833, em sua primeira viagem à Europa. Coleridge tinha 61 anos. (...) e Emerson – que conhecia sua obra – preparou-se para prestar-lhe homenagem” (Richardson Jr., 143). Este recorda-nos que Emerson tinha lido os a sua *Biographia Literaria* (1817) em 1826, que tinha estudado seus **“Subsídios à reflexão”** desde outubro de 1829 – quando leu seu *The Friend* (“O amigo”). “Essa obra inflamou-o e ele escreveu à sua *tia Mary*, ‘Que alma e tanto, que conhecimento universal’. Para Emerson, Coleridge era um cidadão do universo, do tipo que cria que ‘a mente era feita para ser a espectadora de tudo, inquiridora de tudo; tomando posição no centro e como se do monte especular enviando miradas soberanas sobre a circunferência das coisas” (Richardson Jr., 143-144; nosso grifo). Entretanto, disse Emerson, “não houve propriamente um diálogo; só Coleridge falou sem parar...”

Sobre a outra grande influência sobre Emerson, quer seja, a do historiador e ensaísta escocês, **Thomas Carlyle** (1795-1881), outro célebre desconhecido no Brasil, devemos começar dizendo que se corresponderam a vida toda. Carlyle interessou-se pela cultura alemã após a leitura do *De l'Allemagne* (1810) de **Madame de Staël** (1766 - 1817) – que, junto com **Chateaubriand** (1768-1848) deu início ao Romantismo na França -; traduziu **Goethe** (1749-1832), **E. T. A. Hoffmann** (1776-1822) e **Friedrich von Schiller** (1759-1805; sobre quem escreveu uma biografia). Schiller, com suas *Cartas sobre a Educação Estética do Homem* (1794) é outra grande influência sobre o Emerson e, especialmente, sobre Peirce e seu conceito de *Spieltrieb*, denominado por este de *Play of Musement*. Carlyle escreveu ainda “Sobre a Revolução Francesa” (1837) e “Sobre os Heróis, o Culto do Heroísmo e o Heróico na História” (1841), mas sua obra-prima é **“Sartor Resartus”** (1833; “O Remendão

Remendado”). Emerson manteve correspondência com Carlyle até à morte deste em 1872.¹⁰¹ E Emerson foi seu agente literário nos EUA. Richardson Jr. lembra que “Emerson se sentiu de início atraído pela obra de Carlyle devido ao seu estilo entusiasmado e familiar”, especialmente “pelo Carlyle de ‘O Estado da Literatura Alemã’ (1827), ‘Sinais dos Tempos’ (1829) e ‘Características’ (1831)”, que “denuncia, a era materialista e mecânica do utilitarismo e clamando por uma nova era da mente”. E acrescenta, “Carlyle em 1827 era um novo profeta audaz” (Richardson Jr., 146). Em 1834, diz Richardson Jr., depois de Emerson ter lido *The Significance of Kantian Philosophy* (“O Significado da Filosofia Kantiana”) de **Frederic Henry Hedge** (1805-90), em que este saúda o advento de um “método” (transcendental) que pôs “limites ao conhecimento humano”, além de citar o legado do “dever” em **Fichte** (1762-1814) e a “harmonia universal” em **Schelling** (1775-1854; Buell, *The American Transcendentalists*, 24). “Se há um único momento após o qual pode se dizer que o transcendentalismo norte-americano passa a existir, é quando Emerson leu o manifesto de Hedge” (Richardson Jr., 166; nosso grifo). Só faltava um empurrãozinho (diz Richardson Jr.); este veio com o *Sartor Resartus* do amigo escocês, Thomas Carlyle (1795–1881). A propósito, Frederick Henry Hedge - o “Moisés do Transcendentalismo” (de acordo com a sua *tia Mary*) - era ministro unitário em West Cambridge, filho de um professor de lógica de Harvard. Fora aluno particular de Bancroft e fora enviado à Alemanha para fazer o Ginásio. De volta a Cambridge em 1822, estudou em Harvard e mais tarde no Seminário da mesma universidade, onde era conhecido como *Germanicus Hedge*. “No artigo de Hedge sobre Coleridge, ele avalia o intelecto deste como sendo ‘de primeira ordem’ (...) e “audaciosamente mapeia ‘a revolução copernicana de Kant’” (Richardson Jr., 164-165). Descreve a filosofia de “Fichte” (Ibid, 165) e diz “preferir a posição adotada por Schelling” (Ibid, 166). Foi Hedge que sugeriu a criação do The Transcendental Club (8/9/1836) e, mais tarde, ele se tornará o primeiro professor de literatura alemã na Universidade de Harvard (1872-82). Quanto à obra-prima de Thomas Carlyle, “Sartor Resartor”, em carta a seu editor, Fraser (27/5/1833), em Londres, Carlyle diz: “Minha própria conjectura é a de que [Diogenes] *Teufelsdröckh*” [nome do personagem principal desta obra-prima, que significa “Adubo do Diabo Gerado por Deus”, em alemão) e cujo título estranho, significa “o alfaiate *real*alfaiatado” (“tailor *retailored*”)], quando for publicado, deixará perplexa a maioria das pessoas que o ler, que seja bem

¹⁰¹ Ver *The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Waldo Emerson, 1834-1872. Two Volumes in One*. Teddington, Middlesex (Inglaterra): Echo Library, 2007.

entendido que serão muito poucas”.¹⁰² A tese central do livro, segundo G. B. Tennyson, é – como a de RWE – a de que **“toda a vida é, em suma, simbólica”** - no sentido schellinguiano-platônico, como aparece no capítulo *O Simbólico em Schelling*, em Rubens Rodrigues Torres Filho. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*, pp. 109-134: **“O Verdadeiro simbolismo é aquele em que o particular é o representante do universal, não como sonho ou sombra, mas como revelação vital-instantânea do insondável”**, citando Goethe (1749-1832) em ‘Escritos sobre a Natureza’; *Ibid*, 123), o que fica evidente logo na epígrafe de **Novalis** (1772-1801), que abre a obra: *Die Welt ist ein Universaltropus des Geistes, ein symbolisches Bild desselben* (“O Mundo é um tropo do Espírito, uma Imagem simbólica dele”). A outra epígrafe, *Nicht blosses Wissen, sondern nach deinem Wissen Thun ist deine Bestimmung* (“Não mero Conhecimento, mas, de acordo com o seu conhecimento, Fazer é seu compromisso”), de **Fichte** (1762-1814) -, que ao “inverter o cogito” (cartesiano) mostrou o primado da Vontade e da Ação (sobre o Pensamento) é a lição que tanto Emerson quanto Carlyle, quanto mais tarde os Pragmatistas compreenderam como sendo central em sua *Weltanschauung*. Mas conceito algum é capaz de dar conta (subsumir) a leitura (prazerosa e edificante) desta obra extraordinária de Carlyle.

Voltando ao magnífico ensaio emersoniano, *Nominalist and Realist*, lá, notável, é a constatação (schellinguiana-schopenhaueriana) de que **“a razão (humana) é uma ferramenta, um meio”** (utilizado pela **Natureza**; *Ibid*, 86). Esta, sim, seria central. Só assim se entende a declaração radical de Emerson neste ensaio ao dizer – **“Eu vou dar-lhe a chave para a natureza, e nós esperamos ir como um raio rumo ao centro”** (*Ibid*, 92): **“Não há nenhuma pessoa; nunca houve”** (nossos grifos).

Em **“Da Identidade Absoluta ao Deus Vivo e Pessoal – Meras Observações para Ler o Freiheitsschrift (1809) de Schelling”**, Theresa Calvet de Magalhães diz o seguinte: “Podemos, é claro, ao preferir reconduzir todas as proposições de Schelling ao ser humano, permanecer no nível do que poderia ser chamado um ‘antropologia teológica’. Mas isso significaria, no fundo, nada dizer a respeito do nó desse ensaio, que tenta antes, insiste Maeschalck, ‘reconduzir tudo a Deus’ (um Deus vivo e livre, um Deus em devir), ‘porque o próprio homem é apenas um momento privilegiado da auto- revelação divina’. O homem não é, para Schelling, medida de todas as coisas: ‘Deus é a medida de todas as coisas. A criação é

¹⁰² G. B. Tennyson. *A Carlyle Reader*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, p. 121.

revelação de Deus” (*As Filosofias de Schelling*, p. 173). Quanto ao fato de não haver ninguém, recordemos a sublime frase de Fernando Pessoa, travestido de Bernardo Soares, no “Livro do Desassossego”: “Cheguei hoje, de repente, a uma sensação absurda e justa. Reparei, num relâmpago íntimo, que não sou ninguém. Ninguém, absolutamente ninguém” (p. 21). Algo que ele reitera na página 156:

Cheguei hoje, de repente, a uma sensação absurda e justa. Reparei, num relâmpago íntimo, que não sou ninguém. Ninguém, absolutamente ninguém. Quando brilhou o relâmpago aquilo onde supus uma cidade era um plaino deserto; e a luz sinistra que me mostrou a mim não revelou céu acima dele. Roubaram-me o poder ser antes que o mundo fosse. Se tive que reencarnar, reencarnei sem mim, sem ter eu reencarnado”. Leyla Perrone-Moisés lembra, na *Introdução* a esta obra pessoana a frase de Guimarães Rosa: “a vida é ‘um embrulhar-se sem onde’” (Ibid, 30). Mas também encontramos esta noção em Álvaro de Campos: “Começo a conhecer-me. Não existo” [529].¹⁰³ (nossos grifos).

Naturalmente que, aqui, duas questões saltam aos olhos: (1) o fato de que algo [n’ele] “chegou , de repente, a uma conclusão” e, (2) que esse algo é destituído de existência (não está na espaço-temporalidade). Só pode, então, pertencer à *Primeira* Categoria peirceana, a do Sentimento e Consciência Monádica. Por isso Álvaro de Campos diz, na “Passagem das Horas”: “Multipliquei-me, para me sentir, / Para me sentir, precisei sentir tudo. / Transbordei, não fiz senão extravasar-me, / Despi-me, entreguei-me, / E há em cada canto da minha alma um altar a um deus diferente”. Fernando Pessoa. *Obra Poética*, p. 279 (nosso grifo). Claro que a partir desta “Noite Escura da Alma” (S. João da Cruz), pode se enveredar por um niilismo – quando não se tem paciência para permanecer por um tempo na escuridão até ver-se a Luz – como é o caso do próprio Álvaro de Campos, no poema “Demogorgon” [“Não, não, isso não! / Tudo menos saber o que é o Mistério! / Superfície do Universo, ó Pálpebras Descidas, / Não vos ergais nunca! / O olhar da Verdade Final não deve poder suportar-se! (que é a idéia do verso “Estou hoje vencido como se soubesse a verdade” do poema “A Tabacaria”, p. 297):

Deixai-me viver sem saber nada, e morrer ir saber nada!
A razão de haver ser, a aração de haver seres, de haver tudo,
Deve trazer uma loucura maior aos espaços
Entre as almas e entre as estrelas.

Não, não, a verdade não! Deixai-me estas casas e esta gente;

¹⁰³ Fernando Pessoa. *Obra Poética*, p. 347.

Assim mesmo, sem mais nada, estas casas e esta gente...
 Que bafo horrível e frio me toca em olhos fechados?
 Não os quero abrir de viver! Ó Verdade, esquece-te de mim! (Ibid, p. 302).

E aí temos, na mesma linha, toda a poesia de Alberto Caeiro [“Há metafísica bastante em não pensar em nada”, Ibid, p. 140] - ou se vê a *Luz* [*Yoga Sutra* de Patañjali, Capítulo I, *Aforismo 47*, p. 115 e Mestre Eckhart: “Onde o entendimento e o desejo findam, há escuridão e lá, Deus brilha”¹⁰⁴ e então, temos todas aquelas estórias maravilhosas do Budismo Zen, como a de Bodhidharma, o primeiro pariarca na China que, quando inquirido pelo Imperador Wu sobre qual seria o seu mérito por ter construído centenas de templos budistas em seu império, Bodhidharma respondeu: “Nenhum mérito”. Quando o imperador (*ego*), aflito, perguntou-lhe, “Quem acha isso?”, Bodhidharma respondeu: “Não faço a mínima idéia!”¹⁰⁵

É, no entanto, no ensaio-palestra, *The Method of Nature* (“O Método da Natureza”), diz o *scholar* emersoniano **David Jacobson** (*Emerson’s Pragmatic Vision – The Dance of the Eye*, 1993, *Introdução*, 1), que “se funda , indica e inaugura a fundação prática de sua teoria tardia e estabelece um radical contraste com seus escritos antes de 1841”. A fase anterior, para Jacobson seria a do “**método do homem**” e a subsequente, a da “**doutrina do poder**” (Ibid, 5). Entretanto, não devemos confiar totalmente na análise de Jacobson, uma vez que, embora RWE tenha dito, no decorrer da palestra-ensaio que “**Não há nenhuma pessoa; nunca houve**” (“There is no man; there hath never been”; p. 91; nosso grifo), para Emerson, “**há Intelecto**”¹⁰⁶ (que não é do homem, é divino; por isso Peirce irá dizer, na mesma linha de raciocínio, que não somos nós que pensamos, “estamos no pensamento”).¹⁰⁷ Mais tarde, RWE irá dizer que “[O] Fado é tudo; então dizemos, uma parte do Fado é a liberdade do homem. Para sempre se acumula o impulso de escolher e agir na alma. **O intelecto anula o Fado. Enquanto o homem pensar, ele é livre**” (nossos grifos).¹⁰⁸ Quanto a seu “discípulo”, Thoreau (1817-62), diz ele:

“O tempo é apenas o rio em que vou pescando. Bebo nele, mas ao beber vejo-lhe o leito de areia e percebo quão raso é. A fina corrente [o *continuum* peirceano] logo se esvai, mas a eternidade permanece. Gostaria de beber mais fundo e de pescar no céu, em cujo leito os seixos são estrelas. Não consigo contá-las. Ignoro a primeira letra do

¹⁰⁴ Bernard McGinn, p. 153 (citando Sermão 42 em DW 2:304.1-2); ver Mestre Eckhart. *Sermões Alemães*, p. 245.

¹⁰⁵ Ver D. T. Suzuki. *Mysticism Christian and Buddhist* (“Misticismo Cristão e Budista”), p.14-15.

¹⁰⁶ Henry David Thoreau. *Walden; ou, A Vida nos Bosques*, p. 98.

¹⁰⁷ “Somos nós que estamos nos signos e não eles em nós”. Santaella. *Estética*, p. 195.

¹⁰⁸ Emerson. *Fate* (“Fado”) em, *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), RWE. org.

alfabeto. Tenho lamentado sempre não ser tão sábio como no dia em que nasci. A inteligência é um cutelo que penetra e corta caminho adentro o segredo das coisas”.

Mas – e eis aqui uma das possíveis fontes do *falibilismo*¹⁰⁹ peirceano! – **“a razão não é capaz de dar conta da exterioridade da natureza”** (Ibid, 107; nosso grifo).¹¹⁰ Para compreendê-la, “só o poeta” (a questão reaparecerá mais adiante!),¹¹¹ pois **“a capacidade expressiva, o filho, o efeito”** – e esta idéia é a de Wordsworth (1770-1850),¹¹² “the child is father of Man” (“o filho é pai do Homem”) – “precede sua causa” (Ibid, 108), pois “a poesia foi toda escrita antes da existência do tempo” (Ibid, 110). A poesia, do ponto de vista peirceano, é esse fabuloso universo de *Qualidades da Primeiridade*, que, como Peirce mostrou, “não mora no tempo” (mas na *Eternidade*).¹¹³

¹⁰⁹ Ver o tratamento que o mesmo autor dá à questão do *falibilismo* no artigo de Ivo Assad Ibri. *Semiótica e Pragmatismo: Interfaces Teóricas*. Revista COGNITIO. Volume 5. Número 2. São Paulo: EDUC, Dez. 2004. (p. 192).

¹¹⁰ “O Falibilismo, doutrina que evidenciou seus laços com o Sinequismo ao configurar que toda representação cognitiva encontra-se num *continuum de incerteza e indeterminação*, fazendo-a tencionar-se para o futuro num processo evolutivo, uma vez que ‘é da natureza do pensamento crescer’ [CP 2.32]”. Ibri, *Kósmos Noétos*, p. 68.

¹¹¹ “O poeta” é aquele que possui “aquela capacidade rara de ver”, a que Peirce se refere em *The Basis of Pragmaticism in Phaneroscopy* (1905; “As Bases do Pragmaticismo na Faneroscopia” no EP 2, p. 363; também em MS 908 e CP 1.317-21), a que já nos referimos anteriormente e que Ivo Ibri alude em sua obra, *Kósmos Noétos*, p. 5, recorrendo a Alberto Caeiro, “o mestre [zen] dos outros heterônimos pessoanos”: “O essencial é saber ver, / Saber ver sem estar a pensar”. Fernando Pessoa. *Obra Poética*. Volume Único, p. 151. (Poema XXIV). Vale a pena acrescentar: “Mas isso (tristes de nós que trazemos a alma vestida!), / Isso exige um estudo profundo, / Uma aprendizagem de desaprender” (Ibid, *ibidem*).

¹¹² Quanto a Wordsworth, podemos dizer que embora tenha começado por “fazer troça” deste aos 18 anos (Richardson Jr., 16), Emerson passou a admirá-lo aos 24, adotando a “narrativa pessoal” daquele (Ibid, 81) e passando a “lê-lo com gosto” (Ibid, 115). Emerson visitou Wordsworth em suas duas viagens à Inglaterra; esteve com ele em Rydal Mount em 1833 (Ibid, 149) e novamente em 1848 (Ibid, 443). Voltou a lê-lo quando escrevia o ensaio *The Poet* (1842; “O Poeta”; Richardson Jr., 376), a ponto de saber muitos poemas dele “de cor” (Ibid, 543) e de muitos de seus próprios poemas – na coletânea *May-Day and Other Poems* (1867; “Dia-de-Maio e Outros Poemas”) – trazerem a marca do “verso livre wordsworthiano” (ibid, 556). Para um aprofundamento da importância de Wordsworth, ver (1) Parte I, Capítulo II: *A Complex Delight: Wordsworth* (“Um Deleite Complexo: Wordsworth”) de Herbert Read. *The True Voice of Feeling – Studies in English Romantic Poetry* (“A Verdadeira voz do Sentimento – Estudos em Poesia Romântica Inglesa”), pp. 38-54 e (2) Parte II, Ensaio II: *Wordsworth Philosophical Faith* (“A Fé Filosófica de Wordsworth”), pp. 189-211. Esta obra de Read é importante também por outros motivos. Ela analisa também Coleridge, Keats, Hopkins, Whitman & Lawrence, Ezra Pound e T.S. Eliot, Shelley e Byron e, como apêndice, oferece uma tradução de Michael Bullock de Schelling: *Concerning the Relation of the Plastic Arts to Nature* (“A Respeito da Relação das Artes Plásticas à Natureza”).

¹¹³ “A unidade de consciência não é, assim, de origem fisiológica. Ela pode, unicamente, ser metafísica” (Peirce, CP 6.228 (1898) em Ivo Assad Ibri. *O Amor Criativo como Princípio Heurístico na Filosofia de Peirce*. Revista COGNITIO. Volume 6. Número 2. São Paulo: EDUC, Dez. 2005 (p. 192). E, “[T]oda potencialidade, já o sabemos, é de natureza de um *continuum*. De outro lado, lei e acaso se expressam potencialmente como necessidade e possibilidade. Ora, todo *continuum*, na medida mesma em que nele não são distinguíveis individuais, isto é, não há pluralidade capacitada a esgotá-los, [ver palestra de Demetra Sfendoni-Mentzou, C. S. Peirce and Aristotle on Time (“C. S. Peirce e Aristóteles sobre o Tempo”), no 10º Encontro Internacional do Pragmatismo]. Ver também Ivo Assad Ibri. *Kósmos Noétos*, p. 77: “A pura possibilidade não é regular no tempo. Seu compromisso parece, assim, ser somente com o presente”.

No ensaio *The Poet* (1844; “O Poeta”) – devemos ter sempre em mente que esse, e os outros ensaios que fazem parte dos *Essays – Second Series* (1844; “Segunda Série de Ensaaios”) serão *também* “respostas ao enigma” deste poema de 1841 (uma vez que, como mostrou Schelling, “o gênio nem sempre tem consciência do que produz”)¹¹⁴ – Emerson irá afirmar que **“nós somos símbolos e habitamos símbolos”** (SWRWE, *The Poet*, 328; não é por acaso que o *Poeta* será o grande interlocutor neste poema).¹¹⁵ E, devemos perguntar: qual o representante do símbolo? RWE responde n’ “O Método da Natureza”: é o **Intelecto!**¹¹⁶ E afirma: **“O Intelecto ainda pede que um homem nasça”** (...) **“Nós exigimos das pessoas uma riqueza e universalidade que não encontramos”** (Ibid, *ibidem*; nossos grifos).¹¹⁷ Então, qual o problema? Para RWE, o problema é que **“o pensamento humano é superficial (porque) se dá (“runs”) lateralmente, nunca verticalmente”** (Ibid, 97).¹¹⁸ E, é por isso que, para ele, **“na ausência do homem, nós nos voltamos para a natureza, que jaz ao lado”** (Ibid, 92; nosso grifos).

¹¹⁴ “A rigor não é o sujeito, a consciência filosofante que constrói o seu objeto, *mas é o próprio objeto que deve se construir a si mesmo no sujeito*”, Márcio Suzuki, em Schelling. *Filosofia da Arte*, p. 14.

¹¹⁵ Peirce diz em *New Elements* (1904; “Novos Elementos” in *The Essential Peirce 2*, p. 324): “O homem é um símbolo”. (...) “Este símbolo foi o propósito da criação”.

¹¹⁶ Em uma palestra dada no dia 1/8/1844, no Tribunal de Concord – *Emancipation in the British West Indies* (“Emancipação nas Índias Ocidentais Inglesas”) – Emerson diz: “O Intelecto – isso é milagroso! Quem no tem, tem um talismã: sua pela e ossos, embora sejam da cor da noite, são transparentes, e as estrelas eternas irradiam através deles, com raios atraentes” – e será apenas através dele que “você se salvará, negro ou branco, homem ou mulher” (SWRWE, *Emancipation in West Indies*, p. 855; nosso grifo). Gostaríamos de acrescentar que Emerson lutou – pondo em risco sua carreira – pela emancipação dos escravos afro-americanos. Mais tarde, no ensaio *Fate* (“Fado”), Emerson dirá: “Tanto mais intelecto você acrescentar, muito mais poder orgânico. Aquele que vê através do desígnio, preside-o, e deve quere aquilo que deve ser”. Emerson. *Fate* (“Fado”) em *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), RWE. org. (nosso grifo).

¹¹⁷ No ensaio tardio, *Fate* (“Fado”), Emerson diz: “O dia dos dias, o grande dia da festa da vida, é aquele em que o olho interior se abre para a Unidade das coisas, para a onipresença da lei; - vê aquilo que deve ser, e deveria ser, ou é o melhor. Esta beatitude desce lá do alto para nós, e vemos. Não está tanto em nós como nós nela. Se o ar vier até nossos pulmões, respiramos e vivemos; senão, morremos. Se a luz vem até nossos olhos, vemos; senão, não. E se a verdade vier até nossa mente, nós, de repente, expandimos até suas dimensões, como expandimos no mundo. Nós somos como que fazedores de leis; nós falamos pela Natureza; nós profetizamos e divinizamos”. Emerson. *Fate* (“Fado”) em *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), RWE. org (nossos grifos).

¹¹⁸ “O problema do Intelecto é que “cada pensamento é também uma prisão” (SWWE, 300) e se me ponho a “falar, definir e reduzir, torno-me menor” (SWWE, 301). A saída, para Emerson, é: “Quedemo-nos silentes, pois assim são os deuses. O silêncio é um solvente que destrói a personalidade e dá-nos licença de ser grandes e universais” (SWWE, 302; nossos grifos). “Para ser grande, sê inteiro: nada / Teu exagera ou exclui. / Sê todo em cada coisa. Põe quanto és / No mínimo que fazes. / Assim em cada lago a lua toda / Brilha, porque alta vive”. *Odes de Ricardo Reis*. Fernando Pessoa. Obra Poética, p. 223. É que, como bem esclarece Bernard McGinn (sobre Eckhart), “o silêncio é dinâmico” e “esta dinamização não é nossa, é de Deus” (p. 88), que, “como *negatio negationis* é, simultaneamente, totalmente vazio e supremamente pleno” (Ibid, 94). “Que Deus nos ajude a tornar-nos Um”. Mestre Eckhart. *Sermões Alemães*. Volume 1, p. 125.

Entretanto, para vê-la, haverá **“a necessidade de recolhimento”** (Ibid, 98; nossos grifos) para que o homem possa ter a função para a qual a Natureza o criou, a de “seu monitor passivo” (Ibid, 100), a testemunha “presente” e “silente” de seu “dinamismo” (Ibid, 104).¹¹⁹

No mais extraordinário ensaio de Emerson, *Literary Ethics* (24/7/1838; “Ética Literária”), que, infelizmente, não costuma fazer parte das antologias do autor, Emerson diz: “Que o homem saiba que o mundo é seu, mas ele deve possuí-lo ao colocar-se em harmonia com a constituição das coisas. Ele deve ser uma alma solitária, laboriosa, modesta, caridosa. Ele deve abraçar a solidão como a uma noiva” [...; comparar “O gênio do método lógico de um homem deveria ser amado e reverenciado como sua noiva, a quem ele escolheu dentre todas no mundo” {*The Fixation of Belief* (1877; “A Fixação da Crença”), em *EP I*, p. 123}]]. E, perguntaríamos a Emerson, “por que deve o aluno ser solitário e silente?” “Para que ele se familiarize com seus pensamentos. Se ele anelar em um lugar solitário, ansiando pela multidão, pela exibição, ele não está em um lugar solitário; seu coração está no mercado; ele não enxerga; ele não escuta; ele não pensa. Mas vá acalentar a sua alma; expulse companheiros; estabeleça hábitos para uma vida solitária; então, as faculdades surgirão equilibradas e plenas interiormente, como árvores da floresta e flores campestres; você terá resultados que, quando se encontrar com seus semelhantes, você poderá comunicar, e que eles alegremente receberão. Não se retire apenas para poder um dia chegar ao público. Tal solidão nega-se a si mesma; é pública e caduca. O público pode adquirir experiência pública, mas eles desejam que o *scholar* os substitua naquelas experiências particulares, sinceras, divinas, das quais eles foram fraudados ao morar na rua. É o pensamento nobre, corajoso e justo que é a superioridade exigida de você e não as multidões; é a solidão que confere esta elevação. Não isolamento espacial, mas independência de espírito, o que é essencial” (...) “Pense só, e todos os lugares são amigáveis e sagrados. Os poetas que já viveram em cidades também foram eremitas. A inspiração faz solidão de todo lugar” (RWE.org; nossos grifos). Acreditamos que se Peirce não tivesse tido a oportunidade de viver tão isolado em Arisbe, não teria tido nem o tempo nem a liberdade de criar sua extraordinária obra.

¹¹⁹ “Ninguém pode ser um observador imparcial e sábio da raça humana, a não ser da posição vantajosa que chamaríamos de pobreza voluntária”. (“Hoje em dia há professores de filosofia, mas não há filósofos”. (...) “Ser um filósofo não é apenas ter pensamentos sutis, nem sequer fundar uma escola, mas amar a sabedoria a ponto de viver segundo seus ditames uma vida de simplicidade, independência, magnanimidade e confiança. É solucionar alguns problemas da vida não só na teoria, mas na prática”. Henry David Thoreau. *Walden; ou, A Vida nos Bosques*, p. 27 (nossos grifos).

Emerson, no ensaio *The Poet*, arremata: **“Como essa voz conhecida [a da Natureza] fala todas as línguas, governa todos os homens (...) se o homem lhe obedecer, ela o adotará”** (...) e **“se ele escutar com ouvidos insaciáveis, uma sabedoria maior e mais rica lhe [ao homem] será ensinada”** (Ibid, 105; nosso grifo). “Em resumo, cognoscibilidade e ser não são apenas a mesma coisa metafisicamente, mas são termos sinônimos”.¹²⁰ Em um ensaio tardio, *Worship* (“Adoração”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson diz o seguinte:

“Há um princípio que é a base das coisas, que todo o discurso almeja dizer, e toda a ação desenvolver, **uma presença simples, silenciosa, indescrita, habitando mui cheia de paz em nós, nosso senhor por direito: nós não devemos fazer, mas permitir que se faça; não obrar, mas permitir ser obrado;** e para esta homenagem, há um consentimento de todos os homens conscientes e justos em todos os tempos e condições. A este sentimento pertencem vastos e súbitos ampliações do poder” (RWE. org.).

Para ficar só com dois exemplos desta Presença, diríamos, (1º) [que] “[T]odas as criaturas não possuem ser, porque seu ser está suspenso (*swebet*) na presença de Deus (*gegenwerticheit*)”;¹²¹ e, (2º) “Sendo, o *Senhor* [Īsvara] incondicionado pelo tempo Ele é o Mestre mesmo dos Antigos”.¹²² Lembramos que esta idéia foi expressa por Jesus, quando ele se transfigurou no Monte e ao ser inquirido pelos discípulos sobre com quem conversara no outro plano, e lhes dissera que, “com Abraão e Elias” e estes se mostraram surpresos, ele lhes respondeu, “Antes que Abraão existisse, ‘Eu Sou’” (João, 8:51-59). Não é por acaso que os editores críticos do *The Peirce Edition Project* – como já dissemos - dizem: **“Esta Idéia da mente refletir ou espelhar o cosmos é um dos principais princípios da filosofia de Peirce”** (nosso grifo).¹²³

¹²⁰ Peirce. CP 5.257; também em Ivo Assad Ibri. *Pragmatismo e a Possibilidade da Metafísica*. Revista COGNITIO. Volume 4. Número 1. São Paulo: EDUC & Angra, Junho 2003, p. 13.

¹²¹ Mestre Eckhart em Bernard McGinn, p. 132 (nosso grifo);

¹²² Ver I. K. Taimni. *The Science of Yoga* (1961; “A Ciência do Yoga”; codificado por Patañjali no século II AEC), p. 61.

¹²³ Ver, por exemplo, MS 900, ‘A Lógica da Matemática’, onde Peirce diz: “Sob a Terceira cláusula, temos, como dedução do princípio que o pensamento é o espelho do ser, a lei que o fim do ser e mais alta realidade é a **impessoação** (“impersonation”) viva da idéia que a evolução gera”. [EP 2, “Nota 5 sobre a *Pearson’s Grammar of Science*”, p. 510 (1901; “A Gramática da Ciência de Pearson”). Ver também “O sentido ôntico do termo reflexão; o conhecimento do humano espelha-se no pensar o mundo”. Ivo Assad Ibri. *Kósmos Noétos*, p. 88. Ver página 108 também, para “*equivalência entre ser e ser cognoscível*”.

Sigamos adiante...

III

Verso 17 Erect as a sunbeam,
Verso 18 Upspringeth the palm;
Verso 19 The elephant browses,
Verso 20 Undaunted and calm;
Verso 21 In beautiful motion
Verso 22 The thrush plies his wings;
Verso 23 Kind leaves of his covert,
Verso 24 Your silence he sings.

Ereta como um raio de sol,
A palmeira cresce palmo a palmo;
O elefante pasta,
Indômito e calmo;
Com movimentos belos
O tordo suas asas comanda;
Gentis folhas de seu esconderijo,
Teu silêncio ele canta.

1.4 Em contraposição ao *Homem*, *A Esfinge* passa, agora, a descrever a “**jocunda**” *Natureza* (estrofes III a VI): fala de um exemplar da classe *vegetal*, a “**palmeira**” (verso 17 e 18), da classe *animal*, o “**elefante**” (verso 19 e 20), de um exemplar entre a classe das *aves*, o “**tordo**” (versos 22 a 23), que “**cantaria o silêncio**” de alguém (verso 24). Seria o do *poeta* ou o do *leitor*?

Sugerimos que revisitemos a primeira grande obra de RWE, *Nature* (1836; “A Natureza”), para que possamos nos contrapor à tese de **Jacob Davidson** – a de que a Natureza só passa a ser central para RWE a partir de 1841, com o ensaio *The Method of Nature* (“O Método da Natureza”).

Para o Emerson de então, (I) a “**Natureza**”, que “poucos adultos são capazes de ver”, pois “[A] maioria das pessoas não vê o sol. Pelo menos elas têm uma visão muito superficial [das coisas]” (*SWRWE, Nature*, 6), é uma (II) **Commodity** (“mãe nutridora”); (III) um Objeto de Contemplação (**Beleza**); (IV) uma (Fonte de) **Linguagem**; (V) (Uma) **Disciplina**; (VI) (Fundamento do) **Idealismo**; (VII) O (próprio) **Espírito**. Debrucemo-nos sobre estes sete aspectos da Natureza.

Quando RWE diz que a **Natureza** é uma (II) “**Commodity**” é porque nessa dimensão mais densa, “**Um homem é alimentado, não para que seja alimentado, mas para que possa trabalhar**” (*SWRWE, Nature*, 9).¹²⁴ É a idéia de que uma existência meramente material (hedonista, no pior sentido do termo, naturalmente) não basta! É difícil

¹²⁴ Ainda no final da vida, Emerson irá voltar a este aspecto “material” da vida. No ensaio *Wealth* (“Riqueza”), de 1860 -, que faz parte do livro *The Conduct of Life* (“A Conduta da Vida”) -, ele irá dizer que “o homem é, por constituição, caro, e precisa ser rico” (*SWRWE, The Conduct of Life, Wealth*, p. 694; também 695). Mais adiante, depois de citar Goethe (1749-1832) – “Ninguém deveria ser rico a não ser quem o compreende” (*Ibid*, 700) -, Emerson reitera: “O ser humano nasceu para ser rico, ou inevitavelmente fica rico pelo uso de suas faculdades; pela união do pensamento e da natureza” (*Ibid*, 701). E, “em uma comunidade livre e justa, a propriedade corre do ocioso e imbecil para o industrioso, corajoso e perseverante” (*Ibid*, 705).

não pensar no “estágio estético” de Kierkegaard (1813-1852). Então, quando RWE nos fala da (III) **Beleza** como razão de ser da Natureza é para mostrar seu aspecto “fascinante” e “enigmático”.

“Para o poeta a Natureza é mais do que o mundo exterior dado; é o mundo em que vive e respira, um ser vivo mesmo que o abraça com amor e o sustenta, e justamente por isso um ser real de que se tem uma experiência imediatamente acima de qualquer dúvida. É para ele um ser divino, repleto de divindades, infinitamente maior do que o homem e o seu Eu imensamente pequeno. Esta vida da Natureza não é objeto duma reflexão artificiosa, mas sim um milagre primariamente real e totalmente inexplicável. O poeta encontra a expressão mais pura dela na mitologia dos antigos [eis o gérmen do Schelling tardio!], que animaram e adoraram a vida misteriosa da Natureza. O seu sentimento da Natureza é mesmo místico. Ainda antes de a noção da alma do mundo ter sido retomada e levada avante, encontramos em Hölderlin a idéia da animação universal. Não é ele que é aqui influenciado por *Schelling*, mas antes e muito mais, é Schelling que o é por ele, pois o que Hölderlin concebe é original e emana da sua natureza mais pessoal: a sua intuição axiológica do esplendor da Natureza” (nossos grifos).¹²⁵

No ensaio tardio, *Considerations by the Way* (“Considerações à Beira da Estrada; ou, A Propósito”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson dirá, “Embora esta loquacidade de dar conselhos nasça conosco, devo confessar que **a vida é mais assunto de espanto do que de didática**” (RWE.org; nossos grifos). No ensaio tardio, *Beauty* (“Beleza”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson dirá, “A beleza é a forma que o intelecto prefere estudar o mundo”; por isso, não devemos permitir que o nosso “inveterado hábito de crítica” (...) “vire uma patologia”, mas que possamos permitir que “estas formas nos empolguem, provoquem, inspirem e nos alarguem” (RWE.org).

Diz Emerson, platonicamente: **“O intelecto busca a ordem absoluta das coisas como elas existem na mente de Deus”** (SWRWE, *Nature*, 13; nosso grifo) e **“[O] mundo existe, portanto, para que a alma possa satisfazer seu desejo de beleza”** (Ibid, 14; nosso grifo); ou ainda, **“Verdade, e bondade, e beleza, são apenas faces diferentes do mesmo Todo”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo).¹²⁶

¹²⁵ Nikolai Hartmann. *A Filosofia do Idealismo Alemão. Hölderlin*, p. 218-219. (nossos grifos).

¹²⁶ Peirce: “Ademais, em todo o seu progresso, a ciência vagamente sente que ela está apenas aprendendo uma lição. O valor dos *atos* para *ela* reside apenas nisto, que eles pertencem à Natureza; e a Natureza é algo grandioso, e belo, e sagrado, e eterno, e real, - o objeto de sua veneração e sua inspiração [do cientista]”. [EP 2, “The First Rule of Logic”, p. 55 (1898; “A Primeira Regra da Lógica”); também em MSS 442, 825 & CP 5.574-89 e 7.135-40 e RLT 165-180.

No ensaio tardio, *Beauty* (“Beleza”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson dirá, “A questão da Beleza arranca-nos das superfícies” – tema que trataremos no final desta *Parte I* – “levando-nos a pensar na fundação das coisas. **Goethe disse**, ‘O belo é a manifestação do segredo das leis da Natureza, que, se não fosse pela sua aparência, ficaria para sempre escondida de nós’” (RWE.org). E, uma dica: “Na verdadeira mitologia, o Amor é uma criança imortal e a Beleza [“que é orgânica!”] leva-o como guia” (Ibid).

Emerson escreveu dois ensaios sobre *Arte*. O primeiro faz parte dos *Essays – First Series* (1841; “Primeira Série de Ensaios”), em que diz que, “do ponto de vista histórico, **tem sido o ofício da arte educar a percepção para a beleza**” (SWRWE, *Art*, p. 307; nossos grifos). Em seguida atira: “**Estamos imersos em beleza, mas nossos olhos não possuem visão clara**” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo). Neste primeiro ensaio Emerson já põe a primazia da beleza da Natureza sobre a Arte produzida pelo Homem (pró Schelling e contra Hegel):

“**Não há estátua igual a uma pessoa viva**” (Ibid, 309). E, como sempre, ele segue o trilho de toda “a referência de toda a produção [como levando a] um *Poder aborígine*, [que] explica as características comuns a todas as obras da mais elevada arte – [o fato de que] elas são universalmente inteligíveis; que elas restauram-nos os mais simples estados mentais e são religiosas”. É por isso que “**nas horas mais felizes, a natureza aparece-nos uma com a arte; a arte tornada perfeita – a obra de um gênio**” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo).

No terceiro ensaio de seu último livro, *Society and Solitude* (1870; “Sociedade e Solidão”), *Art* (“Civilização”), Emerson reitera a sua idéia inicial – citando Platão - de que “**aquelas coisas que são tidas como feitas pela Natureza, são na verdade feitas pela Arte Divina**” (RWE.org; nosso grifo). E, mais adiante, diz que “a alma universal é o único criador do que é útil e do que é belo; portanto”, acrescenta ele, “**para fazer qualquer coisa útil ou bela, o indivíduo deve ser submetido à mente universal**” (Ibid; nossos grifos). E, neste segundo ensaio sobre arte, ele reitera sua adesão a Schelling – contra Hegel – ao enfatizar que “o poder da Natureza predomina sobre a vontade humana em

todas as obras de arte” (Ibid), e, quando expressa o modo como o **artista** deve se tornar grandioso, ele afirma que ele

“deve se desindividualizar e ser um homem sem partido, modo ou época, mas alguém através do qual a alma de todos os homens circulam como o ar faz através dos pulmões. Ele deve obrar no espírito em que concebemos que um profeta fala ou um anjo do Senhor age; quer seja, ele não deve falar suas próprias palavras, ou fazer suas próprias obras, ou pensar seus próprios pensamentos, mas ele deve ser um órgão através do qual a mente universal aja” (Ibid; nossos grifos).

Volvendo ao ensaio *Nature* e nele à idéia (swedenborguiana-schellinguiana) de que “[O] intelecto busca a ordem absoluta das coisas como elas existem na mente de Deus”, devemos dizer que ela é uma idéia recorrente em Emerson até o final de sua vida (intelectual). Na parte final do ensaio *Wealth* (1860; “Riquesa”), ele diz:

Eu ainda não completei meu desígnio. Mas não devemos deixar o tópico sem dar uma olhada nos recessos interiores. É uma doutrina da filosofia que o homem é um ser de graus (“a being of degrees”); que não há nada no mundo que não seja repetido em seu corpo, seu corpo sendo um tipo de miniatura ou *summa* do mundo; depois que não há nada no seu corpo que não se repita na esfera mental; depois, que não há nada em seu cérebro que não se repita em uma esfera mais elevada, em seu sistema moral.¹²⁷

Quanto à (IV) **Linguagem**, já em 1836, RWE foi capaz de compreender – com **Schelling** [via **Coleridge** (1772-1834) e **Thomas Carlyle** (1795-1881)] – que **“A natureza é o símbolo do espírito”** (*SWRWE, Nature*, 14).

Emerson chegou a **Schelling** (1775-1854) graças a **Frederick Henry Hedge** (1805-90) - filho de um professor de lógica de Harvard, estudara sob **George Bancroft** (1800-91), fora enviado para fazer os 4 anos de ginásio na Alemanha (1814-18) e retornara a Harvard onde se tornaria professor de Literatura de Língua Alemã (1872-82) - que acabara de escrever um “artigo eletrizante sobre Coleridge e o novo pensamento alemão” (Richardson Jr., 164). “Ele atrevidamente mapeou a ‘revolução copernicana’ de Kant” (Richardson Jr. 165) e, “mostra sua preferência por **Schelling**” (o do *Idealismo Transcendental*) – como fizera **Coleridge** (e uma posição que Emerson adotaria

¹²⁷ *SWRWE, The Conduct of Life, Wealth*, p. 694; também 715.

(Richardson Jr., 166). Richardson Jr. diz-nos que – no *The Dial* (o veículo do Transcendentalismo; entre julho de 1843 e abril de 1844) - “Hedge publicou sua tradução da palestra inaugural de Schelling em Berlim” (p. 378) e [James Elliot] Cabot escreveu um artigo interessante sobre o filósofo de Leonberg, a partir do qual, segundo Richardson Jr., **“Emerson começou a se dar conta da importância de Schelling”** (p. 406; nosso grifo) e, em 1854 [ano de morte de Schelling], resumindo o cômputo que J. B. Stallo fez de Schelling [*General Principles of the Philosophy of Nature*; (“Princípios Gerais sobre a Filosofia da Natureza”), Boston, 1848], de que **“há uma identidade entre a mente da natureza e do homem, pois este faz parte da natureza”** (nossos grifos) e que “toda a diferença é quantitativa”, quer seja, “não há diferenças de tipo, apenas de grau” (Richardson Jr., 518 e 546).

E segue dizendo RWE, no seu fabuloso ensaio, *Nature* (“A Natureza”): **“[O] mundo é emblemático”** (*SWRWE, Nature*, 18) e, ainda, que a idéia de que **“Cada escritura deve ser interpretada pelo mesmo espírito que a criou’ deve ser a lei fundamental da crítica”** (*SWRWE, Nature*, 20; nossos grifos).¹²⁸

A idéia (fichteana) de que a “Natureza” é (V) uma **Disciplina** – ou obstáculo¹²⁹ – é vista com belo exercício por RWE: **“Cada propriedade da matéria é uma escola”** (*SWRWE, Nature*, 20). Uma “escola” no sentido inaugurado por **Leibniz** (1646-1716; Hartmann, 141),¹³⁰ mas desenvolvido por **Schelling** (1775-1854) a partir das “Idéias” de Platão (428-348 AEC).¹³¹

“O encadeamento deste contínuo – não segundo modos empíricos de aparecimento, mas segundo princípios formais eternos e internos – provém da doutrina

¹²⁸ Esta idéia é um verdadeiro *leitmotif* emersoniano. Em *Nominalist and Realist* (1844; “Nominalista e Realista”) ele irá dizer: “Fico espantado, na literatura, pela aparência de que uma [só e mesma] pessoa escreveu todos os livros” (*SWRWE, Nominalist and Realist*, 439). Para uma análise crítica da arte, ver Huntington Cairns. *The Limits of Art 3. From Goethe to Joyce – Poetry and Prose Chosen by Ancient and Modern Critics* (“Os Limites da Arte 3. De Goethe a Joyce – Poesia e Prosa Escolhida por Críticos e Antigos e Modernos”). Princeton: Princeton University Press, 1948.

¹²⁹ Ver Ivo Assad Ibri. *Finitude e Existência em Fichte* na Revista *Hypnos*, nr. 8 (2002), especialmente p. 101.

¹³⁰ “A continuidade das formas naturais e a teleologia intrínseca da sua linha de desenvolvimento são herança leibniziana”. Nikolai Hartmann, *A Filosofia do Idealismo Alemão*, p. 141.

¹³¹ Para a influência de Schelling sobre Schopenhauer, ver Jair Barbosa. *Infinitude Subjetiva e Estética – Natureza e Arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: UNESP, 2003.

platônica das idéias”.¹³² E esclarece o intérprete alemão: “É perfeitamente compreensível que Schelling possa reencontrar as suas potências da natureza nas Idéias platônicas. Para ele, elas são as ‘Idéias do Absoluto’, formas ou graus da auto-intuição do espírito consciente” (Ibid, 142). E segue dizendo:

“Como forças, não constituem a sua essência [a de Deus], mas só o seu modo de aparecimento, o qual é objetivo e necessário porque só através dele o espírito de Deus chega à auto-intuição no Eu do homem. Nas Idéias se objetiva o ser originário ideal-espiritual, são elas os eternos tipos formais da ‘objetivação do infinito no finito’, os modos de aparecimento do ente-em-si sobre os quais assenta todo o organismo e toda a corporalidade” (Ibid, *ibidem*).

E arremata: **“A aparição da Idéia é o corporal. O sistema dos corpos cósmicos não é mais do que o ‘reino das Idéias’ descoberto e explícito”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo). Para a mesma questão, em **Schopenhauer** (1788-1860), ver *O Mundo como Vontade e como Representação*, a partir do *Livro Segundo*, § 25, I 154, p. 191: “Os GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, ia dizer, não são outra coisa senão as IDÉIAS DE PLATÃO”.

Esta idéia também “fez escola” com **Hegel** (1770-1831), para quem, na medida em que **“Deus se revela a si mesmo”** (Nikolai Hartmann, 168, 175) ou **“o ser torna-se sensível no devir”** (Ibid, 176) e **“o sentido da marcha gradual das coisas – ou a ordem inteligível das coisas – exige a subordinação do indivíduo à sua lei universal”** (Ibid, 183; nosso grifo).¹³³

Por que a “Natureza” seria fonte do Idealismo? (VI) O **Idealismo** de Emerson é de índole realista; há, para ele, uma *simetria* – como haverá para Peirce – entre as **“leis da natureza”** e as **“leis da mente”** (uma vez que o próprio *Homem* é, como a *Natureza*, uma “gênese divina”). No *Century Dictionary* (“Dicionário do Século”), Peirce definiu assim, o “idealismo”: “A doutrina metafísica de que **o real é da natureza do pensamento; a doutrina de que toda a realidade é em sua natureza psíquica**” (*The Essential Peirce 1*, Introdução, xxiv). Quando ele chegar à conclusão de que “a matéria é mente envelhecida”

¹³² Nikolai Hartmann, *A Filosofia do Idealismo Alemão*, p. 141.

¹³³ “A sucessão é a sua revelação”, diz Hartmann (p. 184), “se bem que não a revelação de toda a sua verdade”.

(“matter is effete mind”; Ibid, xxii), CSP já terá dado o passo decisivo que o aproximará de Schelling e de RWE, tornando-se um “idealista-objetivo”. E mais:

“Isto [“observamos o mundo exterior e parecemos pegar a idéia de uma dada linha de fenômenos. Deste modo, detectamos a natureza da regularidade nos movimentos das estrelas a ponto de fazermos previsões exatas sobre elas”] nós certamente jamais poderíamos nem proximamente fazer se não houvesse uma afinidade entre a nossa mente e a da Natureza”.¹³⁴

E, quais seriam, para Emerson, os melhores momentos da nossa existência? E, responde [ele, profeta que é (Harold Bloom)]: **“Os melhores momentos da vida são estes despertares deliciosos dos mais elevados poderes, e o recolhimento reverencial da natureza ante seu Deus”** ou **“A natureza é feita para conspirar com o espírito para nos emancipar”** (SWRWE, *Nature*, 28; nossos grifos), pois **“[H]omem algum toca estas naturezas divinas sem se tornar, em certo grau, ele mesmo divino”** (Ibid, 32) embora, como disse **Fichte** (1762-1814), só **“[O] Idealismo vê [veja] o mundo em Deus”** (SWRWE, *Nature*, 33). No extraordinário ensaio tardio, *Considerations by the Way* (“Considerações à Beira da Estrada; ou, A Propósito”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson dirá, “Devagar, devagarinho, se aprende a lição de que só há uma profundidade, não há senão um interior, e isso é – o seu propósito” (RWE.org). Lembra um poema *hai kai*¹³⁵ do poeta japonês, **Kobayashi Issa** (1763-1828): “Devagar, devagarinho / O caracol sobre / O monte Fuji”. Sobre a necessidade de recolhimento, que leva, naturalmente, à solidão, ele nunca deixará de enfatizá-la. No primeiro ensaio de seu último livro, *Society and Solitude* (1870; “Sociedade e Solidão”), *Society and Solitude* (“Sociedade e Solidão”), Emerson dirá que “[O] gênio sente necessidade de solidão” (SWRWE, *Society and Solitude*, 740) e que **“a necessidade de solidão é mais profunda do que já dissemos antes; ela é orgânica”** (Ibid, 741; nossos grifos).

¹³⁴ Peirce. *Of Reasoning in General* (1895; “Sobre o Raciocínio em Geral” in *EP* 2, p. 24; também em CP 2.282, 286-91, 295-96, 435-44 e 7.555-58).

¹³⁵ O mestrando teve a honra de ser premiado com o 2º lugar no 4º Encontro Brasileiro de Haikai – promovidos pelo poeta Paulo Leminski - no dia 18/11/1989.

No ensaio, *The Transcendentalist* (1843; “O Transcendentalista”) Emerson irá dizer, “Cada materialista será um idealista; mas um idealista jamais poderá voltar a ser um materialista”. SWRWE, *The Transcendentalist*, 87. Compare-se com a famosa frase de **Fichte** (1762-1814):

“O tipo de filosofia que se escolhe depende, portanto, do tipo de homem que se é: com efeito, um sistema filosófico não é um enfeite inerte que se pode pôr à parte e utilizar conforme nosso humor, mas algo de animado pela alma do homem que o possui. Um caráter débil por natureza ou enfraquecido e encurvado pela servidão espiritual, pelo luxo refinado e pelas frivolidades jamais poderá elevar-se até o idealismo”.¹³⁶

E quanto ao **(VII) Espírito?** Emerson diz que **“O mais feliz dos homens é aquele que aprende da natureza a lição da adoração”**, embora **“[D]a inefável essência que chamamos de Espírito, aquele que pensa mais, dirá menos”** (SWRWE, *Nature*, 34). Isto remete-nos, naturalmente, à proposição final do *Tractatus* de **Wittgenstein** (1889-1951): **“O que não se pode falar, deve-se calar”**. **Stanley Cavell**, que lê Emerson através das lentes wittgensteinianas, diz: **“Não como o mundo é, mas que seja, é o místico”**.¹³⁷ E, no capítulo 4 desta obra cavelliana - **“Emerson, Coleridge, Kant”** -, que trata dos “termos (filosóficos) como con-dições” (limitantes), Cavell irá dizer que **Coleridge irá “expressar sua gratidão, sua dívida, aos escritos dos místicos, por terem ‘evitado que minha mente tivesse sido aprisionada por um sistema dogmático’** (Cavell, pp. 76-77).

A essência do misticismo reside no fato de que, como diz o heterônimo pessoano, Bernardo Soares, **“Vejo como via, mas por trás dos olhos vejo-me vendo”** em *O Livro do Desassossego*, p. 133. O poeta-místico **Fernando Pessoa** (1888-1935) vai reiterar isto inúmeras vezes em sua obra. Por exemplo, **“De quem é o olhar / Que espreita por meus olhos? / Quando penso que vejo, / Quem continua vendo / Enquanto estou pensando?”** (Obra Poética, *Cancioneiro*, III. p. 66). Não nos esqueçamos que Pessoa era um Iniciado, um Ocultista¹³⁸ e foi tradutor de **“A Voz do Silêncio”** de **Madame Blavastky** (1831-91). E este fato, o de haver um **“Puro Sujeito do Conhecimento”** está em **Schopenhauer** (1788-

¹³⁶ Reale & Antiseri. *História da Filosofia*. Volume 5, *Fichte e o Idealismo Ético*, p. 68-69. Ver também a *Introduction - Conjectures on the Possible Starting Point of a Philosophy* (“Introdução - Conjeturas sobre o Ponto de Partida de uma Filosofia”) do *paper* de Ivo Assad Ibri, *Reflections on a Poetic Ground in Peirce’s Philosophy* (2006; “Reflexões sobre um Fundamento Poético na Filosofia de Peirce”).

¹³⁷ Stanley Cavell. *Emerson’s Transcendental Études*. p. 8.

¹³⁸ Ver “Poesias Ocultistas” de Fernando Pessoa. São Paulo: Editora Aquariana, 1996.

1860; “O Mundo como Vontade e Como Representação”), mas já estava estabelecido, mil anos antes, pelo filósofo vedantino (“advaita”, “Não-dual”) indiano, **Shankara** (788-822), como “O Observador Eterno”.¹³⁹ Tudo isto não é difícil de entender se se compreende que a *Primeira Categoria* de Peirce é “**uma consciência que não pode ser abstraída, pois é o que *positivamente é***” (nosso grifo).¹⁴⁰

No ensaio tardio, *Worship* (“Adoração”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson dirá,

“E assim penso que a última lição da vida, o canto coral que se eleva de todos os elementos e anjos, é, uma obediência voluntária, uma liberdade necessitada. **O homem é feito dos mesmos átomos que o mundo, ele compartilha das mesmas impressões, predisposições e destino. Quando sua mente é iluminada, quando seu coração é gentil, ele atira-se prazerosamente à ordem sublime e faz, com conhecimento, o que as pedras fazem pela estrutura**” (RWE.org; nossos grifos).

Nada dirá porque -, como dirá CSP sobre a experiência de *Primeiridade* -, **ali só há Um** [e, poderíamos acrescentar, a título de esclarecimento, ainda não há três; que, diga-se de passagem, só irá surgir quando o *Segundo* (“fato bruto”) se opuser ao *Primeiro* (*Consciência*), exigindo *Mediação* (*Terceiro*)]. Mas onde se encontra o tal do Espírito? - perguntaríamos a Emerson. Ele talvez respondesse, com Stanley Cavell: “O que ainda exige expressão é um sentido de que minha relação para com a existência do mundo, ou para com minha existência no mundo, não é dada em palavras, mas no silêncio”.¹⁴¹

Naturalmente, dirá ele, “[A]prendemos que o mais elevado está presente na **alma do homem**” (*SWRWE, Nature*, 35). No mais extraordinário de todos os ensaios de Emerson – que, infelizmente, não aparece nas antologias, mas que fomos buscar na RWE.org -, quer seja, *Literary Ethics* (24 de julho de 1838), ele diz:

“Na solidão, em uma vila remota, o jovem ardente desperdiça seu tempo e se lamenta. Com olhos inflamados, neste sonolento sertão, ele leu a história do Imperador Carlos V”. (...) “Ele fica curioso para saber da época desse homem.” (...)

¹³⁹ Para uma introdução à obra de Shakara, ver Y. Keshava Menon. *The Mind of Adi Shakaracharya* (“A Mente do Mestre Shankara”). Delhi: Jaico Publishing House, 2004 [1976].

¹⁴⁰ Peirce. *On Phenomenology* (1903; “Sobre Fenomenologia”) em *EP* 2, p. 150.

¹⁴¹ Stanley Cavell. *Emerson’s Transcendental Études*. Capítulo 2. *Um Estado de Espírito Emersoniano*, p. 23. O problema das palavras (e do pensamento) é que, como diz Mestre Eckhart (c.1260-c.1328), ao fim e ao cabo, “um único pensar encobre o Ser” (*Sermões Alemães*, p. 197).

“A alma responde – Contemple este dia aqui!” (...) “**A diferença de circunstâncias é mero traje. Eu estou saboreando a mesmíssima vida**, - sua doçura, sua grandeza, sua dor, que eu tanto admiro em outras pessoas. Não pergunte tolamentemente sobre o passado inescrutável obliterado, sobre o qual nada posso dizer – os detalhes daquela natureza, daquele dia, chamados Byron ou Burke – **mas pergunte sobre o envelopante Agora** (RWE.org; nossos grifos).

Isto não é novo. Jesus já dissera que “o Reino está dentro de Vós” (Lucas 17:21). Quando Emerson efetuar essa “introversão” (radical) - naquela que David Jacobson chamará de *terceira fase* -, ele irá chegar ao “**Poder**” que, como veremos, talvez seja a “chave” deste *enigma* (d’A *Esfinge*; que é, afinal, o da “Existência”). O problema das palavras (e do pensamento) é que, como diz **Mestre Eckhart** (c.1260-c.1328), ao fim e ao cabo, “**um único pensar encobre o Ser**” (*Sermões Alemães*, p. 197).

Mas, RWE termina a sua primeira grande obra-prima, *Nature* (1836; “A Natureza”) com um capítulo extra: **(VIII) Perspectivas** (“Prospects”; que em inglês tem o sentido de “prospecção”). Aqui, através de Emerson, o *Absoluto* já prepara o diálogo que **Stanley Cavell** (n. 1926) encetará com Emerson cento e cinqüenta anos depois (tendo feito este estudar com **J. L. Austin** (1911-60) primeiro): “**A invariável marca da sabedoria é ver o miraculoso no comum**” (*SWRWE, Nature*, 41); nossos grifos].

“Quanto mais alta a sensibilidade, e mais sutil a capacidade de sentir, tanto mais absurdamente vibra e estremece com as pequenas coisas. É preciso uma prodigiosa inteligência para ter angústia ante um dia escuro. A humanidade, que é pouco sensível, não se angustia com o tempo, porque faz sempre tempo; não sente a chuva senão quando lhe cai em cima”.¹⁴²

E, quando vemos *o miraculoso no comum*, como **William Blake** (1757-1827), o que vemos? Diz o insuperável “pré-romântico” inglês, – quando o *fenômeno* (*Segundo* gravidíssimo de *Primeiro*) não cabe no *conceito* (*Terceiro*), recorre-se, desesperadamente a este estimado prefixo, “pré”, quando o gênio é “pré-tudo” -, **William Blake**: “Ver um mundo num grão de areia, e o céu numa flor silvestre; segurar o infinito na palma da mão e a eternidade num instante”.¹⁴³

Buell chama a nossa atenção para o fato de que a partir de 1849, Emerson substituiu a (platônica) epígrafe inicial de **Plotino** (c. 204 - 270 EC): “A natureza não é

¹⁴² Bernardo Soares, o heterônimo pessoano. *O Livro do Desassossego*, p. 80.

¹⁴³ William Blake. *The Complete Poery and Prose of William Blake*. New York: Doubleday, 1988 (*Auguries of Innocence*), p. 490.

senão uma imagem ou imitação da sabedoria, a última coisa da alma; a natureza sendo uma coisa que apenas faz, mas desconhece” -, pelo seguinte poemeto (schellinguiano):

“A subtle chain of countless rings
The next unto the farthest brings;
The eye reads omens where it goes,
And speaks all languages the rose;
And, striving to be man, the worm
Mounts through all the spires of form”.¹⁴⁴

Eis a idéia que Emerson tem do *evolucionismo*, que faz parte da corrente da chamada *Filosofia Perene* [termo cunhado por Leibniz (1646-1716)]. Para um entendimento mais profundo e minucioso da questão, ler *A Grande Cadeia do Ser* de Arthur O. Lovejoy (1873 - 1962), que reúne as *Conferências William James*, proferidas por Lovejoy em Harvard em 1933, onde cita este poemeto de Emerson (p.251) e o modo como esta idéia foi melhor elaborada por Schelling (p. 315). Por que terá substituído a *hipostática* epígrafe de 1841 pela *sinequística* epígrafe, na edição de 1849? Porque, como veremos, nesses oito anos, Emerson passou por uma grande transformação, que teve início em um episódio de “terror e tremor” em 1842.

Mas ainda estamos longe desse episódio. Vamos investigar, primeiramente, um segundo ensaio com o mesmo título, *Nature* (“A Natureza”), que Emerson produziu em 1844. Como a nossa idéia central – que é a de Emerson – que **“uma é a natureza que escreve e a que lê”**, pois **“só há um autor”** -, cremos que seria interessante analisarmos como ele “lê” essa obra-prima divina, que é a *Natureza*, oito anos mais tarde (nossos grifos). **Thoreau** (1817-62):

“Ao acumular bens para nós ou para nossos descendentes, ao fundar uma família ou um estado, ou ainda ao alcançar a fama, *somos mortais; mas ao lidarmos com a verdade somos imortais* e não precisamos temer mudanças ou acidentes. O mais antigo filósofo egípcio ou hindu levantou uma ponta do véu que cobria a estátua da divindade; essa trêmula túnica ainda permanece levantada, *e eu contemplo uma glória tão fresca como a que contemplou o filósofo, já que era eu nele quem se mostrou tão audacioso àquela época, e é ele em mim quem agora torna a observar a visão.* Poeira nenhuma se depositou sobre essa túnica; tempo nenhum decorreu desde que tal divindade foi revelada. O tempo que aproveitamos

¹⁴⁴ “Uma corrente sutil de incontáveis anéis // O seguinte leva aos mais distantes quartéis; // O olho lê augúrios aonde quer que vá, // E fala todas as línguas a rosa; // E, esforçando-se para ser homem, a minhoca // Escala todas as espirais da forma” (tradução de Luís Louceiro).

realmente, ou que é aproveitável, não é passado, nem presente, nem futuro” (nossos grifos).¹⁴⁵

No 9º Encontro Internacional sobre Pragmatismo, Douglas R. Anderson apresentou um *paper* sobre **“As Duas Naturezas Schellingianas de Emerson”**. Nele Anderson irá mostrar não apenas que este é o *leitmotiv* da produção emersoniana, mas que este ensaio vem grávido de ‘insights’ que devem ter inspirado Peirce. Vejamos.

“Na Natureza”, começa por dizer RWE, **“existe uma santidade que envergonha nossas religiões e uma realidade que põe em descrédito nossos heróis”** (SWRWE, *Essays – Second Series - Nature*, 406; nosso grifo). E o que diz Peirce?

“O Universo como um argumento é necessariamente uma grande obra de arte, um grande poema, - pois cada argumento refinado é um poema e uma sinfonia, - assim como cada poema verdadeiro é um argumento sólido. Mas compare-mo-lo com uma pintura, - com um quadro impressionista de uma paisagem à beira-mar”.¹⁴⁶

Segue Emerson: “Na Natureza as incomunicáveis árvores começam a persuadir-nos a viver com elas e a deixar nossa vida de insignificância solene [na cidade]. Aqui nenhuma história, ou igreja, ou estado, se interpõe sobre o céu divino e o ano imortal” (SWRWE, *Essays – Second Series - Nature*, 407). “Estes encantos (“poderes quarentenais da natureza”) são medicinais, eles nos tornam sóbrios e nos curam. Estes são prazeres simples, gentis e genéticos (“native”) para nós” (Ibid, *ibidem*). “Na cidade, ao contrário, a grande maioria, vive mal”.¹⁴⁷ **“O homem é caído; a natureza é ereta”** (Ibid, 411; nosso grifo). E percebamos aqui a “simetria” que Emerson viu e que irá inspirar Peirce: **“As coisas estão tão estritamente relacionadas que, de acordo com a habilidade do olho [é a “abdução” pelo “diagrama”, de Peirce], de qualquer objeto as partes e as propriedades de qualquer outra podem ser preditas”** (SWRWE, *Essays – Second Series - Nature*, 413; nossos grifos). E o que diz Peirce?

Há uma razão, uma interpretação, uma lógica, no curso do avanço da ciência; e isto indiscutivelmente prova, àquele que tem percepções de relações racionais ou

¹⁴⁵ Henry David Thoreau. *Walden; ou, A Vida nos Bosques*, p. 100.

¹⁴⁶ Peirce. *The Seven Systems of Metaphysics* (1903; “Os Sete Sistemas de Metafísica”) em *EP* 2, p. 194; também no MSS 309 e CP 5.77n, 93-11, 114-18, 1.314-16, 5.119, 111-13, 57-58; e em HL 189-203.

¹⁴⁷ E ainda lança alguma luz sobre a mente dos futuros “materialistas históricos”: “Ah! Se os ricos fossem tão ricos quanto os pobres imaginam que os ricos são!” (SWRWE, *Essays – Second Series - Nature*, 409).

significativas, que a mente humana deve ter sido sintonizada (“attuned”)¹⁴⁸ na verdade das coisas de modo a descobrir o que ele descobriu. Isto é o fundamento (“the bedrock”) da verdade lógica.¹⁴⁹

Veja-se este trecho de Emerson relacionado à “abdução” peirceana:

O homem carrega o mundo em sua mente. Porque a história da natureza está caracterizada (“characterized”) em seu cérebro,¹⁵⁰ portanto ele é o profeta e descobridor de seus segredos. Cada fato conhecido na ciência natural foi conjecturado pelo pressentimento de alguém, antes de ter sido de fato verificado.¹⁵¹ Uma pessoa não amarra o cadarço sem reconhecer leis que unem as regiões mais longínquas da natureza: lua, plantas, gás, cristal, são geometria concreta e números” (SWRWE, *Essays – Second Series - Nature*, 414; nossos grifos).

Mas **“a Natureza também possui algo de zombeteiro”** (SWRWE, *Essays – Second Series - Nature*, 417; nosso grifo; é o “spiel” schilleriano e o “acaso” peirceano!), **“algo que leva adiante, mas não chega a lugar nenhum”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo). Por isso “toda a promessa excede o desempenho” (Ibid, *ibidem*).

E, vejam aqui o *falibilismo* peirceano em estado germinal: **“[N]ós vivemos em um sistema de aproximações. Cada fim é prospectivo [é a Terceiridade peirceana: pensar para prever! É o Pragmatismo!] de um outro fim, que também é temporário; não há um sucesso completo e final em lugar nenhum”** (Ibid, *ibidem*).¹⁵² A diferença entre Emerson e Peirce residiria na frase seguinte: “Nós estamos acampados na natureza, não domesticados” (Ibid, *ibidem*), que dá – em Emerson – a noção bíblica de **“estarmos de passagem por este mundo”** (“somos transeuntes”), ao passo que em Peirce (e na *Ciência* em geral) não parece haver nenhuma *urgência*, mas uma serenidade na busca do “meio-termo” (aristotélico; que Peirce denominará de “razoabilidade”). Em comum têm o fato de

¹⁴⁸ Sobre a necessidade desta “fina sintonia” entre o homem e a Natureza para descobrir-lhe os segredos, diz Peirce: “Sentar-se e escutar a voz da natureza até que você se sintonize” em Ivo Assad Ibrí. *The Heuristic Exclusivity of Abduction in Peirce’s Philosophy* (“A Exclusividade Heurística da Abdução na Filosofia de Peirce”), p. 95.

¹⁴⁹ Ver *The Neglected Argument for the Reality of God* (1908; “Um Argumento Negligenciado a Favor da Realidade de Deus”) em EP 2, p. 444; também no MSS 841 e P 1166; também em CP 6.452-91). Mas há mais em Emerson que deve ter inspirado Peirce - neste ensaio em que RWE recorre à diferença entre *natura naturans* e *natura naturata* (tão bem expressa por Schelling, mas de gênese spinoziana).

¹⁵⁰ Talvez fosse mais preciso denominar o “Objeto” (semiótico) de “OdSI”, i.e., “Objeto dinâmico” + “Signo” + “Interpretante”, que separamos apenas para efeitos didáticos.

¹⁵¹ Somos imediatamente remetidos a um dos “Provérbios do Céu e do Inferno” de William Blake (1757-1827): “O que hoje é provado foi outrora apenas imaginado” (*The Complete Poetry and Prose of William Blake*, p. 36).

¹⁵² Exceto no Presente, pois, como diz Peirce, “o tempo tem um ponto de descontinuidade no presente”. Ivo Assad Ibrí. *Kósmos Noétos*, p. 77.

ver que “[A] **Natureza é a encarnação** [Peirce dirá “embodiment”] **de um pensamento** (...) **o mundo é mente precipitada**” (Ibid, 421; nosso grifo). Peirce dirá que “a matéria é mente envelhecida” (“effete mind”).¹⁵³

Vejamos, porém, o que nos reserva a próxima estrofe...

IV

Verso 25 “The waves, unashamed,
Verso 26 In difference sweet,
Verso 27 Play glad with the breezes,
Verso 28 Old playfellows meet;
Verso 29 The journeying atoms,
Verso 30 Primordial wholes,
Verso 31 Firmly draw, firmly drive,
Verso 32 By their animate poles.

“As ondas, sem pejo,
Docemente diferentes em tudo,
Brincam prazerosas com as brisas,
Se encontram como velhos amigos de ludo;
Os átomos em jornada,
Primordiais totalidades,
Firmemente desenham e dirigem,
Por suas animadas polaridades.

O poema fala da “**variedade**” e da “**liberdade**” de um exemplar da classe *mineral*, “**as ondas do mar**” (verso 25 a 28), de cuja *Primeiridade* – que nos remete ao “**jogo das Musas**” [“Play of Musement”; ver *The Neglected Argument for the Reality of God* (1908; “O Argumento Negligenciado a Favor da Realidade de Deus”), *EP 2*, p. 439] que CSP tomou emprestado do grande **Schiller** (1759-1805; “Spieltrieb”)¹⁵⁴ -, que é totalmente inconsciente (“indiferente a tudo”). O poema fala dos próprios “**átomos**” (versos 29 a 32), dialogando com a Tradição filosófica Ocidental.

Quanto a **Lucrecio** (c. 99 - c. 55 EC), Richardson Jr. (p. 43) diz que entre 1821 e 1823 “Emerson estava lendo (...) o *De rerum natura* de Lucrecio e adiciona que a obra *Nature* (“A Natureza;” 1836) de Emerson “pode ser adequadamente comparada a essa obra de Lucrecio – que Rolfe Humphries traduziu [com o título de] *The Way Things Are* (“Do Jeito que as Coisas São”)” (p. 226). Não sei em que sentido é que o *De rerum natura* pode ser “adequadamente comparado ao livro “A Natureza” de Emerson, uma vez que o *Livro I* do romano trata de da doutrina de **Epicuro** (341-270 AEC), com “uma explicação de que só existem os átomos e o vazio” e “uma refutação de outras cosmologias (Heráclito, Empédocles, Anaxágoras)” (J. Ferrater Mora, 1808) – que, estes sim, uma fecunda influência sobre Emerson -; cujo *Livro II* “refuta a idéia da Providência” (Ibid, *ibidem*);

¹⁵³ Ver *EPI, Introdução*, xxii e *The Architecture of Theories* (1888; “A Arquitetura de Teorias”), p. 293.

¹⁵⁴ Recordamos que o grande amigo de Emerson, o historiador e ensaísta escocês Thomas Carlyle (1795-1881) – com quem se correspondeu de 1834 a 1872 (ver bibliografia) – foi tradutor e biógrafo do autor das “Cartas sobre a Educação do Homem”.

cujo *Livro III* trata da “mortalidade da alma e [do] caráter universal da morte” (Ibid, *ibidem*); cujo *Livro IV* faz “uma apologia do sensualismo e [uma] refutação do ceticismo” (Ibid, *ibidem*); cujo *Livro V* defende uma explicação materialista da “origem e formação do mundo;” (Ibid, *ibidem*) e, cujo *Livro VI* trata da “origem e causa das enfermidades e epidemias” (Ibid, *ibidem*). A obra de Emerson, por sua vez, é de concepção panteísta de viés schellinguiano, o que para bom entendedor, basta.

Quanto à idéia das “**polaridades**” (Verso 32) – pelas quais **Schelling** (1775-1854) era obcecado¹⁵⁵ - mereceu um ensaio de Emerson com o título (taoísta) de *Compensation* (1841; “Compensação”): “**Todas as coisas são feitas de uma substância oculta**” (SWRWE, 174; remete-nos a Heráclito; nossos grifos). Quanto a **Heráclito** (c. 544 - c. 475 AEC), Richardson Jr. descreve assim a influência do filósofo de Éfeso sobre Emerson:

“A sabedoria, para Heráclito, consistia não no acúmulo de uma enorme pilha de conhecimentos, mas na ‘descoberta da lei que governa todas as coisas. Toda natureza é governada por leis constantes. Os próprios fenômenos que parecem discordantes concordam na harmonia do todo. Enquanto isso tudo muda’. O que Heráclito sustenta é a possibilidade de crer na mudança perpétua e em leis fixas ao mesmo tempo”.¹⁵⁶

A influência de Heráclito sobre Emerson é maior do que Richardson Jr. crê. Se utilizarmos a classificação (quatro aspectos) que J. Ferrater Mora (p. 1321-1323) dá dos “fragmentos” deste “amigo da solidão e da multidão” - (a) a questão do saber; (b) o problema da mudança; (c) a noção de oposição (e de conflito); e, (d) a idéia de unidade, ordem e lei – talvez possamos aquilatar melhor esta influência. Richardson Jr., acima, refere-se à primeira questão (a): “Heráclito proclama que uma coisa é saber muito e outra possuir entendimento. (...) O importante para **Heráclito** é um saber do essencial – ‘O sábio é uno: conhecer com verdadeiro juízo de que modo as coisas se encaminham através de tudo’ (41) (...) Saber é saber do Uno por meio do Logos” (JFM, 1322). Entretanto, a segunda questão (b; o problema da mudança), teve uma enorme influência sobre Emerson. A idéia heraclitiana de que “O sol é novo a cada dia” (6) é um dos *leitmotivs* da obra

¹⁵⁵ Schelling: “O idealismo é a alma da filosofia; o realismo é o corpo; só os dois reunidos constituem uma totalidade” e “[P]orque nada existe diante ou fora de Deus, ele deve ter em si mesmo o fundamento da sua própria existência” (“Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana”, p. 60).

¹⁵⁶ Richardson Jr., 104; JMN 3: 366, 369.

emersoniana, já a partir de seu primeiro grande livro, *Nature* (1836; “A Natureza”): “O sol brilha hoje também” (SWRWE, 3). Mas não só. Quanto ao terceiro aspecto (**c**; a noção de oposição e conflito), a idéia de que “a guerra (o fogo) é o pai de tudo”, de que “o caminho ascendente e o descendente são o mesmo (60),” de que “o diverso concorda consigo mesmo, harmonia do antagônico como no arco e na lira (51)” - que, aliás, mereceu um comentário brilhante de **Octavio Paz** [“O Arco e a Lira”], Emerson é um mestre do assunto a ponto de dedicar todo um ensaio à questão: *Compensation* (1841; “Compensação”): “Nossa força cresce a partir de nossa fraqueza” (SWRWE, 184). Quanto ao último aspecto, (**d**; a idéia de unidade, ordem e lei), a de que “o Sol não ultrapassa seus limites senão as Erínias que administram justiça o perseguiriam” (94), é uma idéia também muito cara a Emerson. Porque, para Emerson, também, “tudo é feito de um negócio escondido” (SWRWE, *Compensation*, 174), esse “tudo” é “o universo,” que “está vivo” (Ibid, 175) e “todas as coisas são morais” (Ibid, *ibidem*). Emerson deve ter amado “o estilo de pensar oracular” (JFM, 1322) de **Heráclito** para quem “**O Senhor, cuja origem encontra-se em Delfos, nem fala nem dissimula, mas dá um sinal**” (93; Ibid, *ibidem*). Devemos saudar a obra “Heráclito – Fragmentos contextualizados” de Alexandre Costa (DIFEL, 2002), responsável pela Tradução, Apresentação e Comentários.

Quanto a **Peirce**, ele cita **Heráclito** no ensaio *Sundry Logical Conceptions* (1903; “Várias concepções lógicas”; em *EP* 2, 268) quando se refere à Segundidade: “a Segundidade é enquanto ela realmente está [acontecendo]. A mesma coisa nunca pode acontecer duas vezes. Com Heráclito disse, uma pessoa não pode cruzar o mesmo rio duas vezes”. Entretanto, não podemos esquecer “os erros” que Peirce aponta em Heráclito: (i) “a noção de que Continuidade implica Transitoriedade”. E, explica: “As coisas deste mundo, que parecem tão transitórias aos filósofos, *não* são contínuas. Elas são compostas de átomos discretos, sem dúvida pontos boscovianos. As coisas realmente contínuas, Espaço, Tempo e Lei, são eternas” (“A filosofia e a conduta da vida;” 1898 em *EP* 2, 35) e, (ii) “a idéia de que o ser da Idéia é potencial” (que aparece na nota 24, no *EP* 2, p. 506).

No ensaio *Power* (“Poder”), Emerson dirá “[T]odo o poder é de um tipo, uma comunhão com a natureza do mundo. A mente que está paralela com as leis da natureza estará na mesma corrente de eventos e forte com sua força. Uma pessoa é feita da mesma natureza da qual os eventos são feitos; está em simpatia com o curso das coisas; pode prever”. Parece que estamos ouvindo Schelling e Peirce. “Uma ‘lei’, no entanto, é tomada mui acertadamente por todo mundo como sendo uma razão para prever que um evento terá

certo caráter” (nossos grifos).¹⁵⁷ Por isso, diz Ibrí: “[E]sta consequência da Metafísica peirceana levaria a um predomínio completo da terceiridade sobre a existência na qual o próprio acaso estará definitivamente extirpado. É o que se depreende de (citando Peirce): ‘Em qualquer tempo, entretanto, um elemento de puro acaso sobrevive e permanecerá até que o mundo se torne um sistema absolutamente perfeito, racional e simétrico, no qual a mente seja pó fim cristalizada em um futuro infinitamente distante (CP6.33)’”.¹⁵⁸

E mais, **“o universo está representado em cada uma de suas partículas”** (SWRWE, *Compensation*, 174; é o “fragmento” de Novalis (1772-1801).¹⁵⁹ Segue Emerson, o bardo de Concord: **“O universo está vivo. Todas as coisas são morais. Aquela alma que, dentro de nós é sentimento, fora de nós é lei”** (Ibid, 175; nossos grifos).¹⁶¹ Por isso, existe a lei da compensação. “E assim deve ser”. **“Na natureza nada pode ser dado, todas as coisas são vendidas”** (Ibid, 178; nosso grifo).¹⁶²

Mas -, e esta é a rara capacidade de Emerson, de ver os objetos de vários ângulos -, **“há um fato mais profundo na alma do que a compensação”** (do que a polaridade, yin & yang, dirá Laozi), “dar-se conta de sua própria natureza. A alma não é uma compensação, mas uma vida. **A alma é** (nossos grifos). Quando compreendemos plenamente a *Primeira Categoria* da *Fenomenologia* de Peirce, tudo se torna mais claro. O problema é a linguagem. O próprio Peirce acerta quando diz: **“Na quale-consciência nada existe senão uma qualidade, um único elemento. Ele é inteiramente simples”**. E, acerta quando acrescenta, **“o presente assim concebido é absolutamente separado do passado e do futuro”**. Mas erra quando diz: “Isto é, o passado e o futuro estão completamente ausentes no sentido em que eu estou consciente do agora”.¹⁶³ Erra, por quê? Porque no agor’ aqui só há atenção plena, uma, e, portanto, não ali ninguém (consciente *do* agora), só

¹⁵⁷ Peirce. *New Elements* (1904; “Novos Elementos”) em *EP 2*, p. 314.

¹⁵⁸ Em Ibrí. *Kósmos Noétos*. p. 91.

¹⁵⁹ Ver a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho da obra de Novalis, *Pólen*. São Paulo: Iluminuras, 1988, especialmente os “fragmentos logológicos I e II”, pp. 107-118.

¹⁶⁰ “A natureza, como totalidade, é ‘um ser vivo’, um grande organismo, em que tudo se encontra harmoniosamente concertado entre si. Ora, um organismo vivo só é possível por meio do princípio criador e organizador a que chamamos alma. Portanto, se o mundo corpóreo, como todo, é um organismo vivo, tem de imperar nele uma ‘alma do mundo’”. E, “[C]om a doutrina da alma universal inverte-se, automaticamente, a visão mecânica do mundo”. Nikolai Hartmann. *A Filosofia do Idealismo Alemão, Schelling. 2. A Filosofia da Natureza*, p. 139 (nossos grifos).

¹⁶¹ Peirce irá esclarecer melhor esta simetria; para ele, aquilo que no interior é *Sentimento (Primeiro)*, no exterior é *Variedade, Acaso, Liberdade*. Já aquilo que no interior é *Pensamento (Terceiro)*, no exterior é *Lei*.

¹⁶² O ‘iniciado’ Fernando Pessoa (1888-1935), em *Mensagem*, dirá: “Os deuses vendem quando dão” (Fernando Pessoa, *Obra Poética*, p. 5)

¹⁶³ Citado em Ivo Assad Ibrí, *Kósmos Noétos*, p. 81.

há *Consciência* (ou *Sentimento*). Tanto que ele mesmo [Peirce] se corrige no ensaio *Of Reasoning in General* (1895; “Sobre o Raciocínio em Geral”):

“A palavra *sentimento* é usada em todo este ensaio para denotar aquilo que deve estar imediatamente, e em um instante, presente à consciência. As palavras ‘devem estar’ estão aqui inseridas porque nós não podemos observar diretamente o que está instantaneamente presente para a consciência” (EP 2, p. 22).

O coroamente tanto da prática do *Raja Yoga* (Hinduísta) – “**Dhyana**” – quanto o do *Zazen* (Budista) – “**Nirvana**” – está precisamente na conquista, pela prática perseverante (“*abhyasa*”), deste “estado de atenção plena e interessada” (sem pensamentos!). Sob todo este mar corrente da circunstância” – “**assim todas as coisas pregam a indiferença das circunstâncias**” (SWRWE, *Compensation*, 185; nossos grifos) –, “**cujas águas sobem e descem com equilíbrio perfeito, reside o abismo aborígene do Ser real. A essência, ou Deus, não é uma relação ou parte, mas o todo**” (Ibid, 185; nossos grifos), o TAO.¹⁶⁴ Para bom entendedor...

Mas continuemos nossa análise do poema emersoniano...

V

Verso 33 “Sea, earth, air, sound, silence,
Verso 34 Plant, quadruped, bird,
Verso 35 By one music enchanted,
Verso 36 One deity stirred, _
Verso 37 Each the other adorning,
Verso 38 Accompany still;
Verso 39 Night veileth the morning,
Verso 40 The vapor the hill.

Mar, terra, ar, som, silêncio,
Planta, quadrúpede, ave,
Por uma música encantados,
Uma agitada deidade, _
Uma à outra adornando,
Vindo em seu socorro;
A noite a manhã velando,
E o vapor o morro.

O poema diz que os elementos (verso 33) e todos os entes que neles vivem (verso 34) (e)s(t)ão “**encantados por uma música**” (verso 35) – aquela pitagórica (?), **das esferas**¹⁶⁵ – e “**movidos por uma deidade**” (verso 36) – termo caro a **Meister Eckhart** (c.1260-c.1328; *Gottheit*; ver *Sermões*, pp. 334-6) – elementos e entes estes que

¹⁶⁴ A melhor *Introdução e Comentário* ao *TAO TE KING* de *Laozi* (c. 581-500 AEC) é do nosso amigo, Ivo Storniolo que, entre outros, traduziu os sete volumes da “História da Filosofia” de Reali & Antiseri. Em nossa última viagem à China (Janeiro 2008), tivemos oportunidade de adquirir uma nova versão desse clássico chinês, a partir de uma cópia em seda desenterrada em Mawandui (Changsha) em 1972. No Capítulo 1, Laozi já diz que “O Tao que pode ser nomeado não é o Tao eterno”; no entanto, podemos compreendemo-lo através das “polaridades” Yang (masculina) e Yin (feminina). Para uma deliciosa introdução ao pensamento chinês, recomendamos “A Importância de Viver” de Lin Yutang, com tradução de Mário Quintana.

¹⁶⁵ Sobre “a música das esferas”, ver Ivo Assad Ibrí. *Kosmos Noetos*, p. 44.

mutuamente “se adornam” (verso 37) e “se socorrem” (verso 38), como “a noite vela o dia” (verso 39) e “o vapor encobre o morro” (verso 40).

Quanto a **Pitágoras** (580-490AEC), Richardson Jr. diz-nos que “em março de 1841” (p. 346), “Emerson estava lendo *A Vida de Pitágoras* de **Jâmblico**.” Foi graças à leitura de Pitágoras, dos Neoplatônicos e [do] Zoroastrianismo que ele, segundo Richardson Jr., (p. 346), na palestra *The Method of Nature* – de 1841 – que representa o “ponto de inflexão” no seu desenvolvimento intelectual (de acordo com David Jacobson) – que RWE “deixa para trás o idealismo essencialmente germânico [Kant, (Fichte) e Schelling, filtrados por Carlyle e Coleridge] e adota um panteísmo dinâmico”. O que Emerson terá “visto” através das lentes pitagóricas?

Decerto a idéia de que “o universo inteiro é uma ordem” (nossos grifos) -, uma regularidade matemática -, “um kósmos (nossos grifos), derivado dos números e que, enquanto tal, é perfeitamente cognoscível também em suas partes”.¹⁶⁶ E, porque não dizer, sua noção de que “o ‘um’ não é par nem ímpar: é um parímpar” (Ibid, 28; nossos grifos), que “equivale ao ‘ponto’” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo)? Basta que se diga que essa idéia de “uma ordem perfeitamente penetrável pela razão” representou, como dizem Reale e Antiseri, “um passo decisivo na história do pensamento humano” (Ibid, 29) e, naturalmente, na de Emerson, que diz, já no seu primeiro livro (como já vimos): “**O intelecto busca a ordem absoluta das coisas conforme elas estão na mente de Deus**” (nosso grifo).¹⁶⁷

É, ainda, o elemento estudado anteriormente (Estrofe V) e somos remetidos às pinturas chinesa – de **Wang Hui** (1632-1717; em exposição, neste momento, no Metropolitan de Nova Iorque),¹⁶⁸ por exemplo -, em que as montanhas, imensas (como o *Sublime* kantiano)¹⁶⁹ estão parcialmente cobertas de névoa e, em um cantinho qualquer, aparece (quando aparece), minúsculo, o homem...

¹⁶⁶ Reali & Antiseri, Volume 1, *Filosofia Pagã Antiga*, 25

¹⁶⁷ *The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson* (doravante, SWRWE), *Nature* (“A Natureza”), p. 13.

¹⁶⁸ Devo esta informação à minha amiga, a refinada mestrandia Susan Pearson.

¹⁶⁹ “Central na definição do “sublime” kantiano é o modo como ele parece ‘transgredir os fins de nossa faculdade de julgamento, adaptar-se mal à nossa faculdade de apresentação e constituir, por assim dizer, uma afronta à imaginação” [Kant. *Crítica do Juízo* § 23 em Howard Caygill. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000 (p. 298)].

VI

Verso 41 “The babe by its mother
 Verso 42 Lies bathéd in joy;
Verso 43 Glide its hours uncounted, _
 Verso 44 The sun is its toy;
Verso 45 Shines the peace of all being,
 Verso 46 Without cloud, in its eyes;
Verso 47 And the sum of the world
 Verso 48 In soft miniature lies.

O bebê ao lado de sua mãe
 Jaz banhado em enlevo;
Planam suas horas incontáveis, _
 O sol é seu brinquedo;
Brilha a paz de todo o ser,
 Seus olhos nenhuma nuvem traz;
E o mundo em sua totalidade
 Em delicada miniatura jaz.

O próprio Homem, enquanto **“bebê, no colo materno”** (verso 41) **“jaz banhado em enlevo”** (verso 42), em que não se dá conta das **“horas”** (verso 43), em que o próprio **“sol é seu brinquedo”** (verso 44), em que **“está inteiro em paz”** (verso 45), **“sem ter o olhar turvado”** (verso 46), pois **“o mundo inteiro”** (verso 47) é **“minúsculo”** (verso 48).

Quer seja, enquanto o ser humano é – como a Natureza – inconsciente, ele permanece **“banhado em enlevo”**, quer seja, feliz. Mas, sabemos que quando cresce – conforme vai tomando consciência (passando a viver mais na esfera mental, i.e., na *Terceiridade*), ele, de alguma maneira, **“é expulso do paraíso”** (da inconsciência). As melhores obras sobre o sentido psicológico desta “expulsão” são as do psicanalista junguiano, **Edward F. Edinger** (1907-1997). Ver, por exemplo, Edward F. Edinger. *O Arquétipo Cristão*. São Paulo: Cultrix, 1988. O que é admirável na *Arquitetônica* de Charles Peirce é que ela possibilita o diálogo entre áreas do conhecimento; por exemplo, com a *Psicologia*, que é um dos ramos da *Idioscopia* (ou *Ciências Especiais*); e, como é o caso do poema de Emerson, com a *Literatura*, como mostra Santaella em sua obra *A Assinatura das Coisas* [com o nome-pedigree “Signatura Rerum”, que remete ao genial Jakob Boehme (1575-1624)]. Diz Whitehead: “É na literatura que a visão concreta da humanidade recebe sua expressão. Por conseqüência é para a literatura que devemos olhar, particularmente em suas formas mais concretas, se esperamos descobrir os pensamentos íntimos de uma geração” em **Arhtur O. Lovejoy. A Grande Cadeia do Ser**, p. 26. Lovejoy cita no decorrer desta obra tanto o prodigioso poeta “neo-clássico” inglês, **Alexander Pope** (1688-1744), quanto o fabuloso **Herder** (1744 - 1803). Quanto a este último, o *protégé* do ‘Magus im Norden,’ do irônico crítico do Iluminismo, **Johann Georg Hamman** [1730 – 1788; tendo influenciado, também, nada menos que **Goethe** (“que o achava a mente mais brilhante de sua época” in Stanford Encyclopedia of Philosophy), **Jacobi, Hegel e Kierkegaard** (ver “Recepção da Crítica da Razão Pura”, Capítulo 3: Johann Georg Hamann, por Maria Filomena Molder, da Universidade Nova Lisboa. pp.113-153)], o fabuloso Herder é aquele extraordinário

Metacrítico sobre quem J. Ferrater Mora (p. 13227-1329) destaca a importante contribuição para (i) a doutrina da linguagem [“Herder sublinhou o caráter *evolutivo* da linguagem” (p. 1328)] e, (ii) sua filosofia da história [em que expõe as ‘três leis’ ou *Etapas* na formação das Sociedades, a terceira das quais é esplêndida:

“Se um ser ou um sistema de seres encontra-se afastado desse *centro de verdade, de bondade e de beleza*, aproximar-se-á dele por meio de suas forças íntimas, seja por um movimento de vibração, seja perseguindo sua assíntota, e isto se deve ao fato de que, estando fora do centro, não está em repouso” (J. Ferrater Mora, 1328)].

E sobre quem o (liberal) historiador das idéias e o filósofo político **Sir Isaiah Berlin** (1909 – 1997) escreveu uma bela obra [*Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, 1976 (“Vico e Herder,” Editora Universidade de Brasília, 1982:

“As idéias não nascem no vazio nem por um processo de partogênese (por isso) torna-se necessário o conhecimento da história social, da interação e do impacto das forças sociais em atividade nas diferentes épocas e lugares específicos, bem como dos problemas por ela originados” (p. 6) e “parecem existir muitos pontos de vista e muitas formas de pensar e sentir, cada uma delas com seu próprio ‘centro de gravidade’ autolegitimadora, incapaz de combinar e, ainda menos, de integrar-se em um todo liso e contínuo” (p. 13)]

diz: “A melhor compreensão da vida pode ser encontrada na literatura”. mas, dentro da filosofia, esta idéia aparece de modo notável nas análises de **Hegel** (1770-1831), quando descreve a “consciência infeliz”, a “consciência dilacerada” (cf. *Fenomenologia*, B. 4, B. 3; *Filosofia da História*, IV, seção 2, capítulos 1 e 2) – que é aquela da “alma alienada [alheada] que é a consciência de si enquanto dividida, um ser dobrado e meramente contraditório” enquanto não chegar ao “saber absoluto”.

J. Ferrater Mora mostra que “embora situado na confluência das correntes do idealismo transcendental e do romantismo, o sistema de **Hegel** apresenta profundas diferenças em relação aos de **Fichte** e de **Schelling**. Em primeiro lugar” segue Mora dizendo, “recusa-se decididamente a partir do Absoluto como mera indiferença entre sujeito e objeto; tal Absoluto é, para Hegel, como a noite, na qual todos os gatos são pardos, ‘é a ingenuidade do vazio no conhecimento’, pois não permite explicar de nenhuma

maneira a produção das diferenças nem sua realidade” (J. Ferrater Mora, Hegel, 1292). “Em segundo lugar”, prossegue Mora, “Hegel se caracteriza por uma forte tendência ao “concreto” e por uma decidida afirmação do poder do pensamento e da razão ante a onda nebulosa do sentimento e da intuição intelectual. *A filosofia* trata do saber absoluto; melhor dizendo, *é o saber absoluto*. Esse saber, porém, não é dado de uma vez em sua origem; é o final de um desenvolvimento que se eleva desde as formas inferiores até às superiores. Mostrar a sucessão das diferentes formas ou fenômenos da consciência até chegar ao saber absoluto é o tema da *Fenomenologia do Espírito* como (Ibid, 1293) introdução do sistema total da ciência. Segundo Hegel, a ciência (*Wissenschaft*) é essencialmente sistemática” e seu “método” é “dialético” que mostra “ a evolução interna dos conceitos segundo um modelo tese-antítese-síntese” (Ibid, *ibidem*). “Característica de Hegel”, como mostra Mora, “é a idéia de que o conhecimento não é a representação de um sujeito de algo “externo”; a representação de um objeto por um sujeito é, ao mesmo tempo, parte integrante do objeto, [porque] a consciência não é somente *consciência do objeto*, mas também *consciência de si*” (Ibid, *ibidem*). Assim, na “marcha do pensamento rumo a seu próprio objeto, que é, no fim, ele mesmo -, na medida em que absorveu completamente o pensado -, há diversas fases ou ‘momentos’, cada um dos quais tendo sua própria justificação, mas sendo insuficiente (de tal modo que tem que ser negado e superado por um ‘momento’” (Ibid, *ibidem*).

“O primeiro momento do saber”, segue Mora, “é aquele em que a consciência crê encontrar o conhecimento verdadeiro na certeza (imediata do) sensível” (...), mas trata-se, naturalmente, de “pura ilusão”, pois “tudo o que o conhecimento sensível pode enunciar de um objeto é dizer que *é*”. (...) **“Deve-se, pois, avançar além da certeza sensível e encontrar o que pode fundamentá-la”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo). A marcha prossegue para além da “irremediável oposição entre o sujeito e o objeto” e as “contradições existentes entre o saber do objeto (entendimento) e o próprio objeto (percepção)” (...) até que “toda diversidade e toda oposição da consciência com o objeto se desvanecem diante da unidade revelada no conceito, e somente então se pode dizer propriamente que **a consciência é a razão**” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo).

“Mas”, acrescenta Mora, “a razão não pode se deter na fase de sua diversificação nas conseqüências individuais” (Ibid, *ibidem*), pois é necessário dar conta da epopéia do Espírito na História, uma vez que, “com a história”, segue Mora, “a consciência individual torna-se espírito e engloba em suas fases, conduzidas dialeticamente, a existência histórica,

desde o estado de dependência até o paulatino descobrimento da vida interior pelo cristianismo” (...) que seria “o [seu] triunfo final”, quer seja, “ a completa entrada do espírito em si mesmo pela religião” - em que “a revelação do dogma cristão coincide com a verdade filosófica” (Ibid, *ibidem*).

Portanto, Mora prossegue dizendo, “[N]a Fenomenologia, Hegel afirma que somente o Espírito (ou melhor, o espiritual) é real” e mostra que para Hegel “Espírito” não tem o sentido “espiritualista” (uma entidade especial ou uma espécie de supra-entidade superior a todas as demais); “[O] espiritual” – escreveu Hegel – “é a essência, o que existe em si mesmo”, portanto, “forma (de ser)” que “está submetida a um processo dialético interno. É no curso desse processo que a realidade se constitui ‘espiritualmente’” (Ibid, 1294), pois, “ao converter-se em Espírito, a realidade vem a ser o que já *era* (sem sabê-lo)” e, assim, vemos que **“a dialética não é um simples método do pensar; é a forma em que se manifesta a própria realidade, é a própria realidade que alcança sua verdade em seu completo autodesenvolvimento”**.

Toda esta exposição sobre **Hegel** vem ao caso por três motivos: (1º) por uma síntese das idéias de **Hegel** (1770-1831); (2º) para cotejar suas teses fundamentais com aquelas, radicalmente opostas, quer seja, as de **Fichte** (1762-1814) e **Schelling** (1775-1854) – e de seus “discípulos”, **Schopenhauer** (1788-1860), **Emerson** (1803-1882) e **Nietzsche** (1844-1900) et al -; e, (3º) para salientar um fato pouco conhecido, que é o da “influência” que Hegel teve na mudança de rumo de Peirce (1839-1914). Joseph Brent diz que CSP começou a se corresponder, em janeiro de 1868, com o *hegeliano de St. Louis*, **William Torrey Harris** (1835-1909), que acabara de fundar seu (trimestral) *Journal of Speculative Philosophy* (até 1893). Esta correspondência com Harris foi, de acordo com JB, de capital importância para o desenvolvimento intelectual de CSP uma vez que, ao responder ao desafio de Harris (“como, a partir dos fundamentos nominalistas (dos metafísicos de Cambridge) as leis da lógica poderiam ser algo mais do que inexplicáveis?”) – em duas cartas e três artigos, o último e mais importante dos quais foi denominado *Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities* (1868; “Fundamentos de validade das leis da lógica: mais conseqüências das quatro incapacidades”) – “Peirce viu-se obrigado, pelo exame do assunto, a reconhecer que os

gerais, tais como as leis da ciência, são reais e a examinar o significado de sua doutrina dos signos”.¹⁷⁰

E, como é o *Homem* em relação à *Natureza*?

VII

Verso 49 “But man crouches and blushes,

Verso 50 Absconds and conceals;

Verso 51 He creepeth and peepeth,

Verso 52 He palters and steals;

Verso 53 Infirm, melancholy,

Verso 54 Jealous glancing around,

Verso 55 An oaf, an accomplice,

Verso 56 He poisons the ground.

Mas o homem se encolhe e ruboriza,

Escapule e oculta;

Ele move-se furtivamente e espreita,

Ele trapaceia e furta;

Enfermo, deprimido,

Ciumento, de soslaio mira a cena,

Um bronco, um cúmplice,

Ele o solo envenena.

1.5 A Esfinge descreve agora o *Homem* (adulto) que – diferentemente da *Natureza* – “se intimida e envergonha” (verso 49), que “escapule e oculta” (verso 50), etc., e que “envenena o solo” (verso 56). Vale a pena chamar à atenção do leitor para o fato de que **Emerson** (1803-82), **Thoreau** (1817-62) e **John Muir** (1838-1914)¹⁷¹ foram os pioneiros da “consciência ecológica”, fato que Douglas R. Andeson deixou claro em seu “paper” no 9º Encontro Internacional sobre Pragmatismo (novembro 2006), *Emerson’s Schellinguean Natures: Origins of and Possibilities for American Environmental Thought* (“As Naturezas Schellinguanas de Emerson: Origens e Possibilidades do Pensamento Ambientalista dos Estados Unidos”). De fato, só uma volta a **Schelling** (1775-1854) – e a urgente implementação de seu pensamento (panteísta) nas escolas e meios de comunicação – pode ajudar a reverter a vorazmente dilapidante *ideologia* reinante (de herança *dualista*).

Aqui é o lugar ideal para apresentarmos a concepção que RWE tem do *Homem* em sua real estatura, que é a do *Intellectual* e que ele expôs no seu segundo livro, *The American Scholar* (1837; “O Intelectual Norte-Americano”), fruto da palestra com o mesmo nome, dada na *Phi Beta Kappa Society*, que Buell descreve como sendo “**a palestra mais lida e mais influente que já foi dada em Harvard**” (Buell, *The American Transcendentalists*, 82) e que **Oliver Wendell Holmes, Sr.** [1809-94; pai de Oliver Wendell Holmes, Jr. (1841-1935), o juiz Pragmatista, membro do *The Metaphysical Club*

¹⁷⁰ Joseph Brent, 72; cita W 2:193-273. Ver também CP 5.213-263).

¹⁷¹ Entre outras façanhas, Muir salvou o Yosemite Valley (1868). Quando viu a região pela primeira vez, disse: “Templo algum feito com as mãos pode se comparar com Yosemite; e ele é o maior dos templos da Natureza” [Wikipedia. *John Muir*, excerto de 26/6/2008].

(ver Louis Menand, *The Metaphysical Club*, pp.3-48)], que a assistiu – em êxtase! - descreveu como sendo **“um evento na história da cultura americana. ‘Nossa Declaração de Independência intelectual’”**.¹⁷²

Emerson começa dizendo que **“Nossos dias de dependência, nosso longo aprendizado em relação aos outros países chega ao fim”** (SWRWE. *The American Scholar*, 45; nosso grifo); depois conta uma fábula *egípcia*, que diz que **“os deuses, no início, dividiram o Homem em homens, para que ele pudesse ser mais útil a si mesmo”** (Ibid, *ibidem*), mas que “hoje [1840?] chegamos a tal estado de coisas em que encontramos **“um bom dedo, um pescoço, um estômago, um cotovelo, mas nunca um homem. “O homem metamorfoseou-se, assim, em uma coisa, em muitas coisas”**” (Ibid, 46; nossos grifos).

Após esta frase -, “o homem se metamorfoseou em coisa” -, **Cavell** (se) pergunta: “Então o que éramos antes de nos termos metamorfoseado?”.¹⁷³ E responde: “(Emerson não apenas fala de nossa conversão, que é dizer, renascimento; ele também diz que nós somos não-nascidos. Vale a pena meditar sobre isto)”. Aliás, vale a pena ler e meditar sobre todo este *Capítulo 7* de seu livro: *Aversive Thinking: Emersonian Representations in Heidegger and Nietzsche* (“Pensamento Aversivo: Representações Emersonianas em Heidegger e Nietzsche”). **Cavell** contrapõe o “pensamento aversivo” ao “pensamento conformista” (“conFormado”). Quanto ao “não-nascido” recomendamos os *Essays on Zen Buddhism* (“Ensaio sobre Budismo Zen”) de **D. T. Suzuki**, especialmente o *Volume 1* e, neste, os capítulos relacionados a *Bodhidharma* e Hui Neng. Este último, o 6º e último Patriarca do Budismo Ch’an (chinês), costumava perguntar a seus discípulos: “Como era seu rosto antes de você nascer?”. E, *Sidarta Gautama* (c.563-483 AEC), o fundador do Budismo, costumava dizer: “Se não fosse ‘o não-nascido’ não haveria salvação”. Sabemos que a “salvação” (“Nirvana”; “nir” = “não”; “banna” = “desejo”, em pali) para os budistas está na “supressão do desejo” (3ª Nobre Verdade) -, que “causa sofrimento” (1ª e 2ª Nobres Verdades). Quando não desejamos coisa alguma – pela prática do “Dourado Caminho Óctuplo” (4ª Nobre Verdade) -, e conseguimos viver “plenamente atentos no presente” -, no “centro da roda da existência” (“Samsara”), atingimos, por um lado, a capacidade de “ver as coisas como elas são” – como se fôssemos espelhos – e, por outro, damo-nos conta

¹⁷² SWRWE. *The American Scholar*, Introdução de Atkinson, xv; nosso grifo.

¹⁷³ Stanley Cavell. *Emerson’s Transcendental Études*, p. 153.

de que “tudo é transitório” – inclusive nós mesmos! – e, portanto, da “vacuidade de todas as coisas” (“Shunyata”). Isso é “iluminar-se” ou “despertar”, tornar-se um Buda.

Prosseguindo com o ensaio *The American Scholar* (1837; “O Intelectual Norte-Americano”) de RWE, **o intelectual, “que é o representante do intelecto”, no estado adequado é o *Homem Pensante*. No estado degenerado, quando vítima da sociedade, ele tende a se tornar um mero pensador, ou o que é ainda pior, um papagaio do pensamento de outrem”**.¹⁷⁴ No mais extraordinário de todos os ensaios de Emerson – que, infelizmente, não aparece nas antologias, mas que fomos buscar na RWE.org -, quer seja, *Literary Ethics* (24 de julho de 1838; “Ética Literária”), portanto, um ano após a palestra *The American Scholar*, Emerson dirá que

“um *scholar* é o favorito do Céu e da terra, a excelência dum país, o mais feliz dos homens. Seus deveres levam-no diretamente ao solo sagrado para onde as aspirações dos outros homens apenas apontam. Olhos é ele para o cego; pés é ele para os aleijados. Seus fracassos, se ele for de valor, são passagens para vantagens mais elevadas” (RWE.org).

E, como um verdadeiro profeta do *Antigo Testamento*, Emerson segue dizendo: **“Os livros são a melhor coisa que existe, bem usados; impropriamente, entre os piores”** (Ibid, 49) pois **“os livros são para as horas de ócio do intelectual. Quando ele é capaz de ler Deus** [recordemos que Emerson é um panteísta e que, portanto, Deus, para ele, é a Natureza] **diretamente, o momento é por demais precioso para ser perdido com os transcritos das leituras de outras pessoas”** (nossos grifos).¹⁷⁵

Em suma, **“[O] intelectual deve ser livre – livre e corajoso”** (Ibid, 57; nosso grifo). Emerson, no mesmo *The American Scholar* (1837; “O Intelectual Norte-Americano”) dirá: **“Ciência nada mais é do que descobrir analogias”** [acrescentaríamos, “entre a Natureza e as Leis da Mente”].¹⁷⁶ No ensaio tardio, *Worship* (“Adoração”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson dirá **“Se o seu olho está no eterno, seu intelecto crescerá,”**¹⁷⁷ e as suas opiniões e ações terão

¹⁷⁴ SWRWE. *The American Scholar*, 46; nossos grifos.

¹⁷⁵ SWRWE. *The American Scholar*, 50.

¹⁷⁶ Citado em Stanley Cavell. *Emerson’s Transcendental Études*. Capítulo 1. *Pensando em Emerson*, p. 17.

¹⁷⁷ “Os símbolos crescem”, dirá Peirce.

uma beleza com as quais nenhum aprendizado ou vantagem combinada de outras pessoas poderá rivalizar” (RWE.org; nosso grifo).

No ensaio *The Transcendentalist* (1843; “O Transcendentalista”) ele dirá que **“para que tudo saia certo” basta “que a alma seja ereta” (“upright”)** (“upright” é mais do que “ereto”, pois subentende “ter caráter!” (nosso grifo).¹⁷⁸ Emerson é claro: **“O caráter é mais elevado do que o intelecto. Pensar é a função. Viver é o funcionário”** (“Living is the functionary”).

“O rio volta à sua fonte. Uma grande alma será forte tão forte no viver quanto no pensar. Falta-lhe um órgão ou meio para comunicar estas verdades? Ele ainda pode recorrer a esta força Elemental que é viver. Isto é um ato total. Pensar é um ato parcial” (SWRWE. *The American Scholar*, 54; nosso grifo).

Neste sentido – com a **“Escola do Senso Comum”** escocesa como fundamento – podemos dizer que Emerson e Peirce compartilham de um mesmo parentesco, no que tange ao Pragmatismo. Não esqueçamos que Peirce denominou alhures sua forma de pragmatismo de *Critical Common Sense* (“Senso Comum Crítico”), que é sinônimo de *Pragmaticismo* (“ação + reflexão”; ver *Pragmatism* (1907; “Pragmatismo” em *EP* 2, p. 433). Há, portanto, no Pragmatismo peirceano uma ênfase no primado da “ação”. Até porque, segundo ele, “só podemos conhecer qualquer fenômeno analisando como ele age no decurso do tempo”. A *Semiótica* (sua Lógica) tem o papel de ajudar o indivíduo (seja lá qual for) a *refletir* sobre sua conduta (“feixe de hábitos”; *Ética*) que, tem como horizonte a *Admirabilidade* (Estética). “Ora, o autocontrole, em última instância, depende de uma comparação das nossas ações com um ideal admirável por si mesmo, independente de qualquer outra coisa que não seja ele mesmo. Nisso se constitui a razoabilidade concreta”.¹⁷⁹

No mais extraordinário de todos os ensaios de Emerson – que, infelizmente, não aparece nas antologias, mas que fomos buscar na RWE.org -, quer seja, *Literary Ethics* (24 de julho de 1838; “Ética Literária), Emerson diz:

“Nada é mais simples do que a grandeza; de fato, ser simples é ser grande. A visão do gênio vem ao se renunciar à mui oficiosa atividade do entendimento, e deixando vir o mais amplo privilégio do sentimento espontâneo. Disto deve tudo o que é vivo e genial no pensamento proceder. As pessoas moem e moem no moinho do truísmo e nada sai daí a não ser o que entrou. Mas o momento

¹⁷⁸ SWRWE, *The Transcendentalist*, 90.

¹⁷⁹ Ver Lúcia Santaella. *Estética*, p. 201.

que abandonam a tradição por um pensamento espontâneo, então, poesia, esperança, virtude, aprendizado e ‘causos’, tudo isso vem em seu socorro” (RWE.org; nossos grifos).

Afinal, como diz Emerson, “o que importa, é **a qualidade do momento** e não o número de dias, eventos ou atores” (Ibid, 99; nossos grifos).¹⁸⁰

Em sua resposta ao *enigma* nos ensaios de 1841 -, mais especificamente o ensaio *History* (1841; História), RWE vai dizer que “há, na **superfície**, **uma infinita variedade de coisas; no centro há a simplicidade da causa**” (SWRWE, *History*). “Para Emerson e Thoreau” -, diz Cavell - e, acrescentaríamos Pascal [1623-64; *Pensamento 139*] e Mestre Eckhart (c.1260-c.1328; ver *Sermões*, p. 233) -, “você deve aprender a ficar sentado quieto em casa ou em algum ponto atraente nos bosques, como se fosse casar com o mundo, antes de, se algum dia, for pegar o fardo dos outros” (Stanley Cavell. *Emerson’s Transcendental Études. Being Odd, Getting Even* (“Sendo Estrangeiro, Tirando a Forra”), p. 108.

Uma ds coisas que quem fizer isso vai ver, diz Emerson em *Nature* (1836; “A Natureza”), é que “[A] **charmosa paisagem que eu vi esta manhã é indubitavelmente composta de algumas vinte ou trinta fazendas. Os Miller possuem este campo, os Locke aquele, e os Manning, as terras além. Mas nenhum deles possui a paisagem**” (SWRWE, *Nature*, p. 5; nossos grifos). Por quê? Porque

“Há uma propriedade no horizonte que nenhuma pessoa possui exceto aquele que é capaz de integrar todas as partes, quer seja, **o poeta**. Esta é a melhor parte da fazenda destas pessoas e, no entanto, seus títulos de propriedade não lhe conferem esse direito” (Ibid, 5 e 6; nossos grifos).

Novamente, temos aqui um símbolo indicial: a *Qualidade* – e se pensarmos com Peirce, a *Primeiridade*, com sua *Liberdade*, *Variedade*, *Frescor*, *Novidade* -; em uma palavra, **Deus**, está sempre **Agora’Aqui** – por isso ninguém deveria se espantar com a primeira, a mais chocante, e a última frase de RWE nesse ensaio: (1ª) “**Há uma mente comum a todos os homens**” (...) “**Sobre os trabalhos desta mente, a história é registro**” (SWRWE, *History*, 123); (2ª) “**Eu acredito na Eternidade**” (...) “**Toda a história torna-se subjetiva; em outras palavras não há propriamente história, apenas biografia**” (SWRWE, *History*, 127; “**uma única biografia**”, devemos esclarecer, “**a do Absoluto**”) e,

¹⁸⁰ Aqui, como em quase toda a sua obra, Emerson está sempre mais centrado na *Primeira Categoria*, na *Estética* e na *Ontologia*, para falar peirceanamente!

(3ª) “O idiota, o índio, a criança e o caipira estão mais perto da luz pela qual a natureza deve ser lida, do que o dissecador da antigüidade” (SWRWE, *History*, 144; nossos grifos).

Vale a pena inserir aqui um notável dado biográfico: Richardson Jr. diz que, em 1825, quando RWE estava cheio de dúvidas devido ao *ceticismo humeano*: “Emerson tinha se dado conta já há algum tempo de que qualquer teísmo intelectualmente defensável teria que se defrontar com as objeções céticas de Hume” (...) “especialmente a negação deste sobre a ligação entre causa e efeito, uma negação que abriu caminho para o ceticismo brutal de Holbach” (Richardson Jr., 64). Vai se recuperar na fazenda de seu tio Ladd em Newton; trabalha no campo. E é lá que encontra um homem da terra de nome **Tarbox** que lhe diz: “**as pessoas estão sempre rezando e todas as preces são atendidas**”. [Já está lá em Lucas, 18.1]. Emerson percebe como ao *scholar* fica vedada essa crença; mas, a verdade é que “Emerson sempre o colocou Tarbox no topo da lista daqueles que o beneficiaram na vida” (Richardson Jr., 64). Curiosamente, Emerson estava quase cego na época – devido ao ceticismo humeano? – e Tarbox significa, em inglês, “caixa de alcatrão”; difícil não pensar na “**Noite Escura da Alma**” de um **São João da Cruz** (1542-91) ou na cegueira de **Saul de Tarso** (c. 5-67 EC) a caminho de Damasco (Atos dos Apóstolos, 22: 6-11)]. Mas a salutar ciência vem em nosso socorro: “O problema ocular que atingiu Emerson no início de 1825 foi quase que certamente *uveítis*, uma inflamação reumática do olho” (...) “cuja causa deve ter sido a tuberculose, que era pandemia à época. Metade dos adultos de Boston teve-a; um terço de todas as mortes foram devidas a ela” (Richardson Jr., 63).

De qualquer maneira, para Richardson Jr., “a vida e a obra de Emerson - de fato, o próprio *Transcendentalismo* – constituem uma refutação de Hume” (Richardson Jr., 31; nosso grifo), como já vimos anteriormente. No ensaio tardio, *Worship* (“Adoração”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson diz

“**Pois tais pessoas** [que possuem um grau de sentimento moral mais elevado do que o nosso] estão mais perto do segredo de Deus do que os outros; estão banhadas em águas mais doces; elas ouvem notícias, elas têm visões, ao passo que as outras não vêem nada. Nós acreditamos que a santidade confere certo ‘insight’, porque, não pela força particular, mas pela pública, nós podemos compartilhar e saber a natureza das coisas” (RWE. org; nossos grifos).

Podemos dizer, com **Cavell**, que Emerson possui uma “Ética de Auto-Melhoramento” (Russell B. Goodman, artigo para a Enciclopédia Stanford de Filosofia), mas esta ética (conduta), como o Pragmatismo peirceano, está *vinculada* (1) à *reflexão*, que para Emerson significa uma “Metafísica do Processo” (proposta quase que totalmente em seu ensaio “Círculos”; 1841; como veremos adiante) e (2) à sua “**Epistemologia de Estados de Espírito**”, exposta, basicamente, em seu ensaio “Experiência” (1844; como veremos adiante).

Volvamos ao poema...

VIII

Verso 57 “Out spoke the great mother,

Verso 58 Beholding his fear; _

Verso 59 At the sound of her accents

Verso 60 Cold shuddered the sphere: _

Verso 61 ‘Who has drugged my boy’s cup?

Verso 62 Who has mixed my boy’s bread?

Verso 63 Who, with sadness and madness,

Verso 64 Has turned my child’s head?

“A grande mãe falou,

Pois o temor dele considera; _

Ao som de seus sotaques

De frio tremeu a esfera: _

‘Quem envenenou o copo de meu filho?

Quem o pão de meu filho amassou?

Quem, com tristeza e loucura,

A cabeça de minha criança virou?

1.6 Esta **Estrofe VIII** traz de volta o *Narrador* dos primeiro quatro versos (na estrofe I), que diz que **“a grande mãe”** - a *Natureza*? (só pode, pois *A Esfinge* vinha falando até aqui) – **“falou”** (verso 57), **“vendo seu temor”** (verso 58) – de quem? Do *Homem*? - O próprio **“globo terrestre tremeu”** (verso 60) ao **“ouvi-la falar”** (verso 59). E a *Natureza* pergunta **“quem envenenou o copo de seu filho”** (o *Homem*; verso 61), **“amassou seu pão”** (verso 62; terá sido o Diabo?), **“quem terá virado [su]a cabeça”** (verso 64) com **“tristeza e loucura”** (verso 63). Difícil não pensar em **Rousseau** (1712-78).¹⁸¹

“Tristeza e loucura” apossam-se do homem **“que se tornou mero papagaio do que os outros dizem”**, como vimos no *The American Scholar* (1837; O Intelectual Norteamericano”). Mas, perguntemo-nos: haverá remédio para a “tristeza” e a “loucura”? Para o “otimista” Emerson há: **a inabalável confiança no Self** (que os tolos tomam pelo *ego*). Harold Bloom (“Onde Encontrar a Sabedoria?”), adverte contra este equívoco. Entretanto, o próprio Emerson confirma esta nossa tese em uma palestra que deu no dia 3 de maio de 1851, *The Fugitive Slave Law* (“A Lei sobre Escravos Fugidos”): **“Essa confiança no Si-**

¹⁸¹ Richardson Jr. diz que RWE leu *Rousseau* em 1824.

mesmo, a culminância e perfeição do homem, é confiança em Deus” (SWRWE, *The Fugitive Slave Law*, 871; nosso grifo).

Há uma bela história Zen que diz que “quando um mestre Zen aponta para a Lua, o sábio olha para a Lua e o tolo olha para o dedo”, o que significa, em peirceanês, que ‘o aluno com futuro’ – o de ‘alma seca’, diria **Heráclito** - olha para o “objeto dinâmico” enquanto ‘o outro’ – ainda de alma molhada, diria Heráclito -, ‘olha para os signos’. É recomendável – porque salutar (até porque a Arquitetônica peirceana possibilita esse diálogo) – um aprofundamento da noção de “*Self*” em **Carl Gustav Jung** (1875-1961), uma vez que, como mostra **Marilyn Nagy** em sua obra, “Questões Filosóficas na Psicologia de C. G. Jung (Petrópolis: Vozes, 2003), “a epistemologia de Jung” estão alicerçadas Platão, Kant, Schopenhauer e von Hartmann.

Analisemos, agora aqui, este que é o mais famoso dos ensaios de Emerson, *Self-Reliance* [1841; “Sobre a Confiança no Si-Mesmo”¹⁸² em *Essays – First Series* (“Primeira Série de Ensaios”)].

“Acreditar em seu próprio pensamento [sem esquecer que Emerson, como Peirce, percebeu que não somos nós que pensamos, mas, ao contrário, “nós estamos no pensamento!”], **acreditar que aquilo que é verdade no seu coração é verdade para todos os homens – isso é gênio”** (SWRWE, *Self-Reliance*, 145; nossos grifos). No extraordinário ensaio tardio, *Considerations by the Way* (“Considerações à Beira da Estrada; ou, A Propósito”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson dirá,

“Aquilo pelo qual um homem conquista em algum lugar é um segredo profundo para todos os outros seres no mundo e, é apenas quando ele nos volta as costas e a todos os outros homens, e faz uso de sua sabedoria mais

particular, que qualquer bem pode lhe advir. O que temos, portanto, a dizer sobre a vida, é somente descrição, se você quiser, **celebração**, do que regras disponíveis” (RWE.org; nossos grifos).

¹⁸² Ver este ensaio em José Paulo Paes. *Pensamentos sobre a Arte de Viver*. Cultrix-Pensamento, s/d.

E, quanto ao “gênio”, no famoso *Harvard Divinity School Address* (1838; “Palestra aos Seminaristas Formandos de Harvard”), Emerson dirá: “[P]ermitam-me aconselhá-los, antes de mais nada, a seguir sós” (Em SWRWE, p. 81; nosso grifo). Entretanto, logo a seguir ele mostra que essa “ascese” é necessária para podermos “viver com o privilégio da mente imensurável” (Ibid, *ibidem*; nossos grifos). No ensaio *Spiritual Laws* (1841; “Leis Espirituais”), Emerson irá dizer a respeito desta “ascese”:

“Virtude é aderência AM ação à natureza das coisas e a natureza das coisas torna-a prevalente. Ela consiste em uma perpétua substituição de ser pelo parecer, e com sublime propriedade Deus é descrito como dizendo, EU SOU. A lição que estas observações nos transmitem é, Seja. Concedamos. Tiremos nossa inflada nulidade do caminho dos circuitos divinos. Vamos desaprender nossa sabedoria mundana.¹⁸³ Vamos nos fundar no poder do Senhor e aprender que tão somente a verdade torna tudo grande e rico”. (SWRWE, *Spiritual Laws*, 206).¹⁸⁴

Thoreau (1817-62), no capítulo “Leis Superiores” de sua obra-prima, *Walden*, diz: “Como sucede com a maioria das pessoas (*sic*), percebi, e continuo percebendo em mim, [isto, naturalmente, é apenas para quem atingiu o estágio da “intuição intelectual” (ver Nikolai Hartmann. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Schelling, p. 146)] um instinto voltado para as coisas elevadas ou, como se diz, para a vida espiritual, e outro voltado para uma categoria primitiva e para a vida selvagem. Reverencio ambos, pois amo igualmente o bem e a vida natural”.¹⁸⁵ “Abençoado o ser convicto de que dia-a-dia morre nele o animal, enquanto o divino se instala” (Ibid, 205).

Emerson faz, aqui, clara opção pela *Primeiridade*, pela *Estética* e pela *Ontologia* (peirceanas). E é por isso que ele diz: “[H]á uma hora na educação de cada homem quando se chega à convicção de que a inveja é ignorância; de que a imitação é suicídio” (Ibid, 146).¹⁸⁶ E mais, “confiar no Si-mesmo” (no *Self*; voltaremos a esta idéia mais adiante, quando tratarmos de *Deus* ou, de acordo com Emerson, do “Oversoul”; nosso grifo) é “aceitar o lugar que a providência divina encontrou para você, a sociedade de

¹⁸³ Sempre Caeiro!

¹⁸⁴ “Deus deseja tanto que saias, por ti mesmo, do teu modo de ser criatural”. Mestre Eckhart. *Sermões Alemães*, 68; e “O homem que abandonou a si mesmo é tão puro que o mundo não o pode suportar” (Ibid, 182).

¹⁸⁵ Henry David Thoreau. *Walden; ou A Vida nos Bosques*, p. 197.

¹⁸⁶ “A imitação não é capaz de ir além do seu modelo. O imitador condena-se a uma mediocridade sem esperança”. Emerson. *Harvard Divinity School Address* (1838; “Palestra aos Seminaristas Formandos de Harvard”), em SWRWE, p. 81.

seus contemporâneos, a conexão dos eventos” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo).¹⁸⁷ Não seria justo não inserir aqui a concepção que Schelling tem do “gênio” – em comparação aos meros transmissores de idéias dos gênios -:

“Podemos dizer que há um tipo de pessoa em que não há nenhuma loucura. Estas são as pessoas não criativas, incapazes de procriação, aquelas que se autodenominam de espíritos sóbrios. Estes são os assim chamados intelectuais [*Verstandesmenschen*] cujas obras e ações nada são senão frias obras e ações intelectuais.” (...) “Mas onde não há loucura, não há também, decerto, nenhum intelecto vivo, ativo, próprio (e conseqüentemente há apenas o intelecto morto [e] intelectuais mortos).¹⁸⁸

Mas, embora deva ser “inconformado”¹⁸⁹ [em relação à sociedade; Ibid, 148], o “seu isolamento não deve ser mecânico, mas espiritual, isto é, elevado” (Ibid, 160; nosso grifo),¹⁹⁰ i.e., “sua autoconfiança deve estar alicerçada no Self aborígine”¹⁹¹ (Ibid, 155; nossos grifos). Não há como entender este *Self-aborígine* sem estudar Mestre Eckhart (c. 1260-c. 1328; e a tradição mística ocidental),¹⁹²

Boehme (1575-1614), (o último) Fichte (1762-1814) - “Poder-se-ia designar também esta perspectiva suprema e finalizante [da *Doutrina da Ciência* de Fichte] por ‘idealismo dinâmico’, pois a essência do Eu que produz todos os objetos, representações, impulsos e, por fim, o impulso dos impulsos, o livre querer moral, é um princípio dinâmico original,

¹⁸⁷ Esta idéia Emerson viu na *Bhagavad Gita*, Capítulo III, 35; diz Krishna a Arjuna: “Finalmente, lembra-te que é melhor cumprir a própria tarefa, ainda que insignificante, do que querer a tarefa de outro, por mais nobre e excelente que seja”. Esta preciosa escritura indiana inspirou RWE a escrever o poema “Brahma”.

¹⁸⁸ Schelling. *As Idades do Mundo*, Introdução de Jason M. Worth, xiii. Encontramos o mesmo na obra de Dale E. Snow, *Schelling and the End of Idealism* (“Schelling e o Fim do Idealismo”; 8:338), p. 205.

¹⁸⁹ Neste mesmo ensaio RWE diz: “Quem quiser ser homem, deve ser um não-conformista” (SWRWE, *Self-Reliance*, 148).

¹⁹⁰ No ensaio tardio, *Behavior* (“Comportamento”), Emerson dirá que “[O] homem que se auto-sustenta (“stands by himself”), o universo o sustenta também”. Emerson. *Behavior* (“Comportamento”) em *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), RWE. org.

¹⁹¹ “Experiência” que não é pensável senão *a posteriori*. Diz Rey Puente: “Pra conhecê-lo [o *Prius absoluto*], o pensamento não é suficiente, faz-se necessária a experiência” - Fernando Rey Puente. *Tempo e História em Schelling. As Filosofias de Schelling*. p. 228. Ainda em 1860, Emerson dirá: “Corte a conexão entre quaisquer de nossos trabalhos com este *self aborígine*, e o trabalho será raso” [Emerson. *Power* (“Poder”) em *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”); RWE.org.].

¹⁹² Ou a Oriental, pois “a experiência mística fundamental”, ao contrário do que pensam aqueles que se arvoram a falar dela –, quer seja do ponto de vista psicológico, antropológico, filosófico ou sociológico – sem a terem “vivenciado”, é a mesma em toda a parte (espaço) e em todos os tempos. Seria o mesmo que dizer que não há a “experiência da *Primeiridade*” (Peirce); isso só é possível para aqueles “filósofos doentes (...) doidos” (Caeiro, 153), que já perderam a capacidade de “ter o pasmo essencial” (Ibid, 138).

é ação produtora, é força. Deste ponto domina-se perfeitamente bem a magnitude da revolução intelectual levada a cabo por Fichte” -,¹⁹³ **Schelling** (1775-1854) e **Heidegger** (1889-1976)]. “O *thanc* significa a parte mais recôndita da mente, o coração, o centro do coração, aquela essência mais interna do homem que alcança mais plenamente o exterior e aos limites mais remotos” em Heidegger (1889-1976; ‘O Que Significa Pensar?’, p. 144) -, diz - **Stanley Cavell** em *Emerson’s Transcendental Études*. Capítulo 1. *Pensando em Emerson*, p. 19 -, em Emerson, o equivalente é “crer no seu próprio pensamento, acreditar que o que é verdadeiro para você em seu próprio coração, é verdadeiro para todas as pessoas, - isso é gênio” (Ibid, *ibidem*). Em seu ensaio mais famoso, *Self-Reliance* Emerson insiste que devemos escrever no umbral de nossa porta: ‘**Ouse!**’ (‘Whim’). Isto, naturalmente remete-nos a duas fontes: uma religiosa, a de **Jesus**: “Quem não deixar pai e mãe, etc., não entrará no Reino de Deus”; e, a outra, filosófica, a famosa frase de **Kant** (1724-1804): *Sapere aude!* (“Ouse Conhecer!”) [ou, “sair de sua minoridade; em “O Que É Esclarecimento?” (1783)].¹⁹⁴

De qualquer maneira, no extraordinário ensaio tardio, *Considerations by the Way* (“Considerações à Beira da Estrada; ou, A Propósito”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson dirá, “[C]omece pelo começo e prossiga passo a passo”. (...) “Quão respeitável a vida que adere a seus objetos!” (...) “O herói é aquele que está imóvelmente centrado”. (...) “Quando não se tem uma lei dentro de si, nada há que o amarre [lá fora]”. E termina este maravilhoso ensaio, que merece ser lido em toda a sua totalidade, dizendo:

“O segredo da cultura é aprender que alguns grandes pontos constantemente reaparecem, tanto na pobreza da mais obscura fazenda quanto na miscelânea da vida metropolitana e que apenas estes poucos [pontos] merecem ser levados em consideração, - como escapar de todas as falsas alianças; [como ter] coragem para ser o que somos; e [como] amar aquilo que é simples e belo; independência, [ter] relacionamentos alegres, estas coisas são essenciais -, estas, e o desejo de servir, - para acrescentar algo ao bem-estar das pessoas” (RWE.org).

¹⁹³ Nikolai Hartmann. *A Filosofia do Idealismo Alemão*, p. 83.

¹⁹⁴ Nicola Abbagnano. *História da Filosofia*. Volume 7 (O Iluminismo Inglês, Montesquieu, Voltaire, Os Enciclopedistas, Condillac, Rousseau, O Iluminismo Italiano, O Iluminismo Alemão, Kant, A Polêmica sobre o Kantismo), p. 7.

Sem esquecer que os ensaios que Emerson escreveu após a feitura do poema “A Esfinge”, em 1841, constituem, também, uma resposta aos enigmas propostos através dele no dito poema, é digno de nota que, no primeiro ensaio, *Civilization* (“Civilização”), de seu último livro, *Society and Solitude* (1870; “Sociedade e Solidão”), Emerson diz que “[A] evolução de uma sociedade altamente destinada deve ser moral; ela deve correr nos sulcos das rodas celestiais. Ela deve ser católica nas metas. O que é moral? É o respeitar na ação os fins católicos e universais” (...) “A civilização deve ser moral” (RWE.org; nossos grifos).

“O homem superior é aquele que, no meio da multidão, mantém, com perfeita doçura, a independência da solidão” (Ibid, 150; nossos grifos);¹⁹⁵ por isso é que, para Emerson, “viajar é o paraíso dos tolos” (Ibid, 165; nosso grifo) porque é “levar ruínas às ruínas” (SWRWE, 165)]; afinal, “o dever é nosso lugar” (Ibid, 164 e – bem pragmático! - “faça o seu trabalho e conhecerei você” (SWRWE, *Self-Reliance*, 150; nossos grifos). No mais extraordinário de todos os ensaios de Emerson – que, infelizmente, não aparece nas antologias, mas que fomos buscar na RWE.org -, quer seja, *Literary Ethics* (24 de julho de 1838; “Ética Literária), Emerson diz que “[T]oda a literatura ainda está por escrever” (...); que “a beleza da natureza (...) ainda não foi registrada pela arte”. Que “a religião ainda tem que ser estabelecida em sua firme fundação no seio do homem; e a política e a filosofia e as letras e a arte. Uma vez que temos nada senão tendência e indicação” (RWE. Org).

No segundo ensaio, *Civilization* (“Civilização”), de seu último livro, *Society and Solitude* (1870; “Sociedade e Solidão”), Emerson dirá que “a sabedoria do homem, em cada instante de seu labor [está em] “Amarrar sua carroça a uma estrela!” - e ver como suas tarefas são feitas pelos próprios deuses. É assim que nos fazemos fortes, ao emprestar a força dos elementos. As forças do vapor, gravidade, galvanismo, luz, magnetos, vento, fogo, [que nos] servem dia a dia e nos custam nada” (RWE.org). Mas, acima de tudo este “amarrar sua carroça a uma estrela” significa que “todas as nossas ações sociais e políticas repousam sobre princípios” (nosso grifo). Que, “para realizar qualquer coisa

¹⁹⁵ Esta idéia do “Homem Superior” é chinesa, mais precisamente, confuciana. Sobre o confucionismo sabemos que Emerson leu o volume *Lun-gee* de Confúcio (551-479AEC; 725 páginas) em março de 1836 (Richardson Jr., 219) e, novamente, em 1843 (Ibid, 379). Em meados de setembro de 1843 ele leu *The Chinese Classical Work Commonly Called the Four Books* (“A Obra Clássica Chinesa Conhecida como os Quatro Livros;” publicado em Málaga em 1828 por David Collie; Richardson Jr., 392). Quanto a Mêncio, Richardson Jr. (p. 392) diz que Emerson continuava “lendo fora da tradição ocidental” em “meados de setembro de 1843” (p. 391), quando “leu *Meng Tsu, ou o Livro de Mêncio*”.

excelente a vontade deve trabalhar para fins católicos e universais” (Ibid). E, Emerson cita o profeta **Daniel**: “A menos que acima de si ele possa / Erguer-se, coitado do homem!” (Ibid). Por fim, “amarrar sua carroça a uma estrela” significa que “não devemos nos esfalfar em obras triviais, que servem nosso estômago e bolso apenas. Não devemos mentir e roubar”, pois assim, “Deus algum nos ajudará. Nós descobriremos todos os seus times indo para a outra banda” – e cita várias constelações! – “Cada deus nos deixará”.

Emerson é um otimista nato. No mesmo ensaio, diz que “se nós pudermos andar em carruagens Olímpicas, ao colocar nossas obras na trilha dos circuitos celestiais, nós podemos arriar também os agentes maus, os poderes das trevas e forçá-los a servir contra sua vontade os fins da sabedoria e da virtude”. Mais importante neste ensaio, porém, é que nele ele não apenas diz que “o verdadeiro teste da civilização está, não o censo, nem o tamanho das cidades, nem a colheita, - [mas] no tipo de pessoa que o país produz”, mas que “se não há um país que não seja capaz de sustentar um destes testes” – e ele cita as diversas liberdades, de imprensa, correspondência, voto (feminino e negro), propriedade e ganhos gerados pelo fruto de seu trabalho -, então, “esse país é, em todos os respeitos, não civil, mas bárbaro; e nenhuma vantagem de solo, clima ou costa poderá resistir a estas máscaras suicidas” (Ibid). Mal sabia ele das loucuras totalitárias que assombrariam o século XX.

Vejamos a próxima estrofe e a mudança de qualidade que ela introduz...

IX

Verso 65 I heard a poet answer

Verso 66 Aloud and cheerfully,

Verso 67 “Say on, sweet Sphinx! thy dirges

Verso 68 Are pleasant songs to me.

Verso 69 Deep love lieth under

Verso 70 These pictures of time;

Verso 71 They fade in the light of

Verso 72 Their meaning sublime.

Um poeta responder

Alto e alegremente, ouvi;

“Fala, doce Esfinge! Teus cantos fúnebres

São canções prazerosas para mim.

Sob as imagens do tempo

O amor profundo se há alojado;

Elas esmaecem ante a luz

De seu sublime significado.

2. O Narrador introduz um Poeta que inicia um diálogo com A Esfinge (Estrofes IX a XVII)

2.1 O Narrador introduz “um poeta”¹⁹⁶ que “responde” (verso 65) “alto e bom som” (verso 66) e pede à “doce Esfinge” que continue a falar (verso 67), pois seus “cantos fúnebres” (verso 67) “são-lhe agradáveis” (verso 68). Ele acha que “sob as imagens do tempo” [verso 69 (em português) e verso 70 (em inglês); i.e., da existência, ou três categorias (peirceanas)], “há amor” (verso 70); será o *Ágape* peirceano? E, continua o poema, que essas “imagens” (do tempo; os *signos*) “esmaecem ante a luz” (verso 71) de “seu significado sublime” (verso 72). Notável! Emerson escreveu dois ensaios, um Love (1841; sobre “O Amor”)¹⁹⁷ e o outro, The Poet (1844; “O Poeta”); vejamos em que medida os ensaios “sobre o poeta” – e uma análise de seu “Poeta Representativo da Humanidade” (1850), Shakespeare (1564-1616);¹⁹⁸ e seu “Escritor Representativo da Humanidade” (1850), Goethe (1749-1832) - podem nos ajudar a lançar luz sobre esta estrofe...

Sobre Goethe, Richardson Jr. diz-nos que “o efeito de Goethe sobre Emerson é quase impossível de avaliar” (p. 221; nosso grifo), pois, “a partir de 1828, quando Emerson começou a ler Goethe em alemão, passando pelos meados de 1840 até escrever seu ensaio sobre Goethe, o famoso escritor alemão tornou-se uma presença quase diária na vida de Emerson – que possuía os 55 volumes de suas obras completas” (Ibid, 222). Richardson Jr. insiste que “[A] perpétua sanidade de Goethe, seu realismo, sua linguagem, são para Emerson o contrapeso para a rarefeita proa dos grandes visionários platonistas [que Emerson amava]” (Ibid, *ibidem*) e que “[O] que Goethe dissera de Lavater, valia para o que Emerson sentia a respeito de Goethe: ‘Era temeroso ficar na presença de alguém para quem todas as fronteiras dentro das quais a Natureza circunscreveu nosso ser foram demolidas’” (Ibid, 223). Já

¹⁹⁶ “Quem veio demais longe para visitar-me em meu alojamento, enfrentando as piores nevascas e as tempestades mais horríveis, foi um poeta. O lavrador, o caçador, o soldado, o jornalista e até o filósofo podem ficar desencorajados; mas nada detém um poeta, pois ele é movido por puro amor”. Henry David Thoreau. *Walden; ou A Vida nos Bosques*, p. 245.

¹⁹⁷ Sobre o “Amor” deixaremos para o final – a Conclusão desta DM -, pois é nele que está a chave do enigma, supomos nós... Ademais, haverá, neste ensaio “O Poeta” uma série de índices sobre seu papel de “mensageiro dos deuses” – o “Hermes” da mitologia grega e o “Thot” da mitologia egípcia.

¹⁹⁸ De Shakespeare (1564-1616) -, que “ele amava” (Richardson Jr., 24) - Emerson leu *Hamlet* entre o final de 1821 e o início de 1823 (Ibid, 43) e achava que “a ilha da Grã Bretanha atingira o ponto mais elevado da civilização” graças, entre outros, a Shakespeare (Ibid, 214). Buell diz-nos que “Emerson amava as extravagantes transformações figurativas de Shakespeare do sensual e do tangível” (Buell, *Emerson*, 111). Todas essas metáforas do Bardo de Avon “tornam-se um trampolim para nutrir a hipótese do Bispo Berkeley de que todo o mundo nada mais é do que uma criação mental” (Ibid, *ibidem*). “Mas isto Emerson rejeita,” segundo Buell, pois “[negar a existência da matéria (...) deixa Deus fora de mim.] E isso deixa-me [preso] no labirinto de minhas próprias percepções, a delirar sem fim” (Buell, Emerson, 112/ cita SWRWE, *Nature*, 35).

Lawrence Buell diz-nos que quando Emerson fez sua primeira viagem à Europa, ele levou o *Italiänische Reise* de Goethe como guia de viagem (Buell, *Emerson*, 15). À época do *The American Scholar* (1837; “O Intelectual Americano”), Emerson lia “a segunda parte do ‘Fausto’ de Goethe”, que ele considerava ‘o maior empreendimento da literatura mundial desde Milton, graças à sua superior inteligência’” (Ibid, 41; citando *JMN* 9:43).

Buell alega que “Goethe é uma figura que para muitos outros intelectuais anglo-americanos do século XIX passou a ser considerado o versão mais aproximada do gênio universal na cultura moderna” (Buell, *Emerson*, 47), “referência da auto-cultura, portanto, da autoconfiança para Emerson e outros Transcendentalistas” (Ibid, 61), tanto assim que os exemplos para esses termos no Dicionário Oxford de Língua Inglesa provêm do ensaio que Emerson escreveu sobre “Goethe” em 1850 (Buell, *Emerson*, 62; Emerson inclui-o entre os seus seis “Homens Representativos da Humanidade” como “O Escritor”), por “ter dado um alcance imprecedentede à literatura moderna” (Buell, *Emerson*, 108) “ao adicionar ao seu repertório – europeu (grego, latino, alemão, francês e italiano) – o oriental” (Ibid, 109) como foi o caso de seu “West-oestlicher Divan” (Ibid, 151) – que, influenciou Emerson tanto na produção de seu *Gulistan de Sadi* (*CW* 8: 235-265) quanto na de um *manuscrito* recém-descoberto, *Notebook Orientalist* (*TN* 2: 37-141) (Buell, *Emerson*, 151). Buell lembra que Emerson tinha o poeta persa **Hafiz** – “apologista da “emancipação intelectual” (*CW* 8: 249, 259) – como “uma alma gêmea” (Buell, *Emerson*, 153; nossos grifos).

Outro autor a que recorreremos, no decorrer de nossa pesquisa para um maior aprofundamento da questão da criação literária, foi **Dilthey** (1833-1911). Diz ele em seu ensaio sobre “**Goethe e a Imaginação Poética**” (1910): “O *processo* em que o mundo poético surge e uma obra literária específica é constituída deriva sua lei de uma atitude para com a realidade da vida que é completamente diferente da relação dos elementos da experiência para com um sistema de conhecimento”.¹⁹⁹ Esta é precisamente a diferente enfatizada por Ibri, entre o “Objeto científico” e o “objeto de arte”; o primeiro deve ser alter ao passo que este possui um *estatuto icônico* e, portanto, *polissêmico* – tanto maior quanto mais “prima” for a “obra”.

No ensaio, *The Poet* (1844; “O Poeta”), **RWE** começa por dizer que “as mais elevadas mentes do mundo jamais cessaram de explorar o significado duplo, ou devo

¹⁹⁹ Wilhelm Dilthey. *Obras Seleccionadas*, volume 5. *Poetry and Experience* (“Poesia e Experiência”), p. 243 (§ 132).

dizer quádruplo ou cêntuplo ou muito mais vário [para usar um termo caro à grande poetisa portuguesa, **Florbela Espanca** (1894-1930)]²⁰⁰ **de cada fato sensual**". Sobre esta capacidade do poeta, Emerson diz o seguinte sobre o Bardo de Avon: "Ele é inconcebivelmente sábio; os outros [autores, perto dele], concebíveis. Um bom leitor pode, de certa maneira, aninhar-se no cérebro de Platão, e pensar a partir daí; mas não no de Shakespeare. Ainda estamos do lado de fora. Em termos de faculdade executiva, em termos de criação, Shakespeare é único. Nenhuma pessoa é capaz de imaginar melhor. Ele foi aquele que foi mais longe em termos de sutileza compatível com o eu individual -, o mais sutil dos autores, e mal cabe dentro da possibilidade de autoria". Não é por acaso que Harold Bloom tem Emerson como mestre; este abriu-lhe os olhos para a grandiosidade do bardo inglês. É o *estatuto ontológico* obra de arte, segundo os peirceanos.

"É fruição estética o que nos interessa; e embora seja ignorante em matéria de Arte, tenho uma capacidade razoável para o desfrute estético, e quer-me parecer que, enquanto no gozo estético estamos voltados para a totalidade do sentimento, - e especialmente para a Qualidade de Sentimento resultante total na obra de arte que estamos contemplando, - no entanto é um tipo de simpatia intelectual, uma sensação de que aqui está um sentimento que alguém é capaz de compreender, um sentimento razoável. Não sou capaz de dizer exatamente qual é, mas é uma consciência pertencente à categoria da Representação embora representando alguma coisa na Categoria do Sentimento".²⁰¹

Mas o próprio Emerson fornece o *nexo* como outro tema; diz ele que [cada fato sensual] nos atrai porque "**não somos panelas ou potes, nem sequer portadores do fogo, mas filhos do fogo, feitos dele, e**" (...) "**esta verdade oculta, de que as fontes de onde o rio do Tempo provém e de onde suas criaturas fluem são ideais e belas, leva-nos à consideração da natureza e funções do poeta, ou o homem da Beleza**" (SWRWE, *The Poet*, 320; nossos grifos). Emerson, no *The American Scholar* (1837; "O Intelectual Norte-Americano"), diz: "**Eu não peço pelo grandioso, o remoto, o romântico; o que está acontecendo na Arábia ou na Itália; o que é arte grega, ou poesia provençal; eu abraço o comum, eu exploro e sento-me aos pés do familiar, o que está mais próximo da terra**" ("the low"; SWRWE, *The American Scholar*, 61; nosso grido). Se, por um lado, não devemos esquecer que foi o poeta inaugural do romantismo inglês, **William Wordsworth** (1770-1850),

²⁰⁰ Há um poema da autora d' "A Charneca em Flor" com o título "Alma Vária".

²⁰¹ Peirce. *The Seven Systems of Metaphysics* (1903; "Os Sete Sistemas de Metafísica") em *The Essential Peirce*, Volume 2, p. 190.

quem abriu os olhos de Emerson para “a beleza do absolutamente comum” – eles conseguem ver o milagroso no singular (na *haeccitas* scotusiana) -, por outro, do ponto de vista filosófico, diz **Cavell** [discípulo de J. L. Austin (1911-60), ‘pai da filosofia da linguagem comum’]:

“O apelo recorrente à linguagem natural ou comum na história da filosofia é o sinal de que há algum desejo recôndito da filosofia de escapar, assim como de reconquistar, o natural. Já escrevi em algum lugar que o apelo à linguagem comum (“ordinary language”) é uma tentativa de fazer o ser humano voltar à linguagem da filosofia, como se a filosofia estivesse recorrentemente em perigo de bani-la”.²⁰²

Vale a pena ler a obra de **Russell B. Goodman**. *American Philosophy and the Romantic Tradition* (“A Filosofia Norte-Americana e a Tradição Romântica”), em que mostra, por um lado, a importância de **Wordsworth** sobre Emerson e por seu diálogo com **Cavell** (que lê Emerson através de Wittgenstein e Heidegger). No primeiro capítulo -, *The Marriage of Self and World* (“O Casamento do Self com o Mundo”) -, por exemplo, diz, citando Wittgenstein: “Os aspectos das coisas que são mais importantes para nós estão escondidas por causa de sua simplicidade e familiaridade... nós deixamos de nos espantar pelo que, uma vez visto, é mais espantoso e mais poderoso” (Ibid, p. 3). Notável é que Goodman cita o próprio Wittgenstein (“Culture and Value”, p. 68) que diz: “Eu de fato quero que minha pontuação copiosa desacelere a rapidez da leitura. Porque eu gostaria de ser lido lentamente (como me leio)”.

Depois revela que “**o jovem reverencia os gênios porque, para falar a verdade, eles são mais ele mesmo do que ele mesmo é**”. O melhor tratamento em relação à “**Questão do Gênio**” que encontramos no decorrer de nossa pesquisa foi em **Richard Poirier**. *The Renewal of Literature – Emersonian Reflections* (“A Renovação da Literatura – Refleções Emersonianas”), no Capítulo 1: “The Question of Genius”, Poirier cita um trecho do ensaio “**Círculos**” (1841) de RWE em que este diz: “Quando o grande Deus solta um pensador neste planeta, então todas as coisas estão em risco” e Poirier diz: “incluindo, deve ser acrescentado, o ‘pensador’” (p. 79). Por quê? Porque só o gênio é capaz de “ir além” do ‘círculo’ que outro gênio estabeleceu” – “paradigmaticamente”, para falar kuhnianamente – “e já se “cristalizou”. E, o que é importante, o “**Self**” em que Emerson demanda que confiemos, por exemplo, no mais famoso de seus ensaios, *Self-Reliance* (1841; “Confiança-no-Si-mesmo”) “**não é uma entidade**”, como bem demonstra Poirier, mas “**uma intimação de presença**” (p. 87); ou,

²⁰² Stanley Cavell. *Emerson’s Transcendental Études*. Capítulo 2. *Um Estado de Espírito Emersoniano*, p. 23.

como diz Poirier mais adiante, **“‘gênio’ é uma atividade, um influxo, um movimento”** (p. 88) e, naturalmente, só se chega a esse estado quando nos desnudamos ou, nas palavras de Emerson, quando **“insistimos nesta pobreza”** [do *ego* ou “ser para si”, que, para Schelling (e Peirce) é a origem de todo Mal (p. 92).

E porque o homem comum adoraria o “gênio”? Para Emerson é porque **“o homem [comum] é apenas metade dele mesmo; a outra metade é sua expressão”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo); e, **“O Poeta”** – entre “os três filhos do universo, o Conhecedor (Júpiter; o sábio), o Fazedor (Plutão; o herói) e o Falador (Netuno)” – **“é o nomeador e, representa a beleza”** (Ibid, 321). Para ele, - que **“é soberano e se situa no centro [do mundo]”** – onde **“Deus, a Beleza, é o criador do universo”** (Ibid, 321; nosso grifo)²⁰³ e, o poeta expressa essa Beleza - não em métrica, **“pois não é a métrica, mas um argumento que se apossa da métrica que faz dela um poema”** (Ibid, 323; nosso grifo).²⁰⁴

E mais, o poeta expressa a **“profundidade do mundo”** (Ibid, 324) **“hoje”** (em inglês este “hoje” significa “aqui e agora”) – **“este dia é melhor do que o dia do meu aniversário”** (Ibid, *ibidem*)²⁰⁵ – através da **“imagem”** (o hipoícone!;²⁰⁶ Ibid, 325), pois **“o universo é a externalização da alma”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo; leitmotiv swedeborguiano, schellinguiano, emersoniano e, porque não dizer, peirceano).

“A auto-revelação é aqui manifestamente apenas metade da Filosofia. A autocriação e a autoperfeição são a sua realização. A atividade livre [Fichte] jamais pode sujeitar-se a uma prosa, mesmo que seja uma escolhida por essa mesma atividade. O que há de filosófico no homem é aquilo que continua poetizando eternamente sem nunca acabar de poetizar-se. Continua pairando entre o mundo sensível e o espiritual. ‘O mundo exterior torna-se transparente²⁰⁷ e o interior diverso²⁰⁸ e pleno de sentido e, assim, o homem encontra-se entre dois mundo,

²⁰³ “É artista quem tem o seu centro em si mesmo. Quem carece dele tem de eleger fora de si um guia e mediano determinado...”. Friedrich von Schlegel em Nikolai Hartmann. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Schlegel, p. 209.

²⁰⁴ Este é precisamente o tema do ensaio de Sandra Morris no *The Cambridge Companion to R. W. Emerson*.

²⁰⁵ “Basta uma simples chuva suave para que a rama fique muitos tons mais verde. Assim se iluminam nossas perspectiva sob o influxo depensamentos melhores. Seríamos abeçoados se vivêssemos sempre no presente e usufríssemos de tudo o que nos acontece, feito a relva que reconhece a influência do mais leve orvalho que a molha”. Henry David Thoreau. *Walden; ou A Vida nos Bosques*, p. 286.

²⁰⁶ Peirce, no ensaio *Sundry Logical Conceptions* (1903; “Várias Concepções Lógicas”), mostra o valor dos “hipoícones” como “imagem”, “diagrama” e “metáfora”. *EP 2*, p. 273-274.

²⁰⁷ É a *Terceira Categoria* peirceana.

²⁰⁸ É a *Primeira Categoria* peirceana.

num estado intimamente vivo: na liberdade mais perfeita e no sentimento mais feliz do poder' (nossos grifos).²⁰⁹

E mais, **“o poema não precisa ser longo”** [pois] **“cada palavra já foi um poema”**²¹⁰ (SWRWE, *The Poet*, 327; eis a idéia do “fragmento” de Friedrich Schlegel (1772-1829), que é o **“pólen”** de Novalis²¹¹ e será **“os folículos da folhinha de grama”** de Whitman). Referimo-nos, naturalmente ao *The Leaves of Grass* de Walt Whitman (1819-92). No *Prefácio* à obra Whitman diz:

“O grande poeta não conhece mesquinaria ou trivialidade. Se respira com alguma coisa que antes era tida como pequena, a coisa dilata com a grandiosidade e vida do universo. Ele é o vidente... ele é individual... ele é completo em si... os outros são tão bons quanto ele, apenas ele vê isso e eles não. (...) Quem conhece o curioso mistério da visão? Os outros sentidos corroboram com ela, mas isto está afastado de qualquer prova a não ser ela mesma e antecipa as identidades do mundo espiritual. Uma mera olhada desdenha todas as investigações do homem e todos os instrumentos e livros da terra e todo o raciocínio. O que é maravilhoso? O que é improvável? O que é impossível ou baixo ou vago?”

Diz o heterônimo pessoano, Bernardo Soares:

“Contento-me, afinal, com muito pouco: o ter cessado a chuva, o haver um sol bom neste Sul feliz, bananas mais amarelas por terem nódoas negras, a gente que as vende porque fala, os passeios [calçadas] da Rua da Prata, o Tejo ao fundo, azul-esverdeado a ouro, todo este recanto doméstico do sistema do Universo” em *O Livro do Desassossego*, p. 119.

E segue o bardo Emerson: “[U]m **‘insight’ mais profundo**” **revelar-nos-á** – swedeborguianamente²¹² - que **“nós mesmos somos símbolos e habitamos símbolos”** (Ibid, 328); algo que já vimos acima, mas que Emerson, agora, radicaliza ao dizer que **“[O] poeta percebe a independência do pensamento e do símbolo”** (no sentido de “signo” e “objeto” peirceanos; Ibid, 329) **“porque o poeta vê a coisa, ou chega um passo mais perto dela do que qualquer outro”** (Ibid, 329-330; nossos grifos).

²⁰⁹ É a *Segunda Categoria* peirceana, entrelaçada, putnalianamente, à *Primeira* e à *Terceira*. Nikolai Hartmann. *A Filosofia do Idealismo Alemão. Novalis*, p. 234.

²¹⁰ “Qualquer frase de um parágrafo de Emerson, ou ensaio, pode ser tomado como uma frase-tema (‘topic sentence’). Stanley Cavell. *Emerson’s Transcendental Études*. p. 4.

²¹¹ Ver Novalis. *Pólen*. São Paulo: Iluminuras, 2001. Com Tradução, Apresentação e Notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Diz Friedrich Schlegel (1772-1829): “Um fragmento tem de ser, igual a uma pequena obra de arte, totalmente separado do mundo circundante e perfeito em si mesmo como um porco-espinho” (Fragmento nr. 206 do Athenaeum).

²¹² Ver a crítica que Kant faz a Swedenborg em “Sonhos de um Visionário Explicados por Sonhos da Metafísica” em Immanuel Kant. *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: UNESP, 2005 (pp. 141-218).

E, como “a natureza tem um fim mais elevado (...) nomeadamente, ascensão,²¹³ ou a passagem da alma a formas mais elevadas” (SWRWE, *The Poet*, 330-331; nossos grifos), o poeta nomeia essa metamorfose cantando “a coisa em melodia” (Ibid, 331; nosso grifo), o que “torna a coisa translúcida para os outros” (Ibid, 332; nosso grifo).

E como o poeta é capaz disso? “A condição do verdadeiro nomear, na parte do poeta -, já que o caminho das coisas é silente – é sua [do poeta] renúncia de si mesmo em prol da aura divina que respira através das formas e acompanha isso”²¹⁴ (Ibid, *ibidem*; nossos grifos). “É um segredo que todo o intelectual rapidamente aprende é que, além da energia do intelecto consciente que possui, ele é capaz de uma nova energia (como o de um intelecto dobrado sobre si mesmo), ao abandonar-se à natureza das coisas” [para que possa ser]

“capturado pela vida do Universo” [e] sua fala seja trovão, seu pensamento lei e suas palavras tão universalmente inteligíveis quanto as plantas e os animais. O poeta sabe que ele fala adequadamente apenas quando ele fala de modo selvagem ou, ‘com a flor da mente’; não com o intelecto usado como um órgão, mas com o intelecto libertado de todo o serviço e disposto a submeter-se (“suffer”) à direção de sua vida celestial; ou, como os antigos preferiam se expressar, ‘não com o intelecto apenas, mas com o intelecto inebriado pelo néctar’. Como o viajante que se perdeu joga as rédeas no pescoço do cavalo e entrega-se ao instinto do animal para encontrar o caminho, assim também devemos fazer com o animal divino que nos carrega através deste mundo” (SWRWE, *The Poet*, 332; nossos grifos).

Sobre o “instinto”, diz Peirce:

“O *poder-do-raciocínio*, ou *Raciocínio*, chamado por alguns de *Razão Dionética*, é o poder de fazer inferências que tendem à verdade, quando suas premissas ou as asserções virtuais das quais eles partem são verdadeiras. Eu considero este poder como sendo o principal dos instintos humanos; e nesta afirmação eu escolho o nome ‘instinct’ para professar minha crença que o poder do raciocínio está tão relacionado à natureza humana quanto os maravilhosos instintos das formigas, vespas, etc. estão relacionados a suas várias naturezas. Fosse-me pedido uma afirmação mais explícita do que quero dizer por um ‘instinto’, eu o definiria após premissar que enquanto a ação pode, em primeiro lugar, ser puramente física e aberta à

²¹³ Para conhecer melhor esta noção de “ascensão” – e “ascese” – ver o *Quarto Livro* de Schopenhauer (1788-1860), *O Mundo como Vontade e como Representação*, a obra do pragmatista clássico, William James, *As Variedades da Experiência Religiosa* – para o “método” – e, por fim, para uma prática, buscar a “yoga” à luz dos ensinamentos de Patañjali, quer seja, dos seus “Yoga-sutras”. Sugestão para leitura, I. K. Taimni (que é químico como Peirce). *The Science of Yoga*. Adhyar (Índia): The Theosophical Publishing House, 1961 (já há uma tradução desta obra para a língua portuguesa); e/ou B. K. S. Iyengar. *Light on the Yoga Sutras of Patañjali*. São Francisco: Thorsons, 1993.

²¹⁴ Sobre Goethe (1749-1832), Emerson diz: “Ele” – “a alma do século” [XIX] – “parece ver a partir de cada poro de sua pele” [Este ensaio sobre Goethe não consta do *The Selected Writings of RWE*; assim, pesquisamo-lo no site *RWE.org*].

inspeção externa, ela também pode, em segundo lugar, ser puramente mental e conhecida (pelos outros, de qualquer maneira, por outros que não o autor) apenas através de sintomas externos ou efeitos indiretos, e em terceiro lugar, ela pode ser parcialmente interna e parcialmente externa, como quando uma pessoa fala, envolvendo certo gasto de energia potencial”.²¹⁵

Ainda sobre o **“instinto”** – desta feita, em oposição à **“razão”** - Peirce diz:

“Em grandes decisões [“questões vitais” *EP 2*, 33], eu não acredito que seja seguro confiar na razão individual” (Ibid, 30) – “o homem é tão vaidoso de seu poder da razão!” (Ibid, 31) – e que “é o instinto, os sentimentos [“a crença”, Ibid, 33], que formam a substância da alma” [pois] “a cognição é apenas sua superfície, seu lócus de contato com o que é externo a ele”.²¹⁶

Mas, Peirce termina o ensaio com um trecho que merece citação:

“O instinto é capaz de desenvolvimento e crescimento, - embora por um movimento que é lento na proporção em que ele é vital – [“é notoriamente verdadeiro que naquilo que você não coloca todo o seu coração e alma, nisso você não terá lá muito sucesso”, *EP 2*, 34] - ; e este desenvolvimento ocorre sobre linhas que são totalmente paralelas àquelas do raciocínio. E assim como o raciocínio surge da experiência, assim também o desenvolvimento do sentimento surge das experiências internas e externas da alma. Não apenas é da mesma natureza que o desenvolvimento da cognição; mas isso ocorre através da instrumentalidade da cognição. As partes mais profundas da alma só podem ser alcançadas através de sua superfície. Deste modo as formas eternas, com que a matemática e a filosofia e as outras ciências nos familiarizam, haverão de alcançar, por lenta percolação, o coração de nosso ser; e chegará a influenciar nossas vidas; e isso decerto farão, não porque elas envolvem verdades de importância meramente vital, mas porque elas são verdades ideais e eternas” (*EP 2*, 40-41; nossos grifos).

Em seu ensaio *Power* (1860; “Poder”) Emerson dirá que **“O instinto das pessoas está certo”** [Emerson. *Power* (“Poder”) em *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”); RWE.org.]. Não adianta querer **“ludibriar a natureza”**, continua Emerson, pois **“o espírito do mundo, a grande e calma presença do Criador, não vem das feitiçarias do ópio ou do vinho. A visão sublime vem para a alma pura e simples e para o corpo casto”** e, assim, **“o hábito do poeta de viver deve ser colocado em uma chave tão baixa que as influências comuns devem deleitá-lo”** (Ibid, nosso grifo). Na mesma linha, diz Thoreau:

“Com a minha experiência [em Walden] aprendi pelo menos isto: que se uma pessoa avançar confiantemente na direção de seus sonhos, e se esforçar por viver a vida que imaginou, há de se encontrar com um sucesso inesperado nas horas rotineiras. Há de

²¹⁵ Peirce. *An Essay toward Reasoning in Security and Uberty* (“Um Ensaio em prol do Raciocínio Seguro e Uberdade”) em *EP 2*, p. 464.

²¹⁶ *Philosophy and the Conduct of Life* (“A Filosofia e a Conduta da Vida”) em *EP 2*, 31.

deixar para trás uma porção de coisas e atravessar uma fronteira invisível; leis novas, universais e mais amplas começarão por se estabelecer ao redor e dentro dela; ou as leis velhas hão de ser expandidas e interpretadas a seu favor num sentido mais liberal, e ela há de viver com a aquiescência de uma ordem superior de seres. À medida que ela simplificar a sua vida, as leis do universo hão de parecer-lhe menos complexas, e a solidão não será mais solidão, nem a pobreza será pobreza, nem a fraqueza, fraqueza. Se construístes castelos no ar, não terá sido em vão vosso trabalho; eles estão onde deviam estar. Agora colocai os alicerces por baixo”.²¹⁷

Por isso, diz RWE, “[O]s poetas são, assim, deuses libertadores” (Ibid, 334 & 335), pois “o uso dos símbolos tem um certo poder de emancipação e entusiasmo para todos as pessoas” (Ibid, 334; nosso grifo). “Eles são livres e libertam” [Ibid, 335; tese cara a Fernando Pessoa (1888-1935)].²¹⁸

Quanto à relação do Criador (infinito) e a Criatura (finito), lembremos o que diz **Schleiermacher** (1768-1834):

“A Relação da Natureza finita com o Infinito é de completa dependência”, o que significa que “o relativo é envolvido e sustentado pelo Absoluto e que é absorvido por este”. “A isto chama Schleiermacher de 1º sentimento de absoluta dependência’. Nele consiste o sentimento religioso, e em nada mais do que nele, a essência da própria Religião”.²¹⁹

E, como mostrou Peirce, *ad nauseum*, o Sentimento pertence à primeira Categoria, a da Qualidade Monádica. Se formos capazes de compreender que “o que constitui a índole própria da consciência religiosa é a eliminação da relação sujeito-objeto” (Ibid, 238), então, teremos dado um passo gigantesco para admitir o valor das categorias peirceanas para um melhor entendimento da experiência religiosa (entenda-se “mística”).

²¹⁷ Henry David Thoreau. *Walden; ou A Vida nos Bosques*, p. 295.

²¹⁸ Para um estudo do papel dos poetas românticos alemães para o desenvolvimento do Idealismo Alemão, sugerimos *Theory as Practice – A Critical Anthology of Early German Romantic Writings* (Jochen Schulte-Sasse como principal editor). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. A obra está dividida em Introdução e quatro partes. Na *Introdução* Schulte-Sasse descreve “A Paradoxal Articulação do Desejo do Romantismo”. Na Parte I, Elizabeth Mittman e Mary R. Strand oferecem um ensaio introdutório em que mostram “A Representação do Self e do Outro no Romantismo Alemão” – que bem poderia ser cotejado com a obra de Russel B. Goodman, *American Philosophy and the Romantic Tradition* (“A Filosofia Norte-Americana e a Tradição Romântica”) e vários textos de Novalis e Friedrich Schlegel e, uma seleção de excertos da correspondência entre Fichte e Schelling (pp. 72-145). Na Parte II, aparece uma “Teoria Estética” com um ensaio introdutório de Andreas Michel e Assenka Oksilff: “Filosofia como Arte e Arte como Filosofia” e depois textos de Friedrich e August Schlegel e Novalis. Na Parte III, que traz uma introdução de Haynes Horne, “O Fragmento do Primeiro Romantismo e a Incompletude”, traz apenas textos de Friedrich Schlegel. Por fim, na Parte IV, temos uma “Teoria do Feminino”, com um ensaio introdutório de Lisa C. Roetzel e textos de Novalis, Ritter, Friedrich Schlegel e de Caroline Schlegel-Schelling.

²¹⁹ Nikolai Hartmann. *A Filosofia do Idealismo Alemão*, Schleiermacher, pp. 238-239.

E, depois de falar de **“Swedenborg, de todos os homens em épocas recentes, representa eminentemente o tradutor da natureza em pensamento”** (SWRWE, *The Poet*, 337; lembremo-nos que **Swedenborg** – que tanto influenciou Henry James, Sr. (1811-82)²²⁰ e **Schelling** (1775-1854)²²¹ - será um de seus seis **“Homens Representativos da Humanidade”** em 1850), RWE diz **“procurar em vão pelo poeta que descreve”** que **“cante a América ainda não cantada, pois ela é um poema a nossos olhos”** (Ibid, 338). **Pede que ele seja como “um espelho levado através das ruas, pronto para mostrar uma imagem de cada coisa criada”** (SWRWE, *The Poet*, 340; nossos grifos).²²²

Quanto a **Swedenborg** (1688-1772), Richardson Jr. diz-nos (p. 197) que “Emerson em Swedenborg mostra como algumas mentes são capazes de construir um palácio a partir de materiais que o restante de nós concorda em rejeitar. Swedenborg é um bom exemplo. Ele é amplamente considerado como marginal, talvez um lunático; no entanto, **Goethe, Kant, Blake, Coleridge, e Emerson** se interessaram por seu trabalho.” Uma vez que as obras em latim de Swedenborg não foram traduzidas para o inglês senão em 1844 e 1845, diz-nos Richardson Jr., Emerson soube dele através da obra de **Sampson Reed, *Observations on the Growth of the Mind*** (“Observações sobre o Crescimento da Mente”) e da obra ***The True Messiah*** (“O Verdadeiro Messias”) de **Guillaume Oegger**.

Ainda segundo Richardson Jr., “Reed insistia que a era presente era um período mudanças revolucionárias no modo de pensar das pessoas” (p. 198), insistindo que **“Todas as mudanças que estão ocorrendo no mundo têm sua origem na mente”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo). **“Ele está tão certo quanto Kant de que “as leis da mente são, em si, tão fixas e perfeitas quanto as leis da matéria”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo). Para Richardson Jr., **“Reed também acreditava que a mente humana é ativa, não passiva”,** e que **“as ciências naturais são a base de todo o conhecimento útil”** (Ibid, *ibidem*; nossos grifos).

E, acrescenta, **“Ele aceitava na idéia mestra de Swedenborg da correspondência. Tudo no mundo natural tinha uma contraparte no mundo mental. Swedenborg e Reed acreditavam que Deus tinha-o assim planejado”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo).

Entretanto, para Richardson Jr., “Emerson estava interessado nessa correspondência”, mas “não de modo dogmático” e, segundo ele, “foi com grande prazer que, no verão de 1835, ele leu a tradução da *Transcendentalista* Elizabeth Peabody da primeira parte do ***The True***

²²⁰ Ver Herbert W. Schneider. *A History of American Philosophy* (ver Bibliografia).

²²¹ Ler Friedmann Horn. *Schelling and Swedeborg – Mysticism and German Idealism* (Traduzido por George F. Dole e com Prefácio de Xavier Tilliette). West Chester (Penn.): Swedenborg Foundation, 1997..

²²² “O [lago] Walden é um perfeito espelho” - Henry David Thoreau. *Walden; ou A Vida nos Boques*, p. 179 (nosso grifo).

Messiah (“O Verdadeiro Messias”) de **Guillaume Oegger** (Ibid, *ibidem*). “Oegger era um swedenborguiano francês” que “reconhecia a linguagem da natureza como a chave para nossa idéia de linguagem” e “mostra como a criação visível, portanto, não pode, não deve... ser nada senão a circunferência do mundo invisível ou metafísico” (Ibid, 199). Assim, para ele, “tudo fluiu a partir de uma razão suprema, de um mundo onde tudo é espírito e vida. A linguagem encarna nossa ‘percepção dos emblemas da vida e inteligência, que a natureza contém em seu seio, e a faculdade de transmitir essa percepção aos outros,’ portanto, “o mundo em si é simbólico”, “a natureza é a pedreira da qual a linguagem surge” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo). Entretanto, quando Emerson escreve sobre ele em *Representative Men* (1850; “Homens Representativos da Humanidade”) -, como “o *Místico*” -, ele menciona seu defeito principal: “ele não desperta o sentimento de piedade” (Richardson Jr., 471).

A propósito, esta idéia do “**espelho**”, RWE certamente tomou de **Shakespeare** (1564-1616), que em *Hamlet III, ii, 25* diz: “Segurar, por assim dizer, o espelho ante a natureza; para mostrar à virtude sua própria característica, ao escárnio sua própria imagem, e a própria idade e corpo do tempo sua forma e pressão”.²²³

Heinz Eidam, em *A Questão pelo Ser ou o Saber e sua Realidade – Observações sobre o Idealismo Crítico de Schelling*,²²⁴ tem algo de importante a acrescentar a esta questão do “espelho” e do “olho”:

“O ser absoluto ou a ‘posição absoluta’, como Schelling o chama aqui [‘Sistema da Filosofia em Geral e da Filosofia em Particular’ (1804)], é a ‘substância eterna que, no entanto, não é ‘modificada’ pelo particular ou pelo fenômeno, mas apenas *se vê a si própria* e apenas *é ela mesma*”. Diz **Schelling** (1775-1854): ‘Os antigos²²⁵ já diziam que Deus é inteiramente um olho, ou seja, é inteiramente aquilo que vê e aquilo que é visto (p. 197); seu ver também é um ser e seu ser é um ver’. Poderíamos dizer, também, que o princípio da idealidade (aquilo que vê) e o princípio da realidade (aquilo que é visto) são idênticos, quer dizer, uma coisa é inteiramente a outra e vice-versa”. (...) “Schelling procura ilustrar sua explicação daquilo que, a seus olhos, é o ‘o segredo supremo da filosofia’, através da metáfora do espelho. O olho que vê, somente pode ver a si mesmo no espelho, se este espelha o olho como um olho que vê, se o

²²³ “To hold, as ‘twere, the mirror up to nature; to show virtue her own feature, scorn her own image, and the very age and body of the time his form and pressure” Shakespeare. *Hamlet III, ii, 25*. Para outras concepções – desta feita, filosóficas -, de “espeular”, ver France Farago. *Compreender Kierkegaard*, p. 233 & Schopenhauer. *O Mundo como Vontade e como Representação*, de que forneceremos um trecho: “Todavia veremos no terceiro livro como o conhecimento, em alguns homens, furta-se a essa servidão [da vontade cega], emancipa-se desse jugo e pode subsistir para si mesmo livre de todos os fins do desejo, COMO LÍMPIDO ESPELHO DO MUNDO, do qual procede a arte” (§27. I 182, p. 218). Trata-se do “puro sujeito do conhecimento” que aparece na obra-prima de Schopenhauer (22/2/1788 – 21/9/1860) nas páginas 245-47, 249, 266, 274, 291, 311, 329 e 463.

²²⁴ *As Filosofias de Schelling* [Fernando Rey Punte & Leonardo Alves Vieira (Organizadores)]. Belo Horizonte: Humanitas & UFMG, 2005.

²²⁵ Diz Mestre Eckhart (c.1260 - c.1328): “O olho com que vejo Deus é o mesmo olho com que Deus me vê; meu olho e o olho de Deus são *um* olho e *um* ver e *um* conhecer e *um* amar” (*Sermões Alemães*. Volume 1. p. 105).

espelho não é cego, como se diz. Um espelho cego não espelha nada. Um espelho, no entanto, cumpre sua função, se e somente se ele mesmo *não* é visível *enquanto* espelho, se ele mostra apenas e exatamente aquilo que ele mesmo não é”. (...) “Por isso, para poder ver a si mesmo no espelho, o olho não pode ver o espelho *como espelho*” (p. 198). “O olho que vê somente se vê, se não vê o espelho, se o olhar para o espelho é o *mesmo* que aquele que sai dele. Nas palavras de Schelling, ‘somente na medida em que o olho põe o *refletor* – o espelho como nada para si’, ele se vê a si mesmo” (p. 199).

Volvendo ao **“Poeta”** de Emerson, em 1855, portanto, 11 anos depois, **RWE** saudaria **Walt Whitman** (1819–1892) pelo lançamento de sua obra-prima, **“The Leaves of Grass”** (11/7/1855; “Os folículos da folhinha da grama”) como **“o poeta esperado”**.²²⁶

Sigamos com nossa análise...

X

Verso 73 “The fiend that man harries
Verso 74 Is love of the Best;
Verso 75 Yawns the pit of the Dragon,
Verso 76 Lit by rays from the Blest.
Verso 77 The lethe of Nature
Verso 78 Can’t trance him again,
Verso 79 Whose soul sees the perfect,
Verso 80 Which his eyes seek in vain.

“O inimigo que o homem persegue
É o amor pelo que não pode ser melhorado;
Escancara-se o abismo do Dragão,
Pelos raios dos Abençoados iluminado.
O esquecimento da Natureza
Hipnotizá-lo de novo não conseguirão,
Àquele cuja alma vê o perfeito,
Que seus olhos buscam em vão.

2.2 Quem fala agora é *A Esfinge* – pois esta refere-se à *Natureza* (no verso 77).²²⁷ *A Esfinge* diz então ao *poeta* que – o problema, i.e., **“o inimigo que o homem persegue”** (verso 73) **“é o amor [a busca] pelo Melhor”** (verso 74).²²⁸ E podemos ver isto graças **“aos raios [à luz emanada] dos Abençoados [iluminados]”** (verso 76), que iluminam **“o abismo do Dragão”** [o “inferno” com seus “fatos brutos”] da existência que “se escancara” (verso 75),²²⁹ que pode, então, ser visto.

²²⁶ Ver Kaplan, Justin. *Walt Whitman: A Life* (“Walt Whitman: uma Vida”). New York: Simon and Schuster, 1979 (p. 203)].

²²⁷ Recomendamos Pierre Hadot. *O Véu de Ísis – Ensaio sobre a história da Idéia de Natureza*. São Paulo: Loyola, 2006.

²²⁸ “O amor que vincula os indivíduos e os arrasta elevando-os ao supra-individual é também para Schlegel uma força moral fundamental ‘Só pelo amor e pela consciência do amor o homem se converte em homem’”. Friedrich von Schlegel em Nikolai Hartmann. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Schlegel, p. 216.

²²⁹ No ensaio *Fate* (“Fado”) de 1860, Emerson diz: “Mas a Natureza não é nenhuma sentimentalista – ela não nos acarinha ou mima. Temos que ver que o mundo é duro e ríspido, e não vai se importar em afogar homem e mulher; mas traga seu barco como um grão de poeira” (...) [que há] “raças a viver à custa de outras raças” (...) “em Lisboa, um terremoto [1755] matou gente como moscas” (...) [que há] “o cólera, varíola” (...) “parasitas no intestino” (...) “tubarões” (...) “todos indícios da ferocidade no interior da natureza” [Emerson. *Fate* (“Fado”) em *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”); RWE.org.]

Assim, **aquele “cuja alma vê o perfeito”** (verso 79) – que só pode ser uma Idéia (platônica), pois **“é em vão que seus olhos o procuram [nesta dimensão]”** (verso 80), **“não poderá mais ser hipnotizado”** (verso 78), i.e., não poderá mais viver inconsciente, quer seja, em **“o esquecimento da Natureza”** (verso 77). Emerson sempre voltará a Platão.

Richardson Jr. (p. 65) diz o seguinte:

“Platão foi a fonte mais importante que alimentou a convicção de Emerson de *as idéias são reais* porque elas são as formas e as leis que subjazem, precedem e explicam a realidade. Emerson descobriu Platão do mesmo modo que [o arqueólogo Heinrich] Schliemann (1822–1890) encontrou Tróia. Em um período de muitos anos Emerson desenterrou várias camadas sucessivas de traduções, comentários etc. até chegar à coisa real. Emerson sabia ler grego; ele estava familiarizado com os textos platônicos, mas preferia trabalhar com traduções. Seu entendimento geral de Platão desenvolveu-se em sete estágios discerníveis”.

Douglas R. Anderson dedica todo um capítulo (o 12º), em sua obra *Philosophy Americana* (2006; “Filosofia Norte-Americana”) a expor a suposta “Platonização do Pensamento Norte-Americano de Emerson”; entretanto, o que faz, é defendê-lo do rótulo – geralmente apressado e invariavelmente ignorante (e, portanto, maldoso) – de que Emerson não é propriamente um filósofo. Assim, citando um trecho do próprio Emerson sobre **Platão** – um de seus **“Homens Representativos da Humanidade”** (1850), **“Platão; ou, o Filósofo”** – Anderson escreve: **“Um filósofo deve ser mais do que um filósofo. Platão está vestido com os poderes do poeta”** (p. 192; nosso grifo). E acrescenta: “O uso do poético por parte de Emerson deve ser visto como temperando o intelecto, não eliminando-o” (Ibid, 193). **A verdade é que “as realidades experimentadas” (...) “não foram, e não serão, completamente capturadas por medidas lingüísticas”**. E segue afirmando: **“Novamente, antecipando Peirce, Emerson regularmente sustentava que a linguagem, apesar de seu poder e habilidade para crescer, rotineiramente e inevitavelmente fica aquém da experiência”** (Ibid, 196). E mais, **“antecipando Dewey, Emerson forçava a lógica a seguir a experiência e não vice-versa”** (Ibid, 197-198). E, citando Pollock, **“Em um universo emersoniano, em que o inesperado está sempre ocorrendo, o conhecimento como um produto acabado é impensável”** (Ibid, 199; nosso grifo). Peirce e os outros pragmatistas clássicos assinariam embaixo. Mesmo em um de seus últimos ensaios, *Culture* (“Cultura”) de 1860, ele dirá: **“Boa crítica é muito rara e sempre preciosa. Eu fico sempre feliz de encontrar pessoas que percebem a superioridade**

transcendente de Shakespeare sobre os demais escritores. **Eu gosto de pessoas que gostam de Platão.**²³⁰ **Porque este amor não consiste em autoconvencimento**” (SWRWE, *The Conduct of Life – Culture*, 723; difícil não pensar em Harold Bloom; nosso grifo).

Vejamos em que medida **Platão** – ou o **Sócrates** de Platão – influenciaram Emerson. De acordo com Richardson Jr. (p. 44), quando **Emerson** começou a ler **Platão** (424/423–348/347 AEC), ele “rejeitou sua *Política*” (Ibid, 234), mas “mergulhou na obra de doze volumes de Victor Cousin (1792-1867) sobre o fundador da Academia” em 1839, e à qual voltou em **1842** (Ibid, 376; enquanto escrevia o ensaio, “O Poeta”) e, novamente, em **1844** (pp. 395 e 325; quando de sua “Segunda Série de Ensaio”).

Em **1850**, Emerson escolheu-o como “O Filósofo” entre seus seis “Homens Representativos da Humanidade” (1850; in SWRWE, *Plato; or, the Philosopher*, 471-498).²³¹

Lawrence Buell diz que é **Sócrates** e não Platão, que Emerson quer utilizar como representante do filósofo ou da “imagem do potencial humano de pensar” (Buell, *Emerson*, 82). Buell já se referira, anteriormente, ao efeito que a leitura de Cousin e Marie-Joseph de Gerando tivera sobre Emerson na medida em que lhe mostraram que **“a existência da ‘mente universal’ transcendia as fronteiras culturais”**; “mente universal” representada pelo “daemon” (Ibid, 21; nosso grifo). **Joel Porte** cita Emerson (1842; CW 1:201): “o que é tido como *novas visões* aqui na Nova Inglaterra, no presente,... não são novas, mas os pensamentos mais antigos lançados em novos moldes dos novos tempos” [que é como William James definia o Pragmatismo]. E, segue **Porte**, “vendo-se como um expositor da tradição Idealista em filosofia, do qual Platão foi o fundador, **Emerson definiu o Transcendentalismo como “idealismo como ele aparece em 1842”** (CW 1:201 in *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*, 19). **R. Jackson Wilson**, na mesma obra –

²³⁰ Compare-se: “Pois bem, em pequenos particulares eu sou hostil a Platão [pois ele apenas reconhece causas internas, mas ele nem mesmo reconhece a Matéria como algo positivo. Ele torna-a uma mera negação, mero não-Ser, ou Vazio, esquecendo ou talvez não sabendo que aquilo que produz efeitos positivos devem ter uma natureza positiva. Embora toda a filosofia de Platão seja uma filosofia de Terceiridade (...) ele (...) apenas reconhece a dualidade”. [Peirce. *Philosophy and the Conduct of Life* (“A Filosofia e a Conduta da Vida”), em *EP 2*, 39].

²³¹ Os outros “Homens Representativos da Humanidade”, segundo Emerson, seriam (1) Swedenborg; ou, o Místico; (2) Montaigne; ou, o Cético; (3) Shakespeare; ou, o Poeta; (4) Goethe; ou, o Escritor; e, (5) Napoleão; ou, o Homem do Mundo. A obra contém um prefácio, “*A Utilidade dos Homens Notáveis*” (nosso grifo). Encontramos esta obra traduzida para o português pela Edições e Publicações Brasil, São Paulo, com tradução, prefácio e notas do professor Alfredo Gomes, s/d.

“Emerson como Palestrante” – diz que Emerson recomendava “Paciência, paciência” (*The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*, 94) para “a cura das tragédias e doenças culturais e sociais”, segundo ele, porque “não se está só”, mas “tem-se a companhia das sombras dos bons e grandes: Platão, Chaucer, Shakespeare, Goethe...” e Sandra Morris, na mesma obra – “Argumentos de Fazer Métrica: os Poemas de Emerson” – lembra que Emerson, ao incluir Platão entre seus “Homens Representativos da Humanidade” (1850), como “O Filósofo”, dá-lhe status de “Poeta” (*The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*, 218 cita LA 635).

Para Emerson, “Platão é a filosofia, e a filosofia, Platão” (SWRWE, *Plato; or, the Philosopher*, 471) porque “Platão apreendeu os fatos cardeais” (Ibid, 483): ele “sabia dividir e definir” (Ibid, 475; nosso grifo) até chegar a “os dois fatos cardeais que jazem para sempre na fundação; o um e o dois. 1. A Unidade, ou a Identidade; e, 2. A Variedade. Nós unimos todas as coisas ao perceber a lei que as subjaz; ao perceber as diferenças superficiais e as semelhanças profundas. Mas cada ato mental – esta mesma percepção da identidade ou unidade, reconhece a diferença das coisas. Unidade e Alteridade. É impossível falar ou pensar sem abraçar a ambas” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo).²³²

E prossegue: “A mente é urgida a perguntar pela causa de muitos efeitos; então pela causa disso; e novamente pela causa, mergulhando ainda mais fundo: certo de que chegará a uma [causa] absoluta e suficiente – uma que será tudo” (Ibid, 476; nosso grifo). Ainda segundo Emerson, “em todas as nações há mentes que se inclinam por habitar na concepção da Unidade fundamental” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo) e “o conhecimento deste espírito, que é essencialmente um, que habita dentro de nós e em todos os outros corpos, é a sabedoria daquele que conhece a unidade de todas as coisas” (Ibid, 477; nosso grifo). Isso que em nós “compreende o todo” (Ibid, 484; nosso grifo) é o que Platão vem anunciar: “o Intelecto” (Ibid, *ibidem*; nossos grifos). “A natureza é boa, mas o intelecto é melhor” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo) e assim “ele disse, Cultura” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo). Para os Racionalistas, aqui jaz a solução do *enigma* emersoniano.

²³² Ver Giovanni Reale. *Para uma Nova Interpretação de Platão* (Tradução de Marcelo Perine). São Paulo: Loyola, 1997 (2ª edição, 2004), especialmente o capítulo nono, “A Polivalência Estrutural dos Princípios, A Divisão da Realidade e o Duplo Procedimento do Método Dialético que Leva aos Princípios (pp. 181-193). Ver também Jean-Paul Dumont. *Elementos de História da Filosofia Antiga*. Brasília: EUB, 2004, especialmente “O Conteúdo do Ensino Oral [de Platão]”, pp. 284-293.

Mais tarde, no ensaio *Fate* (1869; “Fado”), Emerson dirá que “O intelecto anula o fado. Na medida em que o homem pensa, ele é livre” (em Stanley Cavell. *Emerson’s Transcendental Études*, p. 72). Comparar com **Schelling**:

“Cada ser nascido na natureza do modo que foi indicado tem em si um duplo princípio, princípio esse que, todavia, é, no fundo, um só, considerado de dois pontos de vista possíveis”. (...) Mas quando, finalmente, através de uma transformação e diferenciação progressiva de todas as forças, o ponto mais íntimo e profundo da obscuridade originária é totalmente transformado em luz num ser, a vontade desse mesmo ser continua, da mesma forma, vontade particular (na medida em que esse ser é um ser individual), mas em si, ou como centro de todas as outras vontade particulares, está unida à vontade originária ou ao entendimento, de modo que agora formam ambas um todo único. Esta transformação em luz do centro mais profundo não acontece em nenhuma das criaturas que conhecemos, senão no homem. Encontra-se no homem todo o poder do princípio mais obscuro e também, aomesmo tempo, toda a força da luz”.²³³

Porém, de acordo com Emerson, “ele [Platão] deixou de adicionar, “[T]ambém há o divino” (Ibid, 486; nosso grifo).

Richardson Jr. diz que foi através de sua genial *tia Mary Moody Emerson* – que Emerson cognomizou de “a Jakob Boehme da América” (Richardson Jr., p. 23) porque ela era “uma visionária” que “lutava com os anjos o tempo todo” (Ibid, *ibidem*) – que Emerson conheceu **Jakob Boehme** (Ibid, 27). Quando RWE ficou em dúvida sobre que carreira seguir em 1835, ele leu a “**Aurora**” – “Aurora” é uma metáfora para o despertar” (Richardson Jr., 228)] de Jakob Boehme, que rezava que “Deus se encontra apenas no fundo de nossos corações” (Ibid, 204) - e esta leitura mostrou-lhe que “**a experiência [mística] pessoal direta**” era fundamental, (nossos grifos), **mas que o seminário não podia dar-lha**” (Ibid, *ibidem*). Em 1844 vamos encontrar Emerson novamente “mergulhado” em Boehme (Ibid, 395). Um de seus admiradores ingleses, **Henry Sutton**, em 1845, “tratou-o [Emerson] como um ‘oráculo vivo’, colocando-o na companhia de [São] Paulo, Boehme, Henry Agrippa e os antigos Brahmins” (Ibid, 524).

Em um adendo posterior ao ensaio em questão, Emerson lembra a importância das “idéias” para Platão e que “**os deuses são as idéias**” (Ibid, 496; nosso grifo) – “**o eixo de**

²³³ Schelling. *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*, p. 68-69.

toda a especulação do filósofo” (J. Ferrater Mora, 2285; nosso grifo)²³⁴ - e, também, que “para Platão o intelecto é sempre moral” (Ibid, 497; nosso grifo).

E quanto a Sócrates (470-399AEC)? Richardson Jr. diz-nos (p. 86) que [já] em fevereiro de 1828 Emerson “ficara interessado no *daemon* de Sócrates (‘um Gênio invisível que governava suas ações’) como uma imagem – ou, mais exatamente, como uma figura mitológica – para a voz interna.” Buell confirma isto ao dizer: “No curso tradicional [em Harvard] com o qual Emerson começou [sua vida acadêmica], o análogo não-cristão que mais o impressionou foi o Sócrates de Platão, cujo ‘daemon’ parecia idêntico à ‘consciência’ cristã” (JMN 3: 107 in Buell, *Emerson*, 21; nossos grifos).

Por isso, Buell ganha pontos quando mostra que, na busca do Homem Central (como “daemon” ou “consciência”), Emerson está certo ao dizer que “[S]e alguém deve se tornar um Homem Central [então] esse não é Sócrates ou mesmo Jesus, sou eu mesmo” (nossos grifos; Buell, *Emerson*, 80; difícil despertar para esse fato e, depois – e por isso mesmo – passar a se conduzir de modo *admirável* a partir dessa tomada de consciência!).

No mais extraordinário ensaio de Emerson, *Literary Ethics* (24/7/1838; “Ética Literária”), que, infelizmente, não costuma fazer parte das antologias do autor, Emerson reitera a necessidade de isolamento – leia-se “ascese” – para se chegar ao silêncio curador.

“A razão porque a alma engenhosa evita a sociedade é com o intuito de encontrar a sociedade [ideal]. Ela repudia o falso e ama o verdadeiro. Você pode rapidamente aprender que a sociedade tem algo a ensinar-lhe por uns tempos. Você pode rapidamente saber o que significa sua rotina tola, sua infinita multiplicação de bailes, concertos, viagens e peças teatrais. Então aceite a dica da vergonha, do vazio e desperdício espiritual, que a verdadeira natureza lhe dá e retire-se e esconda-se; tranque a porta; cerre as persianas; e então dê as boas-vindas á chuva que cai, ao querido eremitério da natureza. Recobre o espírito. Ore e elogie solitariamente. Digira e corrija a experiência passada; e misture-a com a vida nova e divina. Você me perdoará. Senhores, se eu digo, eu acho que nós não temos nenhuma necessidade de uma regra escolástica mais rigorosa; tal ascetismo, eu quero dizer, como apenas a dureza e devoção do próprio scholar pode estabelecer. Nós vivemos ao sol e na superfície, - uma existência rasa, plausível, superficial, e falamos de musas e profetas, de arte e criação. Mas de nosso modo de vida raso e frívolo, como poderá grandeza alguma vez crescer? Vamos lá, agora, vamos ficar mudos. Vamos nos sentar com as

²³⁴ Cavell não nos deixa esquecer que outrora, “a filosofia fora vista, como a poesia, como possuindo o poder de mudar as pessoas, de libertar suas almas das amarras” - Stanley Cavell. *Emerson’s Transcendental Études*. Capítulo 3. *O Filósofo na Vida Norte-Americana*, p. 43. Não nos esqueçamos que, como mostrou Castoriadis - n’“O Político de Platão” (Loyola, 2004) – que Platão era poeta e filósofo, embora Castoriadis ataque o “bifrontismo” de Platão nessa obra.

mãos sobre a boca, um período austero, pitagórico. Vamos viver pelos cantos e fazer o que temos que fazer e sofrer e chorar e nos matar de trabalhar, com os olhos e corações que amam o Senhor. **Que o silêncio, a reclusão, a austeridade possam romper fundo o interior de nossa grandeza e segredo de nosso ser e, assim mergulhando, trazer à tona a escuridão secular, as sublimidades da constituição moral.** Quão mesquinho inflamar-se, uma borboleta espalhafatosa, em salões da moda ou políticos, o tolo da sociedade, o tolo da notoriedade, o tópico dos jornais, um móvel nas ruas e privando-se da prerrogativa real da casaca grosseira, da privacidade e do coração verdadeiro e caloroso do cidadão! **Fatal ao homem de letras, fatal ao homem, é a luxúria da exibição, a aparência que desfaz nosso ser**” (RWE.org; nossos grifos).

Por isso, na mais “incendiária” (Buell, *The American Transcendentalists*, 129)²³⁵ de suas palestras, *The Harvard Divinity School Address* (15/7/1838; “Palestra aos Seminaristas Formandos de Harvard”), Emerson dirá aos futuros *pastores* – para escândalo da geração de seu pai, muitos dos quais confessaram não terem entendido o que ele dissera... -: **“Deixem-me adverti-los, antes de tudo, que devem partir sós; recusem os bons modelos, mesmo aqueles que são sagrados na imaginação dos homens e ousem amar a Deus sem intercessor ou véu”** (...) já que são **“bardos recém-nascidos do Espírito Santo, lancem após si todo o vosso conformismo”** - [a forma-fôrma ou, como dirá Peirce, o ‘método’ antigo] – **“e familiarizem as pessoas em primeira-mão com a Deidade”** [termo cunhado por Eckhart (c. 1260 - c. 1328); *Gottheit*].²³⁶ **“Devotem-se a ela acima de todas as coisas e apenas a ela,²³⁷ de tal**

²³⁵ Brooks Atkinson, na *Apresentação* desta palestra (tornada ensaio), diz que ela foi de tal modo censurável (“objectionable”) para grande parte do clero presente que “quase trinta anos se passaram até que Emerson voltasse a falar de novo em Harvard”, sua *alma-mater*. Confirmado por Lawrence Buell em *The American Transcendentalists* (2006; “Os Transcendentalistas Norte-Americanos”), p. 129. Mas então, “a *sua* teologia da *Autoconfiança*” (Bloom, “Onde Encontrar a Sabedoria?”, p. 228; nossos grifos) já estava em vigor. Ouçamos Peirce: “Portanto, se vocês me perguntarem que papel as Qualidades têm na economia do Universo. Eu responderei que o Universo é um vasto representamen, um grande símbolo do propósito de Deus, elaborando suas conclusões em realidades vivas. Pois bem, cada símbolo deve ter, organicamente ligado a ele, seus Índices de Reações e seus ícones de Qualidades”. [1903; *The Seven Systems of Metaphysics* (“Os Sete Sistemas de Metafísica”) em *EP* 2, p. 194; também no MSS 309 e CP 5.77n, 93-11, 114-18, 1.314-16, 5.119, 111-13, 57-58; também em HL 189-203).

²³⁶ Ver *Gottheit* no *Glossário* em Mestre Eckhart. *Sermões Alemães*, pp. 334-335. Para o mesmo conceito dentro do *Hinduísmo* -, especialmente a diferença entre Deus (“Brahma”) e Deidade (“Brahman”), ver *Surendranath Dasgupta* [1885-1952; professor de Hinduísmo da Universidade de Calcutá, geralmente considerado o maior filósofo indiano do século XX, orientador de Doutorado – “Yoga” - de Mircea Eliade (1907-86) de 1930 a 1933], *A History of Indian Philosophy* (5 vols; “Uma História da Filosofia Indiana”). Nova Delhi (Índia): Motilal Banarsidas, 1997. Para uma comparação entre este conceito de Deus “sem atributos” no Budismo – que Sidarta denominava de “O NÃO-NASCIDO” -, e o *Gottheit* (“Godhead” em inglês) de Mestre Eckhart, ver Daisetsu Teitaro Suzuki (1870-1966), *Mysticism Christian and Buddhist* (“Misticismo Cristão e Budista”). Londres: A Mandala Book (Unwin Paperbacks), 1988.

²³⁷ Esta “prioridade” já aparece em Deuterônimo 6.5: “Amarás, pois, o Senhor teu Deus, de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todo o teu poder” e aparecerá também no Novo Testamento, em Mateus 6.33: “Mas, buscai primeiro o reino de Deus e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas”.

modo que moda, hábito, autoridade, prazer e dinheiro nada sejam para vocês – que não sejam bandagens sobre vossos olhos, de modo que não consigam enxergar -, mas vivam com o privilégio da mente imensurável” (SWRWE, *An Address*, p. 81; nossos grifos).

De qualquer forma, para Emerson, **“a companhia dos grandes”**²³⁸ (Buell, *Emerson*, 80) serve para não nos deixar esquecer essa meta. Buell também acha **“mais**

justo colocar Emerson mais próximo do Sócrates de Platão do que do platonismo de Platão” (Buell, *Emerson*, 237; nosso grifo). Para o Professor de Harvard, **“o que dá a Emerson (e Platão) um interesse filosófico que perdura na modernidade é sua capacidade de colocar uma mitografia estável do cosmo de lado para dar lugar à *interrogação cética socrática de reivindicações em prol da verdade*”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo). Buell volta à relação entre Sócrates e Platão para falar da relação de Emerson (1803-82) com Thoreau (1817-62) e cita Emerson: **“Platão/Sócrates pareciam ‘nunca esquecer a virtude cardeal do professor em proteger o aluno de sua própria influência’”** (Buell, *Emerson*, 308-309, citando *Emerson* em JMN 10: 471; nosso grifo).

Sigamos com a análise do poema de Emerson...

XI

Verso 81 “To vision profounder,
Verso 82 Man’s spirit must dive;
Verso 83 His eye-rolling orb
Verso 84 At no goal will arrive;
Verso 85 The heavens that now draw him
Verso 86 With sweetness untold,
Verso 87 Once found, _ for new heavens
Verso 88 He spurneth the old.

“Para uma visão mais profunda,
O espírito do homem deve mergulhar;
Sua sempre-rolante órbita
A nenhuma meta há de chegar;
Os espaços celestes que agora o atraem
Com doçuras indizíveis,
Uma vez descortinados, _ por novos céus
Ele os achará desprezíveis.

²³⁸ Entre os grandes da Antigüidade, que influenciaram Emerson, ainda não mencionamos Cícero, sobre cuja filosofia, J. Mora Ferrater diz que “não é, sem dúvida original, mas a influência que exerceu faz dela uma peça indispensável na história” [da filosofia], pois “ele não apenas divulgou para o mundo romano o mais importante da tradição intelectual grega, como muitas de suas obras forma lidas com freqüência pelos filósofos posteriores, tanto pagãos como cristãos (além da influência exercida na formação do vocabulário filosófico latino)” (JFM, 453)? Richardson Jr. diz que, “em Harvard, Emerson aprendeu latim o suficiente para ler Cícero (106 – 43 AEC), Lívio, Horácio, Juvenal, Pérsio e a *De veritate religionis Christianae* de Hugo Grotius [1583-1645] no original” (p. 7). E lembra que em sua primeira viagem à Europa (1833), Emerson não se esqueceu de visitar na Sicília “as catacumbas que Cícero admirava” (Richardson Jr., 133). No corrosivo ensaio *Self-Reliance* (1841; “Sobre a Confiança no Si-Mesmo”), Emerson diz: “[Na Antigüidade] cada Estóico era um Estóico; mas na Cristandade, onde está o Cristão?” (SWRWE, *Self-Reliance*, 167). No ensaio tardio, *Worship* (“Adoração”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson dirá, “Honra e Fortuna existem para aquele que sempre reconhece a vizinhança do grande, sempre se sente na presença das causas elevadas” (RWE. org; nosso grifo).

2.3 E *A Esfinge* prossegue dizendo que ao “**espírito do homem**” nada mais resta senão “**mergulhar**” (verso 82), i.e., avançar na busca de “**uma visão mais profunda**” (verso 81), que, novamente, não se encontra lá fora (na *multiplicidade*) – pois “**a orbe de seu olho**” (verso 83) “**a nenhuma meta há de chegar**” (no verso 77).²³⁹ Tudo aquilo “**que o atrai**” (verso 85), “**com tanta doçura**” (verso 86), [“**as orbes celestes**” (verso 85)], “**uma vez descoberto**” (verso 87), ele “**desprezará**” (verso 88), em busca de “**novas orbes**” (verso 87).

No mais extraordinário de todos os ensaios de Emerson – que, infelizmente, não aparece nas antologias, mas que fomos buscar na RWE.org -, quer seja, *Literary Ethics* (24 de julho de 1838; “Ética Literária), Emerson diz:

“Há uma ilusão de ótica na filosofia. Ela declara ter grandes pretensões. Ela parece como se tivesse toda a verdade, ao abranger todos os sistemas e nada mais tiveste a fazer do que peneirar e lavar e se esforçar, e o ouro e os diamantes ficarão na última peneira. Mas a verdade é volúvel, tal como um espertalhão, tão intransportável e inabarcável, que é tão difícil de pegar quanto a luz. Cerre as persianas rapidamente para manter a luz dentro, e será em vão; ela some antes que você possa dizer, alto lá. E assim é com nossa filosofia. Traduza, cole e distile todos os sistemas, [ele refere-se a Cousin] isso não leva a nada; pois a verdade não será compelida, por qualquer modo mecânico. Mas a primeira observação que você fizer, em um ato sincero de sua natureza, embora a título de brincadeira séria, poderá abrir uma nova visão da natureza e do homem; e isso, como um líquido dissolvente, dissolverá todas as teorias nele.” (...) “Vá falar com um homem de gênio e a primeira palavra que ele proferir colocará todo o seu chamado conhecimento á deriva” (...) “A inudnação do espírito varre para longe ante si todo a nossa pequena arquitetura da esperteza e da memória, como palha e palhoças ante a torrente. Obras do intelecto são grandes apenas em comparação umas com as outras; (...), mas nada é grande, - nem o poderoso Homero e Milton – ante a Razão infinita. Ela carrega-as para longe como uma enchente. Elas são como um sono” (RWE.org; nossos grifos).

Temos então, aqui, duas questões: a primeira é a dos “limites da Razão” para dar conta da “**coisa-em-si**” (kantiana) - ou, os limites da “representação”, dirá Schopenhauer (1788-1860) e, daí o “falibilismo” peirceano; a segunda questão, é a da necessidade de mudança radical da investigação filosófica [levada a cabo por **Fichte** (1762-1814) e **Schelling** (1775-1854) e, posteriormente adotada por **Schopenhauer** (1788-1860),

²³⁹ O problema, elucidada Stanley Cavell, citando Emerson, é que “use que língua quiser, jamais podemos dizer nada senão o que somos”. Stanley Cavell. *Emerson’s Transcendental Études*, p. 129.

Emerson (1803-82), Nietzsche (1844-1900) e... Peirce (1839-1914), como “motor” de seu “Sinequismo”.

Para lidar com a primeira questão, a dos “**limites do conhecimento**”, Emerson escreveu *Circles* (1841; “Círculos; nosso grifo”).²⁴⁰ Diz ele, neste ensaio que Russell B. Goodman escolheu como paradigmático de seu “proto-pragmatismo”:

O olho é o primeiro círculo; o horizonte que ele forma é o segundo; e através de toda natureza esta figura primária é repetida sem fim. **É o mais elevado emblema no código secreto deste mundo.** Santo Agostinho descreveu a natureza de Deus como um círculo cujo centro estava em toda a parte e cuja circunferência em lado algum”.²⁴¹ (...) “**Nossa vida é um aprendizado sobre a verdade de que ao redor de cada círculo outro pode ser desenhado; de que não há fim na natureza, mas cada fim é um início; que há sempre outra aurora depois da meia-noite e que, sob cada profundidade uma mais profunda se abre** (SWRWE, *Circles*, 279; nosso grifo).

No último – e estupendo - ensaio da obra tardia, *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), *Illusions* (“Ilusões”), Emerson diz o seguinte:

“Uma após outra, **nós aceitamos as leis da mente**, ainda resistindo àquelas que se seguirão, que, no entanto, deverão ser aceitas. Mas todas as nossas concepções só nos compelem a uma nova profusão. E que proveito há que a ciência passou a tratar o espaço e o tempo como simples formas do pensamento [as intuições *a priori* de Kant], e o mundo material como hipotético, com o quê nossa pretensão de propriedade e mesmo identidade estarem a desaparecer com o resto se, por fim, mesmo nosso pensamentos não são finalidades; mas o incessante fluxo e ascensão também os atingem, cada pensamento que ontem era uma finalidade, hoje está cedendo a uma mais ampla generalização? Com tais elementos voláteis com que se trabalha, não é de admirar que nossas estimativas sejam tão fracas e flutuantes. Nós temos que trabalhar e afirmar, mas não temos qualquer idéia do valor do que dizemos ou fazemos” (RWE.org).

Emerson, como Peirce, já sabia do advento da estatística, e já advogava o *falibilismo*. Mas Emerson era um otimista e, portanto, mais adiante diz que “pedimos aos deuses, ‘daí-me uma grande tarefa e revelarei meu espírito’; mas eles respondem: ‘Nada disso, are o solo, limpe as roupas, faça cadarços; grandes realizações e o melhor vinho vez por outra’. Tudo é sonho [Calderón de la Barca (1600-81)]; mas se você tecer uma corda

²⁴⁰ O ensaio *Circles* (“Círculos”) faz parte dos *Essays – First Series* (“Primeira Série de Ensaios”) de 1841, portanto, um ano após ter escrito o poema *A Esfinge* e no mesmo ano em que RWE o publicou no jornal *Transcendentalista, The Dial* (“O Mostrador”).

²⁴¹ Não encontramos este conceito em Agostinho (354-430), mas em Nicolau de Cusa [1401-64; *A Doutra Ignorância*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002 (p. 155) e em Blaise Pascal [(1623-62). São Paulo: *Os Pensadores. Pensamento 72* (p. 51)].

com toda a humildade, daqui a alguns anos veremos que não era uma corda de algodão de modo algum, mas alguma galáxia que foi tecida, e que os fios foram o Tempo e a Natureza” (Ibid).

E mais,

“Não há fixidez na natureza. **O universo é fluido e volátil.** A permanência não é senão uma palavra de graus. Nosso globo visto por Deus é uma lei transparente,²⁴² não uma massa de fatos. A lei dissolve o fato e mantém-no fluido.

Por isso,

Nossa cultura é o predomínio de uma idéia que carrega atrás de si este trem de cidades e instituições. **Elevemo-nos a outra idéia; elas desaparecerão**” (SWRWE, *Circles*, 279; nosso grifo).

No último – e estupendo - ensaio da obra tardia, *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), *Illusions* (“Ilusões”), Emerson diz que embora “não possamos penetrar a lei de nossos estados de espírito e suscetibilidades” e “não sejamos nem mesmo capazes de ver o quê ou onde nossas estrelas do destino estão”, uma vez que “dia a dia, os fatos capitais da vida humana se escondem de nossa vista”, “de repente, a névoa se ergue e revela-os, e damos-nos conta de quanto tempo passou, que poderia não ter sido desperdiçado, tivesse alguma dica destas coisas ter sido dada. **Uma súbita subida na estrada mostra-nos o sistema de montanhas e todos os picos que estiveram sempre tão perto de nós o ano inteiro e que nunca vimos**” (RWE.org; nossos grifos).

No Alcorão está escrito que “**Deus está mais perto de nós do que a nossa veia jugular**”... e neste maravilhoso ensaio, que faz contínua referência ao conceito de “maya” do hinduísmo, Emerson diz, “Nossa vida – a vida de todos nós – é idêntica, pois transcendemos a circunstância continuamente e saboreamos [quem? Só o poeta, naturalmente] a qualidade real da existência”. (...) “Vemos Deus cara a cara o tempo todo e sabemos o sabor da Natureza”.

Isso só vale para os místicos, aqueles que se esvaziaram totalmente de si mesmos – da ignorância e do erro, como dirá Peirce ao referir-se ao *ego humano* -, para, assim, “ao se livrarem do fascínio, e chegar à beatitude” (Ibid), que no Hinduísmo se denomina “ananda”.

²⁴² É o *subquaedam aeternitatis specie* de Espinoza (1632-77).

E continua Emerson: “[T]udo parece permanente até que seu segredo seja conhecido” (SWRWE, *Circles*, 280); mas,

“Se a alma for veloz e forte, ela rompe a fronteira [do círculo] em todos os pontos e expande-se para nova órbita sobre a grande profundidade...” (SWRWE, *Circles*, 281; nosso grifo).

Emerson termina este extraordinário ensaio, *Illusions* (1860; “Ilusões”), dizendo, neoplatonicamente:

“Não há acaso ou anarquia no universo. Tudo é sistema e gradação. Cada deus está sentado em sua esfera. O jovem mortal entra no hall do firmamento: lá está ele sozinho com eles apenas, eles jorrando dons e bênçãos e assinalando-lhe a seus tronos. No instante, e incessantemente, caem tormentas de neve de ilusões. Ele imagina-se no meio de uma vasta multidão que se agita para cá e para lá e cujo movimento e ações ele deve obedecer: ele imagina-se pobre, órfão, insignificante. A multidão ensandecida oscilade lá para cá, agora furiosamente, exigindo que isto ou aquilo seja feito. E quem é ele para que deva resistir sua vontade e pensar e agir para si? A cada momento novas mudanças e novas chuvas de decepções para confundi-lo ou distraí-lo. E” -, antecipando o conceito de arquétipo de Jung (1875-1961) em meio século -, “quando, aos poucos, num instante, o ar fica limpo e as nuvens se erguem um pouco, lá estão os deuses ainda sentados ao seu redor em seus tronos – eles apenas, e ele, sozinho” (RWE.org).

E, não é por outra razão que Emerson confessa:

“Eu sou apenas um experimentador. (...) Eu desconstruo todas as coisas (“I unsettle all things”). Nenhum fato é-me sagrado; nenhum profano; eu simplesmente experimento, um buscador sem fim sem passado algum às costas” (SWRWE, *Circles*, 288; nosso grifo).

É neste sentido – o do “ensaísta” - que Emerson sente uma irmandade com **Montaigne** (1533-92). Montaigne, que Goodman imperdoavelmente esqueceu de mencionar em seu artigo sobre Emerson na Enciclopédia de Filosofia da Universidade de Stanford, talvez tenha sido a figura que mais tenha marcado RWE. Senão vejamos: “quando ele [RWE] fez uma lista dos livros que gostaria de escrever, ele arrolou os **Provérbios de Salomão** e os **Ensaaios de Bacon e Montaigne**” (Richardson Jr., 65; conformado na página 319). Ele apaixonou-se pelo ensaísta francês assim que o leu, pois “ele era um cético, mas de um tipo muito diferente de Hume” Quando leu a **Apologia de Raimonde de Sebonde de Michel Eyquem de Montaigne**, RWE “descobriu”, segundo Richardson Jr., “uma terceira via [entre o dogmatismo teológico e o ceticismo corrosivo]” (Richardson Jr., 68, 319 e 519).

RWE gostava de retornar a seus autores favoritos. Vêmo-lo “voltar a Montaigne em 1843” (Richardson Jr., 392), portanto, um ano depois de perder seu filho – ano em que **William James** (1842–1910) nasceu – e um ano antes de publicar seus devastadores *Essay* – *Second Series* (“Segunda Série de Ensaios”).

Lawrence Buell confirma esta influência determinante de Montaigne sobre RWE; quando este descreve “as características mais marcantes da obra de Emerson”. Diz ele que “Emerson está sempre tentando livrar sua mente de complicações paroquiais” (Buell, *Emerson*, 4). Por isso, diz o professor de Literatura Norte-Americana de Harvard, **“a vitalidade dos escritos de Emerson (...) ainda possuem o poder de espantar e empolgar e de produzir inesperados ‘flashes’ de ‘insight’ (...) no que se parece com o ensaísta Renascentista francês Montaigne, que ele amava, e o filósofo alemão Nietzsche, que o amava”** (Buell, *Emerson*, 5).

E por que RWE amava Montaigne? Porque, como o *Seigneur de Périgord*, RWE sabia que **“Conhecer é saber que não podemos saber”** (Buell, *Emerson*, 208; que Buell define como **“ceticismo sábio”**) e ambos “amavam Sócrates”, que, para Buell, RWE via como um “autodidata e provocador franklinesco” [referindo a Benjamin Franklin (1706–1790)] (Buell, *Emerson*, 209), mas mais ainda: através deste, Buell aproxima Emerson [do ensaio *Experience* (1844; “Experiência”)] – como *proto-pragmatista* -, de **John Dewey** (1859–1952; Buell, *Emerson*, 210).

Em suma, o que é deveras característico de **Montaigne**? É **“a descoberta da insignificância do homem que, ao avaliar-se equivocadamente superior às outras coisas, esquece-se dos vínculos que o unem à Natureza”** (J. Ferrater Mora, 2005; nosso grifo). Montaigne, como RWE só acredita na “felicidade individual, que é a única felicidade efetiva e concreta diante das pretensas grandezas e das enganosas abstrações, visto que ‘devemos emprestar-nos aos outros e dar-nos a nós mesmos’” (Ensaio, III, 10; *Ibid*, 2006). Por isso **Montaigne “ensina o culto ao relativo e enaltece as virtudes da dúvida”** (*Ibid, ibidem*; nosso grifo). Se, aliado a isto, verificarmos sua “aguda percepção de questões que hoje chamaríamos de ‘existenciais’” (*Ibid, ibidem*) – e adiantarmos o relógio do tempo em dois séculos, temos Emerson. Mas não só. A idéia do “homem ondulante” (*ondoyant*), que não é, mas “se faz continuamente” – “em direção ao futuro” (Ensaio, I, 1) – encontra paralelo tanto no célebre ensaio “Círculos” de RWE quanto na tese fundamental de CSP de que “os símbolos crescem” rumo a um “Interpretante” (Final)

que é meramente referencial (virtual), nunca concreto, uma vez que, como diria Schopenhauer (1788-1860), estamos na esfera da “representação” e está jamais esgotará o “Objeto Dinâmico” (a “coisa-em-si” kantiana), que é, para Peirce, totalmente “alter” – “independente daquilo que qualquer mente possa achar dela; e mais, esse “Objeto Dinâmico” vem “evoluindo” (*Sinequismo*) e possui um grau de erraticidade (*Tiquismo*) que não é passível de mensuração. E, se nos conhecêssemos realmente, o que veríamos, perguntemos a Emerson; ele responderá que...

“o que buscamos com desejo insaciável é esquecermo-nos de nós mesmos, é sermos surpreendidos para fora de nossa seriedade, é perder nossa sempiterna memória, e fazer algo sem saber como ou por quê; em suma, desenhar outro círculo. Nada grandioso foi alguma vez feito sem entusiasmo.²⁴³ O modo de vida mais maravilhoso é a do abandono [do *ego* cego]” (SWRWE, *Circles*, 290; nosso grifo).²⁴⁴

Mas, diz ele, como que construindo “a ponte” para a segunda questão: **“Passo a passo, escalamos esta escada misteriosa; os degraus são ações, a nova perspectiva é poder”** (SWRWE, *Circles*, 281; nossos grifos). Veja que a idéia de David Jacobson de que o “poder” só aparece numa suposta terceira fase da obra de RWE (1860), não se confirma. O que temos lá é, bem emersoniano, uma volta à fase humanista; diz Emerson: “Um homem cultivado, sábio em saber e corajoso para realizar, é o fim para o qual a natureza trabalha, e a educação da vontade é o florescimento e resultado de toda esta geologia e astronomia” [Emerson. *Power* (“Poder”) em *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”); RWE.org.]. Aqui estamos em 1841 e, desde o *The American Scholar* (“O Intelectual Norte-Americano”) Emerson aponta para o Poder do Conhecimento. Afinal, era leitor de **Sir Francis Bacon** (1561-1626). Sobre esta relação, Richardson Jr. diz que o interesse de Emerson por ele devia-se não ao fato deste ter sido “o pai da ciência experimental, mas como ensaísta e estilista” (p. 12). Quando Emerson escalou o Mount Holyoke em 1823, levou consigo os *Ensaio*s do Lorde de Verulam (Richardson Jr., 45). Em 1824, enquanto lia os *Provérbios de Salomão* – Montaigne e Bacon - “Emerson imaginou-se autor” e disse: “Eu gostaria de acrescentar outro volume a este trabalho

²⁴³ “É notoriamente verdade que naquilo que você não coloca todo o seu coração e alma, nisso você não terá muito sucesso”. Peirce. *Philosophy and the Conduct of Life* (1898; “A Filosofia e a Conduta da Vida”), EP 2, 34. E Schelling – para fazer uma ponte do entusiasmo com a loucura – “Poderíamos dizer que há o tipo de pessoa em que não há nenhuma loucura.

²⁴⁴ “A Vontade moralmente perfeita não tem acima dela nenhum dever-ser, portanto, já não tem liberdade. Está firmada em Deus. Ora, o Eu, com toda a liberdade que possui, não pode produzir Deus para repousar nele; pelo contrário, só pode aniquilar-se a si próprio e à sua liberdade e ‘logo afunda em Deus’”. Fichte em Nikolai Hartmann. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Capítulo 9. Filosofia da Religião, p. 122.

valioso” (Ibid, 56; em *JMN* 2:265; ver também Richardson Jr., 319). Richardson Jr. acha que “seu longo ensaio *English Traits*” (“Características Inglesas”), “traz a marca dos ensaios de Bacon” (p. 519).

O índice? **“A onipresença é um fato mais elevado”** (SWRWE, *Circles*, 286; nosso grifo). Se compreendermos que para conhecer uma dada realidade é preciso que estejamos em uma esfera superior a ela (porque mais livre dela) – por exemplo, o vegetal está acima do mineral, o animal além do vegetal e o homem além dos três (algo que Aristóteles mostrou com grande propriedade há 23 séculos) -, então, devemos compreender que alguém de quem Schelling – o mentor de Emerson e Peirce – foi beber em **Mestre Eckhart** (c. 1260 – c. 1328), por exemplo, que lhe é-mestre e superior. Diz o místico renano a respeito desta onipresença de que fala Emerson:

“Quando eu efluí de Deus, todas as coisas disseram: Deus é. Isso, porém, não me pode fazer bem-aventurado, pois nisso eu me reconheço como criatura. Mas na irrupção, onde estou vazio de minha vontade própria, da vontade de Deus, de todas as suas obras e até mesmo de Deus, ali sou acima de todas as criaturas e não sou nem ‘Deus’ nem criatura, sou antes o que eu era e o que permanecerei agora e para sempre. Recebo então um embalo que me deve elevar acima de todos os anjos. Nesse embalo recebo tão grande riqueza que Deus não pode ser suficiente com tudo o que é como ‘Deus’ e com todas as suas obras divinas. É que nessa irrupção Deus me é partilhado de modo que eu e Deus somos um. Ali eu sou o que eu era, sem tirar nem pôr, pois sou uma causa imóvel que move todas as coisas [cita Boécio e sua Consolação da Filosofia, III m. IX, CSEL LXVII 63, 19]. Deus não encontra aqui [aqui] mais lugar algum no homem, pois com *essa* pobreza o homem enlaça o que ele foi eternamente e o que há de permanecer para sempre. Aqui Deus é um com o Espírito, e isso é a extrema pobreza que se pode encontrar” [Mestre Eckhart. *Sermões Alemães*. Volume 1. Sermão 52. pp. 291-292]. Seria privar o leitor de uma verdadeira apoteose não adicionar, aqui, o arremate deste belo sermão: “Quem não compreende a fala, não se aflija com isso o seu coração. Pois enquanto o homem não se iguala a essa verdade [i.e., não se torna simples como o nada], não compreenderá essa fala. Essa é, sim, uma verdade sem véu, vinda diretamente do coração de Deus. Que nós possamos viver assim, a ponto de fazermos eternamente essa experiência, a isso nos ajude Deus. Amém” (Ibid, 292).

Essa é a razão pela qual, diz Emerson, que **“[A] última câmara [da Pirâmide?], a última sala, ele [o homem] deve sentir que nunca foi aberta; há sempre um residuum desconhecido, inalisável”** (SWRWE, *Circles*, 282; nossos grifos). Sobre o *residuum*, recomendamos duas obras: (1) **Schelling**. *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*, especialmente a página 64: “Mas permanece sempre no fundo aquilo que não tem regra (o originário)”; e, (2) **Márcia Sá Cavalcante Schuback**. *O Começo de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1998, especialmente o Capítulo 4: “O Abismo do Começo; ou, o

Fundamento da Liberdade” (pp. 165-221), e mais particularmente a página 191, em que para descrever o *Ungrund* (schellinguiano, de herança eckhartiana), cita um poema Da obra “Querubim Peregrino” de **Angelus Silesius** (1624-77): “Sem fundo (um abismo) é deus, / mas para quem deus deve se mostrar / este precisa até o alto da montanha escalar”. E Schuback “entrega a chave” que poderá decifrar o enigma *d’A Esfinge* (que é o da existência): “**O sem-fundo é o amor**” (Ibid, *ibidem*; nossos grifos) e, “**O sem-fundo da divindade no mistério do amor é mistério do começo**” (Ibid, 192; nossos grifos).

Ou não? Vejamos o que diz Álvaro de Campos, o heterônimo pessoano:

“Ah, perante esta única realidade, que é o mistério, / Perante esta única realidade terrível – a de haver uma realidade, / Perante este horrível ser que é haver ser, / Perante este abismo de existir um abismo, / Este abismo de a existência de tudo ser um abismo, / Ser um abismo por simplesmente ser, / Por poder ser, / Por haver ser! / - Perante isto tudo como tudo o que os homens fazem, / Tudo o que os homens dizem, / Tudo quanto constroem, desfazem ou se constrói ou desfaz através deles, / Se empequena! / Não, não se empequena... se transforma em outra coisa - / Numa coisa tremenda e negra e impossível, / Uma coisa que está para além dos deuses, de Deus, do Destino - / Aquilo que faz que haja deuses e Deus e Destino, / Aquilo que faz que haja ser para que possa haver seres, / Aquilo que subsiste através de todas as formas, / De todas as vidas, abstratas ou concretas, / Eternas ou contingentes, / Verdadeiras ou falsas! / Aquilo que, quando se abrangeu tudo, ainda ficou fora, / Porque quando se abrangeu tudo não se abrangeu explicar por que é um tudo, / Por que há qualquer coisa, por que há qualquer coisa, por que há qualquer coisa!”.²⁴⁵

Então, qual é a segunda questão? É – como já adiantamos – a necessidade de mudar radicalmente a trajetória do objeto de investigação filosófica (no Ocidente). Isto se deu, na geração de Emerson, com a questão da “coisa-em-si” – que “sobrou” na *Crítica da Razão Pura* (1781) de **Kant** (1724-1804). De acordo com **Nikolai Hartmann** [*A Filosofia do Idealismo Alemão* (1960)], depois do esclarecimento, por parte de **Karl Leonard Reinhold** (17-18) de que havia esse “travo”²⁴⁶ – como lhe chamou **Fichte** (1762-1814), este, tomou para si a missão de “radicalizar” a *CRP*

²⁴⁵ Fernando Pessoa. *Obra Poética*, pp. 336-337 (nossos grifos).

²⁴⁶ A idéia da “coisa-em-si” kantiana como “travo” [em Fichte (1762-1814)] aparece na obra de Márcio Suzuki. *O Gênio Romântico – Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminuras, 1998 (p. 107-108): “pois somente na imediatez da consciência empírica se pode experimentar aquele tão controverso ‘travo até agora ainda inteiramente inexplicável e inconcebível sobre a atividade originária do eu, sem o qual não haveria ‘nenhuma vida efetiva’ (...) ‘o travo não pode ser conhecido, mas apenas sentido’”.

kantiana. A corajosa “operação” que efetuou – de que toda a *pós-modernidade* é herdeira – é conhecida como “**a inversão do cogito**” (cartesiano).²⁴⁷ O primado, doravante, será da “**Wille**” (Vontade). Schelling (1775-1854) dirá: “**na última e na mais elevada instância, não há outro ser senão a Vontade**” (Schelling. *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*. p. 53; nosso grifo).²⁴⁸

Já **Schopenhauer** (1788-1860) dirá “Essa COISA-EM-SI (queremos conservar a expressão kantiana como fórmula definitiva), que enquanto tal jamais é objeto, porque todo objeto é apenas seu fenômeno e não ela mesma” (...) é a VONTADE que, como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência mais íntima de cada coisa na natureza” (Schopenhauer. *O Mundo como Vontade e como Representação*. pp. 169 & 170). Já **Nietzsche** (1844-1900) – a partir de Emerson e Schopenhauer - fará da “Vontade de Poder” o eixo de sua filosofia. “Existe em mim algo que não pode ser ferido nem enterrado, algo que rompe rochedos: é a minha vontade (Zaratustra, 4, 145) e “[O]nde encontrei coisas vivas, ali encontrei a Vontade de poder” (Ibid, 4, 147) em Rüdiger Safranski. *Nietzsche – Biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2001 (p. 257).

Entretanto, a pergunta que não quer calar é: será que **Fichte** é realmente o pioneiro nesta “inversão”? Veremos. Se recuarmos à Idade Média, vamos encontrar essa inversão em **Duns Scotus** (1266-1308)²⁴⁹ – um dos mestres de **Peirce** (em lógica) -, mas, se formos capazes de compreender – com **Freud** (1856-1939), esse “velado” herdeiro de **Schopenhauer** (1788-1860) – que “a Vontade é o desejo (pulsão) tornado consciente”,²⁵⁰

²⁴⁷ Ver Nikolai Hartmann. *A Filosofia do Idealismo Alemão* (p. 52) & Lúcia Santaella. *O Método Anticartesiano de C. S. Peirce*. São Paulo. UNESP, 2004.

²⁴⁸ Ver também o desenvolvimento desta idéia em Theresa Calvet de Magalhães. *Da Identidade Absoluta ao Deus Vivo e Pessoal – Meras Observações para Ler o Freiheitsschrift (1809) de Schelling*.

²⁴⁹ Duns Scotus: “Deus é antes de tudo uma vontade infinita e onipotente” (J. Ferrater Mora, 779). Por isso, “o ente pessoal – a individualidade, definida como repugnância à divisão – é um universal concreto”, i.e., “no conceito bem determinado de ‘pessoa’, o particular (*haecceitas*) e o universal coincidem” [Reali & Antiseri. *História da Filosofia*. Volume 2. São Paulo: Paulus, 2003 (p. 284)].

²⁵⁰ “O desejo pertence à ordem do sensível, ou concupiscível, enquanto a vontade pertence à ordem do intelecto” (J. Ferrater Mora, *Vontade*, p. 3044). Diz Freud: “Afim de contas, duvido que venha a ser possível um dia, com base na elaboração do material psicológico, obter indícios decisivos para separar e classificar as pulsões. O que parece necessário para elaborar esse material é antes aplicar-lhe certas hipóteses concernentes à vida pulsional, e seria desejável que pudéssemos tomar essas hipóteses de outro domínio para então transferi-las para a psicologia. Sob este aspecto, o que a biologia nos oferece certamente não contradiz a separação entre as pulsões do eu e as pulsões sexuais”. [Pierre Kaufmann. *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise – O Legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996 (p. 438)]. Chamar a pulsão de “id” (de “Identidade”) é altaMente reVelador. Ver o capítulo IX – “A Processão Eterna da Conexão” na obra “A Doutra Ignorância” de Nicolau de Cusa (com Tradução, Prefácio, Introdução e Notas do Prof. Dr. Reinhold Aloysio Ullmann), que esclarece a unidade radical de “id”, “idem” e “iditas”, pp. 58-59.

então, podemos recuar ainda mais no tempo, até chegarmos ao *Banquete* de **Platão** (428-348 AEC) – em que dialoga com a mitologia grega e o primeiro de seus deuses, **Eros**²⁵¹ – e associá-los – “**Eu Activo**” (Fichte)²⁵² e à “**Vontade**” (Schelling) e “**Amor**” (Platão) – ao “**Primeiro Motor**” de **Aristóteles** (384-322 AEC) – e ao “**Poder**”²⁵³ de **Emerson** e **Nietzsche** (1844-1900) e... ao “**Ágape**” de **Peirce**... e, estaremos no limiar de *uma parcial* resolução do *mistério da existência*.

E é aqui que devemos ser honestos e nos perguntar: será que há, de fato, alguma distinção entre Ocidente e Oriente? Decerto que – no fundo - não, pois, se na esfera da “representação” [horizontal; que vai do *Homem* (indivíduo, no sentido scotusiano) à Sociedade] temos as “diferenças culturais”, no “eixo vertical” [que “une”, no “Instante” (Kierkegaard) o *Individuum* ao “Oversoul”, como Emerson denomina Deus], essa “**Força**” - “**trieb**”; se é “spielen” ou “tragisken” vai depender, ao fim e ao cabo, de nosso “estado de espírito”, dirá Emerson - é Universal. É importante que tenhamos coragem de realizar o “mergulho” efetuado por Emerson – como fizeram **Schelling** e **Schopenhauer**, aliás – na cultura Médio-oriental e Oriental.

Para a primeira concepção, a do “jogo” (“spiel”), recomendamos “**As Cartas Estéticas sobre a Educação do Homem**” de **Schiller** (1759-1805); para compreender a segundo, a do “trágico”, recomendamos o excepcional livro de **Roberto Machado**, “**O Nascimento do Trágico – de Schiller a Nietzsche**”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

Quanto ao grande **Friedrich Johann Christoph Schiller** (1759–1805) devemos dizer – com J. Ferrater Mora, “que se distinguiu não apenas como poeta, mas também como pensador” (J. Ferrater Mora, 2610) -, nasceu em Marbach (Württemberg). Para Mora, ele foi “influenciado por **Anthony Ashley Cooper, 3º Conde de Shaftesbury** (1671–1713), por **Gottfried Wilhelm Leibniz** (1646–1716) e, sobretudo, por **Immanuel Kant** (1724–1804);

²⁵¹ “Seu papel” [o de *Eros*] – de acordo com a *Teogonia* de Hesíodo – “era de corrdenar os elementos que constituem o universo. É ele que ‘traz harmonia ao caos e permite que a vida se desenvolva” [New Larousse Encyclopaedia of Mythology. *Greek Mythology*. New York: Crescent Books, 1989 (p. 132)]. A lenda de “Eros e Psiquê” é também aqui narrada. A versão da mesma no célebre poema de Fernando Pessoa (1888-1935) – ver Fernando Pessoa. *Obra Poética*. Volume Único. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986 (p. 115) - é altamente esclarecedora para a resolução do enigma d’*A Esfinge*.

²⁵² “Eu ativo, livre, absoluto, que já não é mais fato, mas ação produtora” em Hartmann, p. 53. É a *Primeiridade* peirceana!

²⁵³ No ensaio *Fate* (“Fado”) em *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”; RWE.org.), Emerson dirá: “Não pode haver nenhuma força propulsora exceto através da conversão do homem em sua vontade, tornando-o vontade, e a vontade, ele”. Também em Jacobson, p. 189. A propósito, Emerson, nesse ensaio, define “fado” como “uma nome para os fatos ainda não passados pelo fogo do pensamento; para causas que são não-penetradas” (Ibid). É o “fato bruto” (*Segundo*) de Peirce ainda não mediado (*Terceiro*).

ele sustentou em suas reflexões morais e estéticas a doutrina que, sem negar a validade universal e absoluta do imperativo moral, procura integrar a ele o conteúdo sensível dado nas tendências naturais” (Ibid, *ibidem*). Pois que, prossegue Mora, **“situado o homem entre a necessidade da Natureza e a liberdade da vontade, sua missão é, segundo Schiller, submeter a Natureza sem sacrificá-la, fazer da moralidade no homem uma segunda natureza arraigada em sua sensibilidade”** (Ibid, 2611; nossos grifos). Isto porque, segundo Mora, “Schiller vê no estado estético o estado mais valioso, mas o estético [para ele] não consiste simplesmente numa possibilidade intermediária entre a necessidade e a liberdade, numa atenuação do rigorismo da lei moral pela liberdade inerente às formas da beleza; o estético é a condição da moralidade, a forma adotada pela conciliação do sensível e do moral” (Ibid, *ibidem*) [porque] “dissolver o moral no sensível significaria destruir o fundamento da moralidade; querer submeter incondicionalmente o sensível ao moral equivaleria a negar a realidade concreta da tendência sensível; acentuar a oposição entre ambos representaria deixar sem solução o problema. Assim, pois,” ainda segundo Mora, **“é necessário considerar o estado estético como um fundamento comum**, como a possibilidade de conciliação que não exclui os contrários e que faz do homem um ser perfeito que converte o sensível e o limitado em infinito e eterno.” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo). Como são raros os espíritos capazes de tal síntese...

Mas, prossegue Mora, “[P]or isso, o ideal do homem é o ‘jogo’ – o *Spieltrieb* que tanto irá influenciar o CSP inicial e tardio -, em que o sensível é conformado pela legalidade dominante da consciência; na atividade estética chega à culminação a harmonia do homem e da humanidade” (Ibid, *ibidem*). Entretanto, recomendamos que se leia a obra do próprio autor, entre as quais está a iluminadora **“Cartas (ao Duque de Holstein Augustemburgo) sobre a educação estética do homem”** (1795) – em que diz, entre outras pérolas, que **“o homem só pode formar-se enquanto fragmento”** (Carta VI, 37; nosso grifo), pois é nele é que (1º) “o homem traz irresistivelmente a disposição para a divindade” (Carta XI, 61) ou seja, (2º) é nele que reside o **“impulso puro”** [o “impulso lúdico” (Carta XIV, 74); nosso grifo], **que deve ser “dirigido para o absoluto”** (Carta IX, 51); nosso grifo], pois, **para quem “não existe tempo, o futuro torna-se presente”** uma vez que **“para uma razão sem limites a direção é já a perfeição, e o caminho está percorrido, tão logo comece a ser trilhado”** (Ibid, *ibidem*; nossos grifos). Mas isto exige **“o silêncio pudico de tua mente”** (Carta IX, 51; nosso grifo) para

“que se cultive a multifacetada receptividade”, pois só assim, “quanto mais móvel é, quanto mais superfície oferece aos fenômenos, tanto mais mundo o homem capta, tanto mais disposições ele desenvolve em si; quanto mais força e profundidade ganha sua personalidade, quanto mais liberdade ganha sua razão, tanto mais mundo o homem *concebe*, tanto mais forma cria fora de si” (Carta XIII, 68; nosso grifo).

Importante, portanto, talvez seja perceber que esse “impulso” é ao mesmo tempo a “energia” que está por trás da evolução do universo – que Platão chama de **“Eros”** e CSP de **“Ágape”** [o “dinamismo” do chamado “objeto *dinâmico*”] – e que é, por outro lado, o **“fogo”** (“Agni”) cultuado tanto pelos indo-arianos (em 1.500 AEC) quanto por **Heráclito de Éfeso** e, que este fogo – como bem viram aqueles que, em c. 800 AEC, na Índia, foram para a “floresta,” i.e., se introverteram (quer seja, deixaram de ser “literais” ou “ingênuos” para “despertar para o “metafórico” i.e., para o “simbólico”) – dizia, que este “fogo” [no “interior” do “fragmento,” que é o homem (“adormecido,” para falar budisticamente)], é o tal do “impulso vital” (Freud denominá-lo-á de **“id”**, raiz de “identidade,” i.e., nós mesmos), que poderá tornar-se “vontade” (impulso tornado consciente), pois **“não existe no homem nenhum outro poder além de sua vontade”** (Schiller, Carta XIX, 98; nossos grifos). Isto já está **(I)** na “impotência da razão” em Kant; **(II)** na “inversão do cogito” em Fichte; **(III)** nas “Investigações” de Schelling [“em última e na mais elevada instância, não há outro ser senão a vontade,” 350, p. 53], que a professora Theresa Calvet de Magalhães aponta na sua primorosa leitura do “Freiheitsschrift” (ver PUENTE & VIEIRA, “As Filosofias de Schelling,” p. 179); e, **(IV)** de modo absolutamente claro, no “Mundo como Vontade e como Representação” de Schopenhauer [em que mostra como a “coisa-em-si” kantiana é a “vontade,” que distingue da “representação” especialmente no Livro II, e no §21: “a essência em si do próprio fenômeno (...) é a VONTADE”].

Mas todos os “místicos” de primeira grandeza – e os grandes “poetas” [Fernando Pessoa (1888–1935) diz que “o grande poeta é aquele que liberta”] - de todas as eras e quadrantes – no Ocidente, pensemos em **Dionísio, o Areopagita** – já sabiam que a “razão” só é capaz de lidar com “fenômenos” (a dualidade, daí símbolo dela ser”): para designar, por exemplo, km:h) e que só se chega ao **“Uno”** através de uma **“via negativa”** (nossos grifos).

Começemos pelo **Neoplatonismo**. Emerson chegou a **Plotino** através de sua tia Mary [Moody Emerson]. Lawrence Buell diz que “embora Emerson gostasse de repetir, com

seu entusiasmo típico, a história da vergonha que o filósofo Plotino tinha de seu próprio corpo, ele mesmo não era nenhum Plotino” (Buell, *Emerson*, 96). Diz que Emerson teve filhos etc. **Mas o que Emerson tem em comum com Plotino é a convicção de que “o que todo ser diverso tem como princípio e fundamento, como modelo ao qual aspira, uma unidade superior, de modo análogo a como o corpo tem sua unidade superior na alma”** que **“é, antes de tudo, um princípio de perfeição e de realidade superior, senão a perfeição e a realidade mesma, pois o Uno não deve ser concebido exclusivamente como expressão numérica, mas como uma essência supremamente existente, como o divino princípio do ser”** (J. Ferrater Mora, 2297; nosso grifo) que, “por emanção” através das “hipóstases” – o Uno gera o Inteligível (*Nous*) e este a Alma do Mundo - ao qual ao podemos retornar “através da purificação” (Ibid, 2298). Na orelha da obra **“Silêncio e Contemplação”** [dissertação de mestrado sobre Plotino (PUC SP)] de **Gabriela Bal** (Paulus, 2007), Franklin Leopoldo e Silva diz: **“Gabriela Bal soube ver o que há de notável nessa precariedade [“a dificuldade originária que o próprio filósofo experimenta nas tensões de uma linguagem que é menos do que o silêncio ou na contradição de um relato sempre aquém da contemplação”]: ela nos incita e nos conduz não à inteligência da verdade, mas às proximidades da coincidência com a revelação do silêncio”** (nosso grifo). Emerson é uma alma-gêmea de Plotino já a partir da primeira linha de seu primeiro livro, *Nature* (1836), quando diz: **“Para se adentrar a solidão, uma pessoa precisa tanto se retirar de seu cômodo quanto da sociedade. Eu não estou só enquanto leio e escrevo embora ninguém esteja comigo. Mas se uma pessoa quiser ficar só, que ela olhe para as estrelas”** [onde pode encontrar-se n’] **“a presença perpétua do sublime”** (*The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson, Nature*, 5; nosso grifo), pois **“a pessoa mais feliz é aquela que aprende da natureza a lição da adoração”** (Ibid, 34; nosso grifo) embora **“sobre aquela inefável essência que nós chamamos Espírito, aquele que mais medita sobre ela, menos dirá”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo).

Depois, Emerson voltou ao **Neoplatonismo**, quando sua jovem esposa, Ellen Tucker, morreu (1831), ele encontrou consolo no autor dos *Tratados das Enéadas* (Richardson Jr., 110). Voltou a ele em **1841** – lembremo-nos de que este é o ano da publicação do poema *A Esfinge*, da palestra *The Method of Nature* (“O Método da Natureza”) e dos *Essays – First Series* (“Primeira Série de ensaios”) – que o ajudou, junto

com a leitura de *A Vida de Pitágoras* (de Jâmblico) e de **Giordano Bruno** (1548-1600)²⁵⁴ – “um segundo Pitágoras” para ele - a partir do idealismo alemão (Kant, Fichte e Schelling) para **“um panteísmo mais dinâmico”** (Richardson Jr., 346; nosso grifo).

Sobre **Pitágoras** (580-490AEC), Richardson Jr. diz-nos que “em março de 1841,” (p. 346), “Emerson estava lendo *A Vida de Pitágoras* de Jâmblico”. Foi graças à leitura de Pitágoras, dos Neoplatônicos e [do] Zoroastrianismo que ele, segundo Richardson Jr., (p. 346), na palestra *The Method of Nature*, deixa para trás o idealismo essencialmente germânico [Kant, (Fichte) e Schelling, filtrados por Carlyle e Coleridge] e adota um panteísmo dinâmico”. Devemos nos perguntar: o que Emerson terá “visto” através das lentes pitagóricas? Decerto a idéia de que **“o universo inteiro é uma ordem”, “uma regularidade matemática”** -, **“é um kósmos, derivado dos números e que, enquanto tal, é perfeitamente cognoscível também em suas partes”** (Reali & Antiseri, Volume 1, *Filosofia Pagã Antiga*, 25; nossos grifos). E, porque não dizer, sua noção de que **“o ‘um’ não é par nem ímpar: é um parímpar”** (Ibid, 28; nossos grifos), que **“equivale ao ‘ponto’”** (Ibid, *ibidem*; nossos grifos), mas cujos desdobramentos – para verdadeiramente decifrar o *Enigma da Esfinge* - não podem ser exposto nesta dissertação de mestrado. Basta que se diga que essa idéia de “uma ordem perfeitamente penetrável pela razão” representou, como dizem Reale e Antiseri, “um passo decisivo na história do pensamento humano” (Ibid, 29; nosso grifo) e, naturalmente, na de Emerson, que diz, já no seu primeiro livro: **“O intelecto busca a ordem absoluta das coisas conforme elas estão na mente de Deus”** [*The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson* (doravante, SWRWE), *Nature*, 13].²⁵⁵

Quanto a **Proclo** (410-481) -, que J. Ferrater Mora diz ter “abarcado em sua especulação todas as influências aristotélicas, platônicas e neoplatônicas, especialmente tal

²⁵⁴ Sabemos que o próprio Schelling (1775-1854) foi buscar em Plotino – ou, melhor dizendo, foi buscar o que Plotino fora anteriormente buscar! -, nas *Upanishads* [via Max Müller (1823-1900)] e em Jakob Boehme (1575-1824) uma nova filosofia, uma “filosofia orgânica.” Por isso Nicolai Hartmann, em *A Filosofia do Idealismo Alemão* diz: “Na mais íntima conexão com esta nova corrente espiritual encontra-se a influência que dominou também uma série de pensadores anteriores: Plotino, Bruno, Spinoza, Jakob Böhme. Na estrutura do pensamento crítico e sistemático [kantiano] age o elemento romântico [irmãos Schlegel, Novalis, Hölderlin], panteísta e místico” (Hartmann, Nicolai, 12) e “O que levará a multiplicidade a sair desta unidade? Que coisa pode fazer entrar o eterno na temporalidade e no fluxo do processo? Para solucionar este problema, Schelling segue o caminho de Platão” (Ibid, 158). Ver também Luís Malta Louceiro, “As Variedades da Experiência Religiosa Revisitada” em COGNITIO (eletrônica) 8.2.

²⁵⁵ Já mencionamos anteriormente o livro “A Grande Cadeia do Ser” de Arthur Lovejoy. Gostaríamos de apontar um segundo livro que trata do mesmo tema, mas por um autor contemporâneo; trata-se de Ken Wilber. *The Essential Ken Wilber*. Boston & London: Shambhala, 1998, cuja obra vem sendo divulgada no Brasil pelo nosso amigo, o engenheiro Ari Raysford (Doutor pelo MIT).

como unificadas por Plotino e Jâmblico, caracterizando sua doutrina uma precisão lógica e uma sutileza que o fez ser considerado como o maior escolástico do neoplatonismo” (JFM, 2381-2383) -, Richardson Jr. diz que Emerson chegou a ele através de Victor Cousin (1792-1867; em Richardson Jr., 114)²⁵⁶ e, mais tarde, “leu os seis tomos de Taylor sobre *Proclo*” em **1841** (Richardson Jr., 346 & 352) e, novamente, em **1842** – enquanto escrevia “**O poeta**” (Richardson Jr., 376) – e, em **1855** (Richardson Jr., 526).

O ensaio “**O poeta**” – sobre o qual já falamos, acima - está eivado de idéias neoplatônicas, como a da “**hierarquia do ser**” que vai “**desde a unidade suprema, que se acha por sobre todo ser, e é propriamente sobre-ser**” – daí o ensaio emersoniano, “**The Oversoul**” (“A Sobre-alma”) já abordado por ele na “Primeira Série de Ensaios” de **1841**, que dá sustentação à “**Confiança em si mesmo**” (Self-Reliance;” também dessa primeira série de ensaios de 1841 – “**até a realidade ínfima**” (JFM, *Proclo*, 2382). No ensaio *The Oversoul* (1841; “A Sobre-Alma”), Emerson diz:

“Nós vivemos na sucessão, na divisão, nas partes, nas partículas. Enquanto isso, dentro do homem está a alma do todo; o silêncio sábio; a beleza universal, à qual cada parte e partícula está igualmente relacionada.; o UM eterno. E este poder profundo em que existimos e cuja beatitude está toda acessível a nós, não é apenas auto-suficiente e perfeita a cada instante, mas o ato de ver e a coisa vista, o vidente e o espetáculo, o sujeito e o objeto, são um. Nós vemos o mundo pedaço por pedaço, como o sol, a lua, o animal, a árvore; mas o todo, do qual estas são as partes brilhantes, é a alma” (SWRWE, 262)], que “não é um órgão, mas anima e exercita todos os órgãos” que “não é uma faculdade, mas uma luz; não é o intelecto ou a vontade, mas o mestre da intelecto e da vontade; é o bastidor de nosso ser, no qual aquelas repousam – uma imensidão não possuída e que não pode ser possuída. **Por dentro e por trás, uma luz brilha através de nós sobre as coisas e torna-nos conscientes de que não somos nada, mas a luz é tudo**” (SWRWE, 263; nossos grifos).

E o que diz Eckhart?

“Puro nada são todas as criaturas. Não estou a dizer delas que sejam de pouco valor ou simplesmente um algo qualquer: Elas são puro *nada*. O que não tem ser é nada. As criaturas todas não têm ser, pois o seu ser depende da presença de Deus. Se Deus, apenas só por um instante, desviasse sua face das criaturas, elas seriam aniquiladas” (*Sermões*, 59) e “Logo que o homem se converte das coisas temporais e se volta a si mesmo, percebe então lá uma luz celestial, vinda do céu” (*Sermões*, 185).

²⁵⁶ “Um caos de reações totalmente sem qualquer abordagem à lei é absolutamente nada; e, portanto, puro nada era esse caos. Então, pura indeterminação tendo desenvolvido possibilidades determinadas, a criação consistiu em mediar entre as reações sem lei e as possibilidades reais pelo influxo de um símbolo. Este símbolo era o propósito da criação (nosso grifo). Seu objeto era a entelúquia do ser que é a representação final. Agora já podemos compreender o que juízo e asserção são. O homem é um símbolo.” (nosso grifo; em *The Essential Peirce II, New Elements*, 324).

Não é esta a *chave* do enigma?

Volvamos a Emerson. Diz ele: **“Nós estamos ante o segredo do mundo, lá onde o Ser torna-se Aparência e a Unidade Variedade. O universo é a externalização da alma”** (nosso grifo). “Onde a vida está, lá explode em aparências ao redor dela. **Nossa ciência é sensual, e portanto superficial”** (nosso grifo). A terra e os corpos celestes, a física e a química, nós sensualmente tratamos, como se fossem auto-existentes; mas estas são a comitiva daquele Ser que temos. ‘O poderoso céu’, diz Proclo, ‘exibe, em suas transfigurações, imagens claras do esplendor de percepções intelectuais; sendo movidas em conjunção com os não-arentes períodos das naturezas intelectuais’” (SWRWE, *The Poet*, 325). “Portanto a ciência sempre vai lado a lado com a justa elevação do homem, mantendo o passo com a religião e a metafísica; ou, **o estado da ciência é um índice de nosso auto-conhecimento”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo).

No ensaio tardio, *Beauty* (“Beleza”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson dirá, “Nossos livros abordam mui lentamente as coisas que almejamos conhecer. Que desfile fazemos de nossa ciência e quão longe – e à distância -, ela está de seus objetos”. (...) “Nós deveríamos ir até o ornitologista com um novo sentimento, [saber] se ele pode nos ensinar o que os pássaros sociais dizem, quando sentam no conselho outonal, falando todos juntos nas árvores. A falta de simpatia torna seu registro um dicionário chato. **Seus resultados são um pássaro morto. O pássaro não está nas gramas ou centímetros, mas em sua relação com a Natureza**”. (...) “O garoto tinha uma visão mais justa quando olhava as conchas na praia ou as flores nas campinas, incapaz de chamá-las pelos seus nomes, do que o homem em seu orgulho de sua nomenclatura”. (...) **“Falta à ciência todo um lado humano. O inquilino é mais do que a casa”** (...), mas **“é curioso que nós só acreditamos na profundidade mesma em que vivemos”** (RWE.org; nossos grifos).

Para o Emerson do ensaio *The Poet* (“O Poeta”) – assim como será para Peirce²⁵⁷ – **“[N]ós somos símbolos e habitamos símbolos”**²⁵⁸ e cabe ao poeta **“por um insight mais profundo”** (SWRWE, *The Poet*, 328; nosso grifo) **“articulá-lo”** e **“nomeá-lo”** (Ibid, 332;

²⁵⁷ Aqui Buell cita Sharon Cameron, *The Way of Life by Abandonment: Emerson’s Impersonal* (“O Modo de Vida através do Abandono: o Impessoal em Emerson”), *Critical Inquiry* 25 (Outono 1998): 31.

²⁵⁸ É somente porque “somos símbolos” é que podemos intuir (imediata e diagramaticamente) o que as coisas são. A definição peirceana de que o seu pragmatismo nada mais é do que o “Common Sense” crítico é extraordinariamente preciso. Uma mente que não esteja ancorada no Real, corre o risco de se por a delirar e, o que é pior, de enlouquecer, que é levar seus delírios a sério.

nosso grifo), tornando-se assim, “**deuses libertadores**” (Ibid, 334 e 335; nosso grifo). Mas, naturalmente são-no porque atingiram **aquele “fim mais elevado”** (Ibid, 330; nosso grifo) que “**a natureza tem, na produção de novos indivíduos**” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo), “**quer seja, ascensão, ou a passagem da alma a formas mais elevadas**” (Ibid, 331; nossos grifos). Quer seja, da esfera neoplatônica do *Nous* para a do *Uno*, do silencioso *Nada*, a partir do qual se pode usar o *Nous* (Inteligência) para (re)nomear todas as coisas da Natureza (*Phenomena*). Eis outra chave do enigma...

E quanto a **Santo Agostinho** (354-430)? A única referência que Richardson Jr. dá do Bispo de Hípona é na página 316, em que diz que Emerson leu suas “**Confissões**” em 1839. Entretanto, não podemos nos esquecer que Emerson se formou seminarista em Harvard, e que o **Bispo de Hípona** “reinou” (soberano) sobre o pensamento da Idade Média do século V ao século XIII – quando o Tomismo (o Aristotelismo de hábito e capuz!) começou a ganhar terreno. O que Emerson pode ter “lido” – e encontrado - nessas “**Confissões**” um ano depois de ter proferido o trovejante *Harvard Divinity School Address* (1838; “Palestra aos Seminaristas Formandos de Harvard”)? Nada além da confirmação do interesse comum - “**a alma e Deus**” (J. Ferrater Mora, *Santo Agostinho*, 61) – e a possibilidade da “**experiência mística**” de que fala Agostinho, por exemplo, no seguinte trecho -

“Em seguida aconselhado a voltar a mim mesmo, recolhi-me ao coração, conduzido por Vós. Pude fazê-lo, porque Vós tornastes meu auxílio. Entrei, e, com aquela vista da minha alma, vi, acima dos meus olhos interiores e acima do meu espírito, a Luz imutável. Esta não era o brilho vulgar que é visível a todo homem, nem era do mesmo gênero, embora fosse maior. Era como se brilhasse muito mais clara e abrangesse tudo com a sua grandeza. **Não era nada disto, mas outra coisa, outra coisa muito diferente de todas estas**” (nossos grifos). (*Confissões* VII, 10, O descortinar do mistério divino, p. 177).

–, pois, então, Emerson já tinha ido além de uma apologia (sectária) do Cristianismo.

É aqui que acho conveniente mostrar como ele se abriu – algo raro! – para outras tradições. O próprio **Russell B. Goodman** fala da influência da **filosofia indiana**, especialmente a *hindu*. Este professor da Universidade do Novo México em Albuquerque, EUA, que esteve entre nós no *9º Encontro Internacional do Pragmatismo*, escreveu um artigo sobre a influência que o hinduísmo exerceu sobre Emerson: **East-West Philosophy in**

Nineteenth-Century America: Emerson and Hinduism,²⁵⁹ mas o tema está longe de ter sido esgotado por ele ou outros, embora **Lawrence Buell** esclareça, também, a extraordinária influência que o *Hinduísmo* teve sobre Emerson, tanto que lhe dedica trinta páginas (pp. 169-198) no quarto capítulo de seu livro **“Emerson”**, capítulo este intitulado **“Radicalismos Religiosos”**, em que, por sua vez, se encontram dois subcapítulos, **“A Diferença Asiática”** (p. 169-180) e **“As Duas Bênçãos de Emerson: O Pluralismo de William James versus o “Alto Budismo”** (p. 180-198).

Buell começa por justificar todo um capítulo dedicado à religião: “Gostem ou não, não há como se livrar da religião como uma força em assuntos humanos” (Buell, *Emerson*, 159). Até porque, para ele, “Emerson estava ‘metido até às orelhas’ na religião” (Ibid, 160), só que, ainda segundo Buell, depois da *Harvard Divinity School Address* (1838; “Palestra aos Seminaristas Formandos de Harvard”), Emerson abismou-se na **“Divina Impessoalidade”** (Ibid, 159; nosso grifo). Suas afirmações conseguiram enfurecer o “establishment” e chocar toda a comunidade protestante na época, uma vez que ele proclamou que embora Jesus fosse um grande homem, ele não era Deus. Por isto, ele foi denunciado como ateu e um envenenador das mentes jovens. Apesar da fúria de seus críticos, ele não respondeu, deixando a outros sua defesa. Fato é que ele não voltou a ser convidado para falar em Harvard nos quarenta anos seguintes. Não deixa de ser *irônico*, porém, que em 1880 sua posição já se tornara *a doutrina padrão* da Igreja Unitarista. Entre as coisas notáveis que Emerson disse nesta palestra estão as seguintes: **“O melhor é aquilo que me devolve a mim mesmo”** (SWRWE, *Divinity School Address*, 73; nosso grifo) ou **“Que a redenção seja buscada na alma, então, quando surge um homem, vem uma revolução. O velho é para os escravos”** [veja como antecipa Nietzsche!]. **“Quando um homem [de verdade, tipo Diógenes, o Cão] vem, todos os livros são decifráveis, todas as coisas tornadas transparentes”**, [vê-se que] **“todas as religiões são formas”** (Ibid, 80; nossos grifos).

“Deixem-me adverti-los, antes de qualquer coisa, de que devem partir sós; que devem recusar os bons modelos, mesmo aqueles que são sagrados na imaginação dos homens, e ousar amar Deus sem intercessor ou véu” e “vivam com o privilégio da mente imensurável” (Ibid, 81; nossos grifos).

Ouçamos Buell: **“O que contava para ele [Emerson] era a experiência espiritual individual, mas a ‘impessoalidade’ era o que a autenticava”** (Ibid, 164; nossos grifos). Esta

²⁵⁹ *Journal of the History of Ideas*, Vol. 51, No. 4 (Oct. - Dec., 1990), pp. 625-645 doi: 10.2307/2709649, 21 páginas.

concepção, como bem lembra Buell, não lhe veio do nada; o moralismo *Unitarianista* o precedeu. Como o próprio Emerson escreveu um dia: **“O sentimento moral é a mais impessoal de todas as coisas”** (EL 2:346; in Buell, *Emerson*, 167; nosso grifo). De qualquer maneira, ainda segundo Buell, **“em nível do princípio, a impessoalidade era crucial para Emerson como uma restrição ao antinominalismo”** (Ibid, 169; nossos grifos) e foi porque para ele **“a despersonalização era tão indispensável para uma espiritualidade verdadeiramente privativa”** (Ibid, *ibidem*; nossos grifos), que, segundo Buell, **“ele se sentiu tão atraído pelas religiões orientais”** (Ibid, *ibidem*; nossos grifos).

É aqui que Buell introduz **“A Diferença Asiática”** (Buell, *Emerson*, 169). Emerson, ao deixar o cargo de pastor Unitarista, ele o fez, segundo Buell, “por achá-lo não mais do que outro culto” (Ibid, *ibidem*; o seu último sermão, *The Lord’s Supper* (“A Ceia do Senhor”) foi dada no dia 9/9/1832); por outro lado, ao se voltar para as religiões orientais, ele “legitimou-as como repositórios de ‘verdades’ essenciais concernentes à natureza do homem” (Ibid, *ibidem*) “e as leis para a vida humana” (Buell, *Emerson*, 170; in EL 2:92) que, segundo Buell, **lhe trouxe “uma imensa expansão de visão” e “foi a chave para todas as mitologias”** (Ibid, *ibidem*; nossos grifos). A principal razão para a renúncia foi, segundo Emerson (SWRWE, 108):

“Cheguei à conclusão que Jesus não tivera a intenção de estabelecer um ritual a ser adotado para sempre quando ele ceou com seus discípulos; e mais ainda, sou da opinião que não é adequado celebrá-lo como fazemos. Agora explicitarei minuciosamente as razões para estas minhas duas opiniões”.

Para ele, **o perigo estava em que ao nos prendermos aos “rituais” (“ao buscar as sombras”), “perdemos a substância”** (Atkinson, 117). Seria um retrocesso, como no caso dos judeus:

“A judaica era uma religião das formas; era toda corpo, não tinha vida; e o Deus Altíssimo teve o prazer de habilitar e enviar um homem para ensinar aos homens que eles devem servi-lo com o coração; que só era religiosa a vida que fosse totalmente boa; que o sacrifício era fumaça, e as formas eram sombras” (SWRWE, 118).

E segue dizendo: **“Eu apelo, meus irmãos, à vossa experiência individual”** (Atkinson, 115; nosso grifo) – “no momento em que você faz o menor pedido a Deus (...) a alma fica sozinha com Deus, e Jesus não está mais presente à sua mente do que seu irmão ou seu filho” (SWRWE, 115). Para RWE só restava, então, a renúncia, pois **“[É] meu desejo, no ofício de**

pastor cristão, não fazer coisa alguma que não possa fazer de todo o coração” (SWRWE, 118; nosso grifo).

Isto, claro, remete-nos a **Meister Eckhart** (c.1260 - c.1327), que teve uma tremenda influência sobre **Schelling** (entre outros), para quem “é errado pensar em Deus como uma Pessoa ‘lá fora’ ou mesmo em Deus como ‘Outro’ ‘lá fora’. Deus está em nós e nós em Deus. Esta é a teologia da interioridade e do panenteísmo, que forma a base da fala e consciência do Deus de Eckhart. Esta teologia enfatiza a *transparência* de Deus, que é onipresente” (Matthew Fox, 44).

Entretanto, Buell recorda que se tratava de

“uma faca de dois gumes: infinitamente expansiva, ferozmente redutiva. Ela poderia ser usada para desacreditar todas as formas de religião senão as experiências de pico dos indivíduo inspirado. Instituições, civilizações, épocas poderiam ser varridas em uma onda. Mas a teoria da mente universal poderia ser usada para garantir as mitologias não-ocidentais o mesmo patamar que o judaico-cristianismo” (Buell, Emerson, 171).

Foi assim que **Emerson se tornou “o americano pré-guerra civil que mais completamente compreendeu o significado filosófico do pensamento asiático”** (Buell, Emerson, 172; nosso grifo).²⁶⁰

Assim, **“o Hinduísmo validou a leitura simbólica do mundo material que Emerson sempre preferira, sem inicialmente ser capaz de justificá-la”** (Ibid, 176; nosso grifo) a ponto dele **“ter inclusive admitido que a Índia tinha a última palavra na definição de suas próprias crenças religiosas”** (Ibid, ibidem; nosso grifo): a *Bhagavad Gita* como sendo **“o primeiro dos livros”** (JMN 10:360; nosso grifo) que **defende “a eternidade** (“**aqui**

²⁶⁰ Buell: “Quando William Sturgis Bigelow, um dos primeiros americanos a se converter ao Budismo Tendai [um dos ramos do budismo japonês] procurou descrever sua essência, quando voltou aos EUA, o melhor que ele conseguiu foi resumindo assim: ‘Tanto quanto pude compreender, a filosofia budista é um tipo de Panteísmo Espiritual – quase que Emerson.’” (Buell, Emerson, 190; in Thomas Tweed, *The American Encounter with Buddhism, 1844-1912: Victorian Culture and the Limits of Dissent* (“O Encontro Americano com o Budismo, 1844-1912: a Cultura Vitoriana e os Limites do Dissenção”) (Bloomington: Indiana University Press, 1992), p. 73. E, dirigindo-se à Escola de Filosofia de Concord, em 1884, Protap Chunder Majumdar observou: “Emerson ‘parece a alguns de nós um erro geográfico. Ele deveria ter nascido na Índia.” (Buell, Emerson, 191; in Protap Chunder Mozoomdar, “Emerson as Seen from India,” (“Emerson Visto da Índia”) in *The Genius and Character of Emerson* (“O Gênio e Caráter de Emerson”), Ed. F. B. Sanborn (1885; Port Washington, N.Y.: Kennikat, 1971), p. 367. Buell alega que Mohandas Gandhi (Buell, Emerson, 192-193), Nehru (Ibid, 195) e D. T. Suzuki (Ibid, 196) conheciam Emerson.

e agora”), não a imortalidade” (Ibid, 177; nossos grifos) e “a ironia como um distanciamento cósmico” (Ibid, 179; nosso grifo).

Cavell é mais ousado [que Buell]. Diz ele a respeito da fundação da filosofia nos EUA:

“Cada filósofo europeu desde Hegel sentiu que ele deveria herdar este edifício e/ou destruí-lo; nenhum filósofo norte-americano jamais teve essa relação para com a história da filosofia. Se a geração após Hegel anunciou a completude da filosofia, os escritores norte-americanos devem estar livres para descobrir se o edifício da filosofia Ocidental é tal como o europeu ou se tem uma inflexão norte-americana. (Aqui é que a atração de Emerson e Thoreau pela filosofia Oriental é crucial, como um experimento pode ser crucial, um cruzamento pelo qual se passa e para o qual não há volta. A busca norte-americana pela filosofia continua, por não-direção (“indirection”), a grande viagem sem-direção de Colombo, reencontrando o Ocidente ao insistir em ir rumo ao Oriente”. Stanley Cavell. *Finding as Founding* (“Encontrar como Fundar”), em *Emerson’s Transcendental Études*, p. 133-134. Não nos esqueçamos, também, que quando os EUA olham para o seu Ocidente, vêem o Oriente (e vice-versa); o que é

diferente do olhar eurocêntrico. Já ficamos sabendo, também, de onde vem a “ironia” de **Friedrich Schlegel** (1772-1827).²⁶¹

“Para considerar esta questão”, diz **Russel B. Goodman** em *Contending with Stanley Cavell* (“Em Contenda com Stanley Cavell”; p. 107) -, e a questão é sobre saber se “a concepção de arte de Dewey como a da culminação e expressão da natureza” e, “da compreensão de James de si mesmo como estudioso da natureza” -, eu quero primeiro distinguir dois sentidos de dois termos-chave emersonianos, como ‘experimento’ e ‘o futuro’. A distinção corre paralela àquela feita por Wittgenstein no *Tractatus*, quando ele escreve: **‘Se concebermos a eternidade como significando não a duração temporal infinita, mas o não-tempo (‘timelessness’), então a vida eterna pertence àqueles que vivem no presente’** (Ludwig Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.4311; nossos grifos). “Cavell, seguindo Emerson”, prossegue Goodman, “usa o sentido de futuro não como um evento posterior ou uma série de ventos, mas como uma relação alterada para com o presente” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo).

²⁶¹ Ver Márcio Suzuki. *O Gênio Romântico – Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel*, especialmente o capítulo VIII sobre o “Witz” como “Princípio e Ordem da Filosofia” (pp. 191-221). Em 1808 Friedrich von Schlegel publicara a obra “Sobre a Língua e a Sabedoria da Índia”.

Vejamos a próxima estrofe, para ver o que nos reserva...

XII

Verso 89 “Pride ruined the angels,	“O orgulho arruinou os anjos,
Verso 90 Their shame them restores;	Recuperou-os o fato de se envergonhar;
Verso 91 Lurks the joy that is sweetest	O mais doce dos gozos em ferroadas
Verso 92 In stings of remorse.	De remorso há de se encontrar.
Verso 93 Have I a lover	Tenho acaso um amante
Verso 94 Who is noble and free? _	Que é nobre e tem livre passe? _
Verso 95 I would he were nobler	Quisera que ele fosse mais nobre
Verso 96 Than to love me.	Do que me amasse.

2.4 Na estrofe XII aponta para *uma causa mitológica*, a de que **“o orgulho arruinou os anjos”** (verso 89; nosso grifo) – recordemos que “pecar” em hebraico significa “errar o alvo” [que não está lá fora,” na “multiplicidade” (Platão)] -, mas a **“restauração”** está na **“vergonha”** [arrependimento] (verso 90), pois **“nas ferroadas do remorso”** (verso 92) **“esconde-se um júbilo dos mais prazerosos”** (verso 91).

O que Emerson quis dizer com isto, aqui? Se estamos lidando com *conceitos*, por que introduzir o *mito*? Para dar um tratamento filosófico adequado a isto teríamos que recorrer a **Schopenhauer** (1788-1860) – e à necessidade da “ascese”²⁶² para se chegar ao “olhar límpido” do “puro sujeito do Conhecimento”²⁶³ – ou à “Filosofia da Mitologia” de **Schelling** (1775-1854), algo que é impossível aqui.²⁶⁴

Nos quatro versos seguintes (93 a 96) *A Esfinge* faz referência ao coração do ensaio *Friendship* (1841; “Amizade”) de Emerson – **“A amizade exige um tratamento espiritual”**, então, **“que ele [o amigo] seja para mim um espírito”** (SWRWE, *Friendship*, 232; nosso grifo) - e diz que preferiria que **“aquele que o ama”** (verso 93), **buscasse ser ainda “mais nobre”** (verso 95) e **“mais livre”** (verso 94) do que **“amá-lo”** (verso 96).

“Malgrado todo o egoísmo que, feito o vento polar, congela o mundo, toda a família humana está banhada por um elemento de amor, como um éter sutil.” É só “ler a língua destes maravilhosos raios de luz no olhar” (SWRWE, *Friendship*, 222). “Do mais alto grau de amor apaixonado até ao menor grau de boa-vontade, elas [estas irradiações] fazem a doçura da vida. Nossos próprios poderes intelectuais e ativos

²⁶² Ver “O Mundo...”, pp. 10, 472, 482-84, 486, 488, 490, 496, 506 e 508.

²⁶³ Ver “O Mundo...”, pp. 245-47; 249, 266, 269, 274, 291, 311, 329 e 463.

²⁶⁴ Recomendamos Edward Allen Beach. *The Potencies of God(s) – Schelling’s Philosophy of Mythology*. Albany (NY)? State University of New York Press, 1994.

umentam com nosso afeto” (Ibid, 223). **“Um amigo pode muito bem ser considerado uma obra-prima da natureza”** (Ibid, 229; nosso grifo).

Porém,

“A amizade não tem nada a ver com “alianças de moda ou mundanas” (SWRWE, *Friendship*, 230); a **“amizade exige um tratamento religioso”** (Ibid, 232; nosso grifo).

A título de ilustração, diz **Schleiermacher**:

“Enquanto estas [organizações universais] aumentam em expansão e se multiplicam, a relação pessoal cresce com a redução da extensão e experimenta o seu incremento máximo no quadro limitadíssimo da amizade. É aqui onde se justifica sistematicamente a tendência para o individualismo que Schleiermacher manifesta desde os *Monólogos*. **A noção de que cada homem tem uma missão que só a ele pertence não contradiz as exigências universais que lhe impõem como membro duma comunidade.** Pois assim como no Bem Supremo o valor da personalidade coexiste com o da totalidade, assim também ambas as coisas se penetram na vida moral concreta” (nosso grifo).²⁶⁵

XIII

Verso 97 “Eterne alternation

Verso 98 Now follows, now flies;

Verso 99 And under pain, pleasure, _

Verso 100 Under pleasure, pain lies.

Verso 101 Love works at the center,

Verso 102 Heart-heaving alway;

Verso 103 Forth speed the strong pulses

Verso 104 To the borders of day.

“Eterna alteração

Ora segue, ora voa;

E sob a dor, prazer _

Sob o prazer, a dor que não escoa.

O amor atua no centro,

Sempre fazendo o coração bater;

Para adiante avançam os pulsos fortes

Até o dia anoitecer.

2.5 É que, diz *A Esfinge* na estrofe XIII, há um **“Amor” maior, que “opera a partir do centro”** (verso 101; nossos grifos), **“que faz o coração bater”** (verso 102; nosso grifo) e que **“nos faz avançar”** (verso 103; nosso grifo) até à hora derradeira **“até às bordas do dia [o dia (da nossa vida) anoitecer]”** (verso 104) e este *Amor* está *além* de todo o vir-a-ser **“eterna alteração”** (verso 97), que não tem pausa (verso 98) e que traz consigo ora **“prazer, ora dor”** (versos 99 e 100).

Poderíamos dizer que o “Amor” – o “Coração”, no sentido de “Core” (“Centro” e “Sentimento”) – não é por acaso que Peirce coloca a Consciência e o Sentimento juntos na Primeirdade (entre as Categorias de sua Fenomenologia), que está, repitamos, simetricamente relacionada à Estética (entre as Ciências Normativas) e à Ontologia (entre os

²⁶⁵ Nikolai Hartmann. *A Filosofia do Idealismo Alemão, Schleiermacher*, p. 272.

três ramos da sua *Metafísica*) -, **que mora na Eternidade** – uma das características a *Primeirdade* é que “não mora no tempo”! (por isso, aquilo que nos marcou profundamente, sentimentalmente, continua PRESENTE (para “lucro” dos psicanalistas) - **é obrigado a “evoluir” e criar um mecanismo de “mediação”** (*Terceirdade*; o Intelecto) **entre o “Sentimento”** (*Primeirdade*) e o **“fato bruto”** (*Segundidade*).²⁶⁶

XIV

Verso 105 “Dull Sphinx, Jove keep thy five wits’	“Apática Esfinge, que Júpiter mantenha [vossa agudeza de espírito]
Verso 106 Thy sight is growing blear;	Tua visão está ficando turva;
Verso 107 Rue, myrrh and cummin for the Sphinx,	Arruda, mirra e cominho para a Esfinge,
Verso 108 Her muddy eyes to clear!”	Para promover, da lama de seus olhos, a purga!”
Verso 109 The old Sphinx bit her thick lip,	A velha Esfinge mordeu seu lábio grosso, _
Verso 110 Said, “Who taught thee me to name?”	Disse, “Quem te ensinou a me nomear?”
Verso 111 I am thy spirit, yoke-fellow;	Eu sou o teu espírito, companheiro;
Verso 112 Of thine eye I am eyebeam.	De teu olho eu sou o olhar.

2.6 Na estrofe XIV o *Narrador* introduz novamente o *Poeta*, que interrompe o discurso d’A *Esfinge* para pedir a “Júpiter” [a ‘Sabedoria’ na era mitológica grega] que **“mantenha a agudeza de espírito”** (os “cinco sentidos;” “five wits”) da **“apática Esfinge”** (verso 105) e assevere que **“sua visão está ficando turva”** (verso 106).

Estaria A *Esfinge* por demais presa a um velho “paradigma” (Kuhn)? Necessitaria ela de **“voltar a olhar para fora”** e, portanto, de que se removesse **“a lama de seus olhos”** (verso 108)?

Mas, por que dar a A *Esfinge* **“arruda”** [“planta medicinal” (Vine, *Dicionário Teológico*, 416)], **“mirra”** [“anti-séptico e estimulante amargo” (Vine, 793)] e **“cominho”** [“condimento” (Vine, 479)]” (verso 107)?

Estes são os presentes que **os três Reis Magos** deram ao **Menino Jesus**, na **Gruta de Belém** (Mt 2:11). O novo “paradigma” estaria, então, na Mensagem Cristã [no Agostinho

²⁶⁶ Para dar conta do “Amor” e da “existência do Mal”, recomendamos Schelling. *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*, especialmente a página 116, em que explora a idéia de que “[P]ortanto, se Deus, por causa do Mal, não se revelasse, o Mal teria triunfado sobre o Bem e sobre o Amor”. Diz Peirce: “Todos admitimos que a *Experiência* é nossa grande Mestra. E a Dama Experiência utilize um método pedagógico que deriva de sua própria natureza afável e complacente. Seu modo de ensino favorito é através de piadas práticas, - quanto mais cruéis melhores. Para descrever o fato com maior exatidão, a Experiência invariavelmente ensina por meio de *surpresas*.” (1903; “Os Sete Sistemas de Metafísica” em *EP 2*, p. 194; também no MSS 309 e CP 5.77n, 93-11, 114-18, 1.314-16, 5.119, 111-13, 57-58; também em HL 189-203.

(platônico) e/ou no Tomás de Aquino (aristotélico)]? Ou além? Estes *Reis Magos*, afinal, quem eram? Seriam as três *Categorias* peirceanas?²⁶⁷ Como sabiam do advento do Cristo, do *Ágape* (do *Evangelho de João*), daquele *Messias* que há séculos vinha sendo anunciado pelos Profetas? E *A Esfinge* reage. Lembremo-nos de que temos aqui um embate entre duas grandes culturas – a egípcia e a judaico-cristã. Sabemos apenas que o **“Cristo”** – pelo menos para os Cristãos – **é o “avatar do Amor”** [“Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito... (João 3:16). Enquanto isso,

“A velha Esfinge morde seu grosso lábio” (verso 109; nosso grifo) e faz a **segunda maior pergunta do texto** (a primeira é aquela dos versos 5 e 6): **“Quem meu segredo me dirá / O que as eras encobriram?”** – que aparece na epígrafe do *The Essential Peirce – Volume 1*: **“Quem te ensinou a me me nomear?”** (verso 110) / **“Eu sou teu espírito, companheiro”** (verso 111) / **“De teu olho eu sou o olhar”** (verso 112).

Adentramos um território perigosíssimo: “Afinal, o que (ou quem) sou?” Achamos que os mestres budsitas têm se saído melhor aqui, ao declarar que “não fazem a menor idéia”.²⁶⁸ Volvamos ao poema.

Richardson, Jr. diz que **“[P]ara Emerson é sempre o olho instruído, não os objetos vistos, que dá o maior deleite, que nos conecta com o mundo. É por essa razão que seu símbolo favorito para a investigação e conhecimento e a sabedoria era a imagem do olho ativo”** (Richardson, Jr. 155; ; nossos grifos). **“Para um olho instruído o universo é transparente”**, escreveu Emerson em seu *Journal* no outono de 1833” (Ibid; *ibidem*; nossos grifos).

Peirceanamente, isso significa que o “Objeto Dinâmico” é um composto de “matéria”, que é “mente envelhecida” (“effete mind”), e de “dinamismo”; pois bem, sabemos que o “motor” da evolução do universo (“Sinequismo”), segundo Peirce, é o *Ágape* (Amor). Então, fica claro que é o Amor que – desde **Dante** (1265-1321) – “move o céu e as estrelas”, ou seja, que é **“Três-em-Um: (1) é o “dinamismo” do “Objeto Dinâmico”** [o “Objeto” como “alter”

²⁶⁷ Peirce: “Permitam-me [dizer] que as três categorias da Primeiridade, Segundidade, e Terceiridade, ou Qualidade, Reação e Representação, têm, na verdade, a enorme importância para o pensamento que eu lhes atribuo, e pareceria que nenhuma divisão de teorias da metafísica poderia ultrapassar em importância uma divisão baseada na consideração do que cada uma das três categorias, cada um dos diferentes sistemas metafísicos já admitiu como constituintes reais da natureza”. *The Seven Systems of Metaphysics* (16/4/1903; “Os Sete Sistemas de Metafísica”) em *EP 2*, p. 179-180.

²⁶⁸ Recomendamos a leitura dos três tomos de D. T. Suzuki. *Essays on Zen-Buddhism* como primeira abordagem e, naturalmente, a prática do *Zazen* junto a um mestre, para se chegar a um entendimento, em primeira-mão, da “experiência do grande vazio” (“Shunyata”).

garante o “Realismo” de Schelling e Peirce]; (2) é a “**Inteligência**” de que o “Objeto” está “enervado” [que sustenta a tese “Idealista” de Schelling e Peirce]; e (3) é capaz de gerar – através de uma infinidade de “**Signos**” – sempre novos “**Interpretantes**” (o “Interpretante Final” é apenas um “horizonte virtual”).

Talvez “a resposta ao enigma” não esteja (1) nem na “representação” (*Terceiridade*); (2) nem na “vontade” (*Segundidade*). Talvez esteja na “volta” -, a do “Filho Pródigo” (Lucas, 15), desta feita, “escolado” -; i.e., numa “introversão” (Jung)²⁶⁹ rumo à “unidade” (*Primeiridade*), onde há, de fato, “Liberdade” e “Originalidade”.²⁷⁰

Precisamos nos investir de humildade (da raiz, “húmus”, Terra) para ir procurar a resposta lá onde **Schelling**, **Schopenhauer** e **Emerson** buscaram? Não teríamos que – como estamos no Ocidente – ir buscar nos místicos, como **Mestre Eckhart** (mas não só) e nos visionários, como **Jakob Boehme** (1575-1624) e **Swedenborg** (1688-1772), aquilo que eles buscaram?

De qualquer maneira, sabemos que Peirce utilizou o verso 112 para concluir seu ensaio, *What Is A Sign?* (1894; “O Que É Um Signo?” em *EP* 2, p. 10), em que diz que “**nós só pensamos em signos**” e que “**os símbolos crescem**” (pela “influenza”, voltaremos ao tema na Parte II) que é, afinal, o *fundamento* desta Dissertação de Mestrado.

XV

Verso 113 “Thou art the unanswered question;	“Tu és a pergunta sem resposta;
Verso 114 Couldst see thy proper eye,	Pudesses ver teu próprio olho,
Verso 115 Alway it asketh, asketh;	Ele não para de perguntar, perguntar;
Verso 116 And each answer is a lie.	E cada resposta é uma mentira.
Verso 117 So take thy question through nature,	Então leva tua pergunta à natureza,
Verso 118 It through thousand natures ply;	Que mil perguntas à naturezas se faça;
Verso 119 Ask on, thou clothed eternity;	Pergunta sem cessar, tu, eternidade vestida;
Verso 120 Time is the false reply.	O tempo é a resposta falsa.

²⁶⁹ Para uma introdução aos *Psychological Types* (“Tipos Psicológicos”) de Carl Gustav Jung (1875-1961), ver Capítulo 8 de *The Portable Jung* (“O Jung Portátil”). New York: Penguin Books, 1971, especialmente o subcapítulo 3, *The Introverted Type* (“O Tipo Introvertido”), pp. 229-266.

²⁷⁰ Esta é, afinal, a “quinta etapa” (de oito) que Sri Patañjali (c. século II AEC) propõe na “Ashtanga Yoga”, i.e., “pratyahara” (“desapego”, “introversão”, “abstração”). Mas este preceito faz parte de todas as escolas de Sabedoria. Diz Plotino: “Em suma, a Alma deve retirar-se de todas as coisas exteriores e voltar-se toralmente para o interior” (*Tratado das Enéadas*; Sobre o Bem ou o Uno, p. 135). Ver o conceito de “desprendimento” (“abgeschiedenheit”) em Mestre Eckhart (c.1260 - c.1328), *Sermões Alemães*, pp. 337-338.

2.7 Na estrofe XV *A Esfinge* vai proferir os quatro versos que vão servir de epígrafe ao *The Essential Peirce – Volume 2* – e que perfazem, portanto, **a terceira mais importante frase do texto** -: **“Tu és a pergunta sem resposta”** (verso 113) / **“Pudesses ver teu próprio olho”**, (verso 114) / **“Ele não pára de perguntar, perguntar”**; (verso 115) / **“E cada resposta é uma mentira”** (verso 116).

Ao som do **“The Unanswered Question”** do compositor **Charles Ives** (1874-1954), concedamos, com Emerson, que **“[N]enhum poder do gênio jamais teve o menor sucesso em explicar a existência. O perfeito enigma permanece”** (SWRWE, Plato, 492; nossos grifos). Peirce assinará embaixo, sem *nostalgia* (schellinguiana ou romântica)?

Por que “cada resposta é uma mentira”? Por dois motivos: (1º) porque quando **“levamos a pergunta à natureza”**, (verso 117), quem na leva é ignorante; e, (2º) nunca temos acesso – imediato – à Natureza! (Ele é sempre mediado por signos).

Por isso, pouco importa **“Que mil perguntas à natureza se faça”** (verso 118; nosso grifo); ou que **“Pergunt[emos] sem cessar”** - nós, **“eternidade vestida”** (verso 119; nosso grifo) – que verso extraordinário; onde haverá “repertório” para decifrá-lo? – sabemos que, no fundo, **“O tempo é a resposta falsa”** (verso 120; nosso grifo). Se não há “conceito” sem “tempo” – e este é “falso,” que tipo de “conhecimento” seria verdadeiro? Estaria no “olhar diagramático” (peirceano) de herança (esquemática) kantiana? Veremos...

O problema principal, para Emerson, não está tanto na Realidade (lá fora!) quanto nas “lentes” que usamos para “olhar o mundo lá fora”. Cavell lembra-nos que “A leitura é do que quer que esteja ante você”²⁷¹ – e, a respeito da “aceitação de Thoreau (1817-62) como filósofo” – que vale também para Emerson (1803-82) – “depende de se você aceita sua invenção de um discurso” (Ibid, *ibidem*) (...) e, afinal, “o que importa filosoficamente é se o que é dito é verdade” (Ibid, 56) embora Emerson nos lembre, em *Circles* (1841; “Círculos”) que “[A]s palavras mais simples, - nós não sabemos o que elas significam exceto quando amamos e aspiramos” (Ibid, *ibidem*; nossos grifos).²⁷² Cavell dedica-lhe todo um capítulo nessa obra: *Finding as Founding: Taking Steps in Emerson’s ‘Experience’* (“Encontrar como Fundar: Caminhando na ‘Experiência’ de Emerson”), pp. 110-140) e todo um ensaio de

²⁷¹ Stanley Cavell. *Emerson’s Transcendental Études*. Capítulo 3. *O Filósofo na Vida Norte-Americana*, p. 50.

²⁷² Stanley Cavell. *Emerson’s Transcendental Études*. Capítulo 4. *Emerson, Coleridge, Kant*, p. 10.

Julie Ellison. *Tears for Emerson: Essays, Second Series* (“Lágrimas para Emerson: Segunda Série de Ensaio”) em *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson* (pp. 140-161). Estas lágrimas que a professora da Universidade de Michigan empresta a Emerson deve-se ao fato de que ele – como veremos – não conseguiu chorar pela morte do filho, Waldo (Ibid, 157).

Volvamos à “lentes” com as quais “lemos” o mundo. Estas estão “**tingidas**” de “**estados de espírito**” (“moods”). Por isso Stanley Cavell fala da “Epistemologia de Estados de Espírito”²⁷³ em Emerson. Cavell segue dizendo:

“A idéia é, vagamente, que estados de espírito (“moods”) devem ser tidas pelo menos como tendo um papel tão fundamental em aconselhar-nos sobre a realidade quando a experiência sensorial tem”. [E] “[O] único filósofo que conheci que tinha feito um esforço para formular um tipo de epistemologia de estados de espírito, para encontrar suas revelações do que chamamos de ‘o mundo’ tanto quanto as revelações do que chamamos ‘compreensão’, foi o Heidegger de o Ser e o Tempo” (...) “Agora vejo que eu talvez devesse ter percebido que Emerson estava na minha frente, uma vez que, por exemplo, seu ensaio ‘Experiência’ é sobre a epistemologia, ou digamos, a lógica, dos estados de espírito”.

Recorramos ao ensaio mais importante de Emerson: *Experience* (1844; “Experiência”),²⁷⁴ que é uma segunda resposta – a primeira é o poema *Threnody* (“Canto Fúnebre”)²⁷⁵ - à morte de seu filho, Waldo, aos 5 anos, de febre escarlatina [1842; ano de nascimento do pragmatista clássico, William James (f. 1910), e de quem foi padrinho a pedido de seu pai, Henry James, Sr. (1811-82)].

Neste ensaio, RWE introduz várias concepções novas e radicais, a primeira das quais é a apresentação – logo no início, em um poema, a título de epígrafe – “**The Lords of Life**” (“Os Senhores da Vida”; SWRWE, *Experience*, 342). **O poema todo merece ser traduzido**, até porque RWE, como legítimo representante do Romantismo (de Jena), especialmente **Friedrich Schlegel** (1772-1829), o que mostrou como “o fragmento (finito artístico ou genial)

²⁷³ Stanley Cavell. *Emerson’s Transcendental Études*. Capítulo 1. *Pensando em Emerson*, p. 10 e Capítulo 2. *Um Estado de Espírito Emersoniano*, p. 26.

²⁷⁴ “Uma obra que bons leitores de Emerson geralmente concordam representa um ‘breakthrough’ em seu empreendimento”. Stanley Cavell. *Emerson’s Transcendental Études. Finding as Founding: Taking Steps in Emerson’s “Experience”*, p. 110.

²⁷⁵ Neste poema lúgubre, RWE diz: “Eu lamento o querido que não retornará // a criança maravilhosa // o garoto gracioso que adornava o mundo em que nasceu // e que desapareceu do olho do Dia” (SWRWE, *Threnody*, 775) // “a Natureza, que perdeu, não pode refazê-lo (Ibid, 776) // “o pequeno capitão inocente levou o olho consigo quando foi (Ibid, 777) // “Mas o menino de olhos profundos se foi” (Ibid, 778). Entretanto, “Não meu - Eu jamais te chamei de meu, [lembra a fala de Chuang Tsu, o mestre taoísta, quando o discípulo, espantado, por não vê-lo chorar a morte do filho, ele respondeu: “Nunca achei que fosse meu!”] // Mas o herdeiro da Natureza” (Ibid, 778), porque “Perdido em Deus, na Deidade encontrado” (Ibid, 783).

já contém o todo (infinito, que é o Absoluto, artista criador do universo ‘vivo’)” e propôs “talvez” e “aproximadamente” como conceitos na famosa ‘tábua de categorias do entendimento’.²⁷⁶

Reza ele:

“The lords of life, the lords of life –
I saw them pass,
In their own guise,
Like and unlike,
Portley and grim,
Use and Surprise,
Surface and Dream, Sucession swift, and spectral Wrong,
Temperament without tongue,
And the inventor of the game,
Omnipresent without name;²⁷⁷
Some to see, some to be guesses,
They marched from east to west:
Little man, least of all,
Among the legs of his guardian tall,
Walked about with puzzled look:
Him by the hand dear Nature took;
Dearest Nature, strong and kind,
Whispered, ‘Darling, never mind!
To-morrow they will wear another face,
The founder thou! These are thy race!’”²⁷⁸

Mas não só. O ensaio começa com uma pergunta radical: *Where do we find ourselves?* (“Onde nos encontramos?” (SWRWE, *Experience*, 342; nosso grifo); o problema é que o pretérito deste verbo em inglês é “found”, que significa tanto, “nos encontramos” e “nos fundamos”, i.e., encontramos um “fundamento”).²⁷⁹

²⁷⁶ Ver Márcio Suzuki. *O Gênio Romântico – Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel*, SP: Iluminuras, p.144.

²⁷⁷ Qual poderia ser o nome d’“O inventor do jogo / Onipresent sem nome”? Cavell sugere que seja o filho morto. É que em inglês, quando você está em luto profundo, desinteressado de tudo, e alguém lhe pergunta qualquer coisa banal – e tudo é banal ante a morte! -, por exemplo, “Quer uma xícara de chá?”, normalmente se responde, “That will do!” (Isso serve). E, o som “**will do**” é muito semelhante a “**Waldo**”, o nome do filho que lhe foi arrancado... (Cavell, p. 119).

²⁷⁸ “Os senhores da vida, os senhores da vida - / Vi-os passar, / Em sua própria vestimenta, / Iguais e desiguais, / Com porte e carrancudos, / Uso e Surpresa, / Superfície e Sonho, Sucessão veloz, e Mentira espectral, / Temperamento sem língua, / E o inventor do jogo, / Onipresente sem nome; / Alguns a ver, alguns a serem adivinhados, / Eles marcharam do oriente para o ocidente: / Homenzinho, o menor de todos, / Entre as pernas de seu guardião alto, / Caminhou por aí com olhar perplexo: / Ele pela mão querida Natureza levou; / A mais querida Natureza, forte e gentil, / Sussurrou, ‘Querido, tudo bem! / Amanhã eles usarão outro rosto, / Ó órfão! Estes são tua raça!’”

²⁷⁹ Cavell gosta especialmente deste ensaio emersoniano. Diz ele: “E então pegue a pergunta de Emerson sobre onde nos encontramos como perguntando como nós nos estamos fundando [filosoficamente]” - Stanley Cavell.

Logo a seguir RWE apresenta o lema exposto em *Circles* (“1841; “Círculos”): o da “série infinita” – estamos na esfera do “Sublime” (kantiano) -: “[E]ncontramo-nos em uma série da qual nós não conhecemos os extremos, e acreditamos que não possui nenhum. Acordamos e encontramos-nos em uma escadaria”; - é difícil não ver que RWE dialoga com o texto da “Escada de Jacó” (Gênesis, 28:11-19) – “há degraus acima de nós, muitos, que sobem e para fora de nosso alcance da visão” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo). No ensaio tardio, *Fate* (“Fado”), Emerson irá dizer que “[M]uito detestáveis são as lições do Fado” porém -, e é aqui que entra o sábio – “uma pessoa deve agradecer seus defeitos e temer os seis talentos” porque “um defeito pode lhe render tributos” (nossos grifos).

Por quê? Porque

“Ver como o fado resvala em liberdade e liberdade em fado, observar quão longe as raízes de cada criatura correm, ou descobrir, se você puder, um ponto onde não há mais nenhum fio de conexão. Nossa vida é consentânea e ultra-relacionada. Este nó da natureza está tão bem amarrado que ninguém [exceto Peirce, é claro!] alguma vez foi suficientemente esperto para descobrir as pontas. A Natureza é intrincada, sobreposta, entretecida e infinita.²⁸⁰

Para RWE, não enxergamos porque “somos tomados pelo sono” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo) -, há um (retorno) ao início do poema²⁸¹ -; estamos como que tomados pelo “ópio” (Ibid, 243; nosso grifo). Pior, nesse estado, “tudo o que vemos são superfícies” (Ibid, 344; nosso grifo)²⁸² – eis um dos “Senhores da Vida” – talvez porque, como defende Ernest Becker (“A Negação da Morte”), não queiramos encarar uma “realidade que não nos driblará, a morte” (Ibid, *ibidem*).

Afinal, quem são estes senhores da vida? (1) Uso; (2) Surpresa; (3) Superfície; (4) Sonho; (5) Sucessão (veloz); (6) Mentira (espectral); (7) Temperamento (sem língua); e, (8) o Inventor do Jogo, que é Onipresente e Sem Nome. Para usar as categorias peirceanas, diríamos que três dos ‘senhores da vida,’ (2) a Surpresa, (4) o Sonho e (7) o Temperamento (sem língua) pertencem à “Primeiridade”, por seu caráter de novidade, liberdade, atemporalidade e espontaneidade. É o ‘tiquismo’ a se intrometer no continuum espaço-temporal (i.e., no sinequismo). Já a categoria de “Segundidade” (peirceana) é caracterizada

Emerson’s Transcendental Études. Capítulo 4. *Emerson, Coleridge, Kant*, p. 60. Estaríamos nós habitando, pergunta-se Cavell, não em um mundo duplo, mas “triplo”? (Ibid, 65).

²⁸⁰ Emerson. *Fate* (“Fado”) em *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), em RWE. org.

²⁸¹ É sabido que quando alguém se perde numa “floresta escura” – aquela que Dante (1265-1321) se encontrava no início da sua “Divina Comédia” (1308-21)? – começa a andar em círculos.

²⁸² É “a coisificação do Outro”.

pelos seguintes três ‘senhores da vida’: (1) o “Uso” – que é a “ação” e o “hábito” –, (3) a “Superfície” – há algo de mais superficial do que aquilo que aparece? – e, (5) a “Sucessão” – a impermanência ou fluxo de todas as coisas. O que sobra como **“Terceiridade”**? (6) A “Mentira” (espectral) – pois “tudo é feito de acabar-se,” como diria Fernando Pessoa, ou o “Falibilismo” peirceano, pois só podemos conhecer os fenômenos (a “phanera”) e, portanto, **“todo o conhecimento (científico) é, assim, aproximativo”** (nossos grifos). E, metafisicamente, (8) o Inventor do Jogo, onipresente e Sem Nome, que “é o que é”. No início do ensaio em si, RWE pergunta: **“Where do we find ourselves?”** (“Onde nos encontramos (fundamos)?”). Ora, a resposta é clara: o “homenzinho” é um “órfão” da “Natureza” e refém destes “senhores da vida”. “Mas há o intelecto”, diz Emerson (que não é do homem, mas da Deidade), então há esperança...

“Nossas relações uns com os outros são oblíquas e superficiais. Um sonho levamos a outro e não há fim à ilusão” (Ibid, 345; nosso grifo). No extraordinário ensaio tardio, *Considerations by the Way* (“Considerações à Beira da Estrada; ou, A Propósito”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson dirá,

“Nosso hábito de pensamento, - pegue as pessoas assim que acordam, - não é satisfatório; na experiência comum, temo, é pobre e esqualida. O sucesso que os deixará contentes é uma barganha, um emprego lucrativo, um legado e por aí afora. Com estes objetos, **sua conversa lida com superfícies: política, comércio, defeitos pessoais, más notícias exageradas, e o tempo**” (RWE.org; nossos grifos).

E, então, RWE descreve com mais minúcias os tais “estados de espírito”: **“A vida é um trem de “moods” (estados de espírito) como um fio de contas”** [difícil não pensar imediatamente no ‘Livro das Contas de Vidro’ (“The Glassbead Game”) de Herman Hesse (1877-1962)], **“e conforme passamos por elas, elas provam-se lentes multicoloridas que pintam o mundo com seu próprio matiz e cada qual mostra apenas o que jaz em seu foco”** (ibid, *ibidem*; nosso grifo). No mais extraordinário de todos os ensaios de Emerson – que, infelizmente, não aparece nas antologias, mas que fomos buscar na RWE.org -, quer seja, *Literary Ethics* (24 de julho de 1838; “Ética Literária”), portanto, um ano após a palestra *The American Scholar*, Emerson dirá – antecipando a teoria psicanalítica freudiana, em setenta anos - que **“O jovem, intoxicado com sua admiração de um herói, deixa de ver, que ele é apenas uma projeção de sua própria alma, que ele admira”** (RWE.org; nosso grifo).

Volvamos ao “temperamento”; diz RWE: **“[O] temperamento é o arame de ferro (o fio) no qual as contas estão enfiadas”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo). Emerson diz que é em vão

que tentamos “ancorar” essa “sucessão de estados de espírito”, porque **“a ancoragem é areia movediça”** (Ibid, 347; nosso grifo). Diz Cavell:

“A sucessão de estados de espírito não é sistematizável (“tractable”) pela distinção entre subjetividade e objetividade que Kant propõe para a experiência. *Este* incessante truque da natureza é demais para nós; as bases dadas do ‘self’ são areia movediça”.²⁸³

É que, como diz Emerson – e nisso está de acordo com Kierkegaard (1813-55) -: **“[A] vida não é dialética”** e **“o saborear intelectual da vida [pensar] não superará a**

130

atividade muscular [agir]” (Ibid, 349; nosso grifo). O que nos sobra, então? **“É surfar bem as superfícies da vida”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo) **“hoje”** – é o “agor’ aqui” da língua inglesa - e **“aceitar nossos companheiros e circunstâncias, independentemente de quão simples ou odiosos sejam”** (Ibid, 351; nosso grifo; estamos de volta à **“maya”** hindu e à **Bhagavad Gita**, como vimos anteriormente).

Ele diz encontrar-se no **“extremo oposto”** dos **“jovens que desprezam a vida”**; ele **“não espera nada [de coisa alguma ou alguém] e está sempre “grato por bens moderados”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo), pois sabe que **“os grandes presentes não são conquistados através da análise. Tudo o que é bom a gente encontra na auto-estrada [da vida]”** – ou como diriam os jovens, **“por aí”** – **“nesse território estreito”** (...) **“entre os extremos”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo; é **“O Fio da Navalha”** de Somerset Maugham (1874-1965), unindo (no Arco da Tradição) as *Upanishads* (século VIII AEC) ao **“Santo Hindu”** [como o denomina **Carl G. Jung** (1875-1961)] do século XX, **Ramana Maharshi** (1879-1950).²⁸⁴

O que faz Emerson, então? Ele, por exemplo, **“só lê os livros mais comuns – a Bíblia, Homero, Dante, Shakespeare e Milton”** – só pode ser o **“wit”** (“ironia”) de **Friedrich Schlegel** (1772-1829) – e mais, como **“a natureza não é nenhuma santa”** (Ibid, 352; nosso grifo), e **“um homem é uma impossibilidade de ouro”** (Ibid, 354; ; nosso grifo; diga-se desde antes de Diógenes, o Cão (C. 412-323 AEC²⁸⁵), devemos compreender que **“o bom senso é tão raro quanto o gênio”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo); e, quem sabe, através dele, possamos nos dar conta de que essa **“série de surpresas que a vida é”** (Ibid, *ibidem*;

²⁸³ Stanley Cavell. *Emerson’s Transcendental Études*. Capítulo 1. *Pensando em Emerson*, p. 12-13.

²⁸⁴ Carl Gustav Jung. *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental*. Petrópolis: Vozes, 1983. (pp. 565-581).

²⁸⁵ Cavell diz que “aquela passagem que eu chamaria de a mais metafísica sob o sol, à luz de ter e perder um filho, contém uma resposta reversa à de Kant sobre o saber: ‘Tudo o que sei é recepção’, diz Emerson, e continua, ‘Eu sou e eu tenho, mas não ganho, e quando imagino que tinha ganho algo, descobri que não tinha’. Stanley Cavell. *Finding as Founding* (“Encontrar como Fundar”), em *Emerson’s Transcendental Études*, p. 130.

nosso grifo) apontando para o fato de que **“nada é nosso no nosso trabalho – que tudo é de Deus”** (Ibid, 355; nossos grifos), i.e., **“da ‘força vital’ fornecida pelo Eterno”** (Ibid, *ibidem*).²⁸⁶

Por isso, **“a vida não tem memória”** (Ibid, 356; nosso grifo) e **“cada ‘insight’ advindo deste reino do pensamento é sentido como *inicial*, e promete uma seqüência. Eu não chego a ele; eu chego lá e vejo o que já estava lá”** (Ibid, *ibidem*; nossos grifos; é mais um desCobrir do que um criar).

E segue dizendo, **“[E] que futuro ele abre! Eu sinto um novo coração batendo com o amor da nova beleza. Eu estou pronto para morrer pela Natureza e nascer novamente n’ ‘Esta América nova, ainda inabordável’”** [nossos grifos; título de uma famosa obra de Stanley Cavell sobre “Emerson como fundador da filosofia nos EUA” (já traduzido para o português e editado pela Editora 34, 1997)].

Emerson, naturalmente, fala, aqui, d’a **impossibilidade da fundação** (como *fundamento* filosófico) de um **território** (ainda por desCobrir) e de um conjunto de “Estados” que logo se provariam não tão “Unidos” assim (ideologicaMente). Onde nos encontrarmos (nos fundarmos)?

A partir da página 357 ele vai dizer que esse ***fundamento*** **“é algo que recusa ser nomeado”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo)²⁸⁷ – como contraponto ao **“fluxo de estados de espírito”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo)²⁸⁸ -, **“seja lá o nome que lhe dermos: Minerva, Fortuna, Musa, Espírito Santo, Nous, Água, Ar, Fogo, Amor”** – Peirce dirá que é o Ágape! -; quanto a **“isto”** que Mêncio, diz ele, denomina **“vigor”** [é o “Ch’i” (energia vital dos taoístas); olha o **Bergson** (1859-1941), amigo de James, assomando no nosso horizonte mental!], **“basta dizer – para deleite do Universo – que não chegamos a uma parede, mas a oceanos intermináveis”** (nosso grifo; Ibid, 357; RWE é capaz de dialogar com o misticismo Budista!).

²⁸⁶ Stanley Cavell cita Emerson: “A vida em si é uma mistura de poder e forma... Para terminar o momento, [se viver sabiamente é] encontrar o final da jornada a cada passo do caminho”. Stanley Cavell. *Emerson’s Transcendental Études*, p. 138. E, “nós estamos fundados no colo de uma imensa inteligência, que nos torna receptores de sua verdade e órgãos de sua atividade” (Ibid, 140) e, assim, para Cavell, “a linguagem é onde nos achamos” (Ibid, *ibidem*).

²⁸⁷ Arturo Leyte Coelho mostra isto em seu artigo “Arte e Sistema” – uma introdução às filosofias de Schelling – quando diz: “O absoluto é o que não guarda relação com nada, o que está ‘des-ligado’ (absoluto, propriamente significa isso, ‘desligado’) e, nesse sentido, o que não é nem objeto nem sujeito, porque ambos são sempre *relata* ou membros de uma oposição: o objeto se define em relação ao sujeito e, vice-versa, este a partir daquele” – em *As Filosofias de Schelling*, p. 23.

²⁸⁸ “Estas expressões não traduzem exatamente o que sinto porque sem dúvida nada pode traduzir exatamente o que alguém sente”. *Bernardo Soares*, o heterônimo pessoano. *O Livro do Desassossego*, p. 96.

Como **“já aprendemos que não vemos diretamente, mas mediatamente”** [nosso grifo; Ibid, 359; e **“eu sei que o mundo com o qual converso na cidade e nas fazendas não é o mundo que eu penso”** (Ibid, 363; nosso grifo) e **“o próprio casamento é impossível”** (Ibid, *ibidem*; nosso grifo),²⁸⁹ resta-nos **“o impulso universal para crer”** [(Ibid, 358): eis o **“The Will to Believe”** de seu afilhado, **William James** (1842-1910)!], até porque **“o universo é a noiva da alma”** (Ibid, 360).²⁹⁰

Vamos por partes. Ainda em relação ao **“conhecimento mediato”**, Emerson diz o seguinte no ensaio *Intellect* (1841; “O Intelecto”) -, que é seminal para o pragmatismo peirceano:

“[O] crescimento do intelecto é espontâneo em cada expansão”. [Será que nem a idéia de que “os símbolos crescem” (EP 2, 10) é peirceana?] [e,] **“[A] mente que cresce não poderia prever a era, os meios, o modo dessa espontaneidade”** [pois] **“Deus entra através de uma porta particular em cada indivíduo. Muito antes da idade da reflexão ocorre o pensamento da mente”** (SWWE, 293), e esse **“desabrochar, feito um botão vegetal”** (SWWE, 294) dá-se por **“um método silencioso”** (SWWE, 294); e, **“confiando no instinto até o fim”** (SWWE, 294; eis o **“Play of Musement”** de Peirce!; herdado do *Spieltrieb* schilleriano; “trieb” é “instinto”, em alemão) **“a verdade aparece”** e **“eis que é aquele princípio que buscávamos”** (SWWE, 296; eis a “abdução” peirceana!),²⁹¹ mas **“o oráculo vem porque tínhamos feito, anteriormente, cerco ao santuário”**.

Eis o interessantíssimo conceito de **“collateral acquaintance”**, que Peirce desenvolveu no fim da vida:

“Nenhum signo pode ser entendido, - ou pelo menos nenhuma proposição pode ser entendida, - a menos que o intérprete tenha ‘(re)conhecimento colateral’ com cada Objeto dele” (Excerto de *Carta a William James*, 26/2/1909, EP 2, p. 496)] e **“a lei do intelecto parece-se com a lei da natureza”** (SWWE, 296; tema central de Peirce:

²⁸⁹ Em um de seus últimos ensaios, *Domestic Life* (“Vida Doméstica”), que faz parte de seu último livro de ensaios, *Society and Solitude* (1870; “Sociedade e Solidão”), Emerson não terá apenas coisas negativas a dizer sobre a vida doméstica; entre elas, neste ensaio, ele diz: “Eu penso que o vício de nossa vida no lar está no fato de que ela não considera o homem sagrado” (RWE.org).

²⁹⁰ Este é precisamente o título do primeiro capítulo de Russell B. Goodman, *American Philosophy and the Romantic Tradition* (“A Filosofia Norte-Americana e a Tradição Romântica”).

²⁹¹ Ver “The Heuristic Exclusivity of Abduction in Peirce’s Philosophy” de Ivo Assad Ibri em *Semiotics and Philosophy in Charles Sanders Peirce* (editado por Rossella Fabrichesi e Sandra Marietti). Newcastle (Inglaterra): Cambridge Scholars Press, 2006, para o melhor tratamento da questão da “abdução” em Peirce.

Já vimos que, segundo os Editores Críticos do *The Essential Peirce*, Volume 2, “[E]sta Idéia da mente refletir ou espelhar o cosmos é um dos principais princípios da filosofia de Peirce” (nossos grifos).²⁹²

E, voltando ao ensaio, “**O Intelecto**” de Emerson, ele, pragmaticamente, arremata, “**cada inteligência é principalmente prospectiva**” (SWWE, 296). Todos os *scholars* peirceanos sabem que seu pragmatismo difere do de James precisamente por este aspecto “reflexivo” e/ou “prospectivo”.

No ensaio *Spiritual Laws* (“Leis Espirituais”), Emerson diz: “Quando o ato de reflexão corre na mente, quando olhamos para nós mesmos à luz do pensamento, descobrimos que nossa vida está aninhada na beleza (da natureza)” (SWRWE, 190). Comparemos a frase com o seguinte trecho de Peirce: “**Ademais, em todo o seu progresso, a ciência vagamente sente que ela está apenas aprendendo uma lição. O valor dos fatos para ela reside apenas nisto, que eles pertencem à Natureza; e a Natureza é algo grandioso, e belo, e sagrado, e eterno, e real, - o objeto de sua veneração e sua inspiração [do cientista]**” (nossos grifos).²⁹³

E, então, continua Emerson, “chegará a hora em que a mente est(ar)á madura” [pois] “homem algum pode aprender aquilo que ele não está preparado para aprender”²⁹⁴ – “e aí podemos ver as coisas que nos olham de frente” (SWRWE, 199). Parece que estamos ouvindo Peirce falar d’“aquela faculdade rara de olhar para fora dos olhos e ver o que nos olha no rosto” [*The Basis of Pragmatism in Phaneroscopy* (“A Base do Pragmatismo na Faneroscopia”), EP 2, p. 363)].

Naturalmente, Emerson lembra-nos que – e vemos isso mais adiante, quando falarmos dos “Senhores da Vida” -, que “**jamais veremos algo pior do que nós mesmos**” (SWRWE, 199; nosso grifo). Em suma, diz Emerson, “[A] lição é: **Seja, e não aparente ser. Tiremos do caminho (dos circuitos divinos) nossa nulidade inflada. Vamos desaprender nossa sabedoria mundana**” – é o Alberto Caeiro: “Isso exige um estudo, // Um

²⁹² Ver, por exemplo, MS 900, “A Lógica da Matemática”, onde Peirce diz: “Sob a Terceira cláusula, temos, como dedução do princípio que o pensamento é o espelho do ser, a lei que o fim do ser e mais alta realidade é a impessoação (“impersonation”) viva da idéia que a evolução gera”. {EP 2, “Nota 5 sobre a *Pearson’s Grammar of Science*”, p. 510 (1901; “A Gramática da Ciência de Pearson”)}.

²⁹³ Em EP 2, “The First Rule of Logic”, p. 55 (1898; “A Primeira Regra da Lógica”); também em MSS 442, 825 & CP 5.574-89 e 7.135-40 e RLT 165-180.

²⁹⁴ SWRWE, 198; é o “conteúdo proximal” de Vygotsky (1896-1934), mas Peirce também fala dessa “collateral acquaintance”; ver EP 2, *Carta a Wiliam James*, p. 496.

aprendizagem de desaprender” (Fernando Pessoa. *Obra Poética*, p. 151). “Vamos nos render ao poder do Senhor e aprender que apenas a verdade torna-nos ricos e grandiosos” (SWRWE, 206) e isso pode se dar através de “um pensamento à beira da estrada, enquanto caminhamos; um pensamento que revê todo o nosso modo de vida e diz – ‘Assim fizeste, mas teria sido melhor assim’” (SWRWE, 206). Afinal, **“Pensar é agir”** (SWRWE, 208; nosso grifo).

E termina este tremendo ensaio dizendo que tudo o que precisamos é de **“paciência e mais paciência, e venceremos ao final”** (Ibid, 364; nosso grifo), pois **“[A] verdadeira estória que o mundo existe para realizar será a transformação do gênio em poder prático”** (SWRWE, *Experience*, 364; ; nossos grifos). Parece-nos que o *vate* (poeta), aqui, vaticina o Pragmatismo.

No mais extraordinário ensaio de Emerson, *Literary Ethics* (24/7/1838; “Ética Literária”), que, infelizmente, não costuma fazer parte das antologias do autor, Emerson solicita que

“o *scholar* aprecie esta combinação de dons – dos meios aos fins (“means to ends”) – que, aplicados a um melhor propósito, fazem a verdadeira sabedoria. Ele [o *scholar*] é o revelador das coisas. **Que ele primeiro aprenda sobre as coisas.** Que ele não seja ansioso demais para pegar uma medalha ou prêmio, que não se omita do trabalho a ser feito. Que saiba que, embora o sucesso do mercado esteja na recompensa, o verdadeiro sucesso está no fazer [não é isto o pragmatismo jamesiano?]; que [o verdadeiro sucesso está], na obediência privada à sua mente [as leis de sua mente, diria Peirce]; na pesquisa perseverante, dia após dia, ano após ano, para saber como as coisas funcionam [Peirce assinaria embaixo]; no uso de todos os meios e mais, na reverência do humilde comércio e humildes necessidades da vida, - para escutar o que – elas – dizem, e assim, por reação mútua do pensamento e vida, fazer o pensamento sólido e a vida sábia [não é isto o pragmatismo peirceano?]; e no desprezo pela tagarelice das opiniões do dia. O segredo do mundo é ser escolado e com isso a habilidade para fazê-la verdadeiramente desabrochar é adquirida. Ou melhor, não é; que, por esta disciplina, a usurpação dos sentidos é conquistada, as faculdades inferiores do homem são subjugadas com docilidade; através dos quais, como um canal desobstruído, a alma agora facilmente flui? O bom *scholar* não recusará aceitar o seu jugo – [que deriva da raiz sânscrita, *yug*; daí a “yoga”, disciplina] – em sua juventude; para saber, se puder, o mais profundo segredo do trabalho e da resistência; para fazer suas próprias mãos conhecidas com o solo pelo qual ele é alimentado e o suor que vem antes do conforto e do luxo. Que ele pague seu dízimo e sirva o mundo como um homem verdadeiramente nobre e verdadeiro; nunca esquecendo de venerar as divindades imortais, que baluciam ao poeta e fazem-no proferir as melodias que varam o ouvido do tempo eterno. Se ele tiver esta bondade dupla, - a prática perseverante – [“abhyasa” em sânscrito, na “yoga”] – e a inspiração, - então ele tem saúde – [decerto no sentido de ser “São” e não “insano” ou “doente”] -; então ele é um todo e não um fragmento – [que é o que significa “yoga”, “integrado”] -; e a perfeição de seu dom aparecerá em suas composições. De fato, este mérito duplo caracteriza sempre as produções de grandes mestres. O homem de gênio deveria ocupar todo o

espaço entre Deus ou mente pura e a multidão de pessoas não-educadas. Ele deve retirar da Razão infinita, de um lado; e deve penetrar no coração e sentidos da multidão, de outro. De um ele deve retirar a força; ao outro, ele tem que dever sua meta. Um subjuga-o ao real; o outro, ao aparente. Num pólo, está a Razão; no outro, o “Common Sense” (“Bom Senso” ou “Senso Comum”) (RWE.org; nossos grifos).

Eis o “Crítical Common Sense” que Peirce definiu como sendo seu Pragmatismo.

E, para nós, vaticinar o **Pragmatismo**²⁹⁵ significa assentar sua própria filosofia em bases práticas e pragmáticas. Achamos que seria interessante, antes de encerrarmos a análise deste poema extraordinário, expor quatro ensaios fundamentais, da **Segunda-Série** (1844), em que Emerson se presta a esta tarefa: (1) **Character** (1844; “O Caráter”); (2) **Manners** (1844; “Modos”); (3) **Politics** (1844; “Política”); e, (4) **New England Reformers** (1844; “Reformadores da Nova Inglaterra”).

(1) No ensaio **Character** (1844; “Caráter”), RWE começa por defini-lo: “Isto que chamamos de Caráter – uma força reservada (“a reserved force”), que age diretamente pela presença sem meios” (SWRWE, *Character*, 365) deve ser concebido como uma certa força indemonstrável, um Familiar ou Gênio [é o *daimon* de Sócrates (469-399 AEC)], por cujos impulsos a pessoa é guiada, mas de cujos conselhos ele não pode se separar; que é companhia para ela, de tal modo que essas pessoas são amiúde solitárias ou, caso queiram ser sociais, não precisam da sociedade, mas são capazes de entreter-se muito bem sozinhas” (Ibid, 366). **O caráter “é de uma grandeza estelar e indiminuível” (...)** “**um magnetismo” e quem não tem, “conquista porque sua chegada altera a face da situação”** (Ibid, *ibidem*). Em outro dos *Essays – Second Series* (“Segunda Série de Ensaios”), **Heroism** (“Heroísmo”) -, tema caro a seu amigo **Thomas Carlyle** (1795-1881) -, Emerson diz que “devemos reverenciar profundamente o heroísmo” (SWRWE, *Heroism*, p. 253) -, cuja “essência é a confiança-em si-mesmo” (Ibid, 253; estamos de volta ao *leitmotiv* do ensaio **Self-Reliance** de 1841), pois “esta atitude militar da alma” (Ibid, 252; este sim, o verdadeiro “jihad”) “é a obediência a um impulso secreto do caráter individual” (Ibid, *ibidem*). Por mais voltas que dermos, acabamos sempre no “impulso secreto”, quer seja ele bruto, o *desejo cego* (*Eros*) – que nos tem (esse é o genial ‘entendimento’ de Freud (1856-1939), cuja obra merece ser lida à luz da arquetônica

²⁹⁵ E quem diz “poder prático”, diz “pragma” – ver Rachel Gazolla de Andrade. “Considerações sobre a Palavra ‘Pragma’” em COGNITIO. Número 1 (Nov. 2000) e, na mesma, o artigo de Ivo Assad Ibri, “As Conseqüências Práticas no Pragmatismo de Peirce”.

de Peirce -, a *Vontade* (Fichte, Schelling), a *Vontade de Poder* (Emerson, Nietzsche), ou sua oitava superior, o *Ágape* de Peirce.

Quanto aos grandes homens – ele cita Napoleão mais adiante! –, eles **“conseguem isso porque “parecem compartilhar a vida das coisas, e ser uma expressão das mesmas leis que controlam as marés e o sol e os números e as quantidades”** (Ibid, *ibidem*). Mais adiante diz que **“o caráter é um poder natural (...) como a gravidade”** (Ibid, 368) e, ao mesmo tempo, **“é a ordem moral”** (...) já que **“a justiça deve prevalecer”** (Ibid, 369) e que **“a medida natural deste poder é a resistência das circunstâncias”** (Ibid, *ibidem*).²⁹⁶ É por essa razão, diz RWE, que **“as pessoas impuras consideram a vida como ela é refletida nas opiniões, eventos e pessoas”**. É que **“elas não são capazes de ver a ação até que ela seja realizada. No entanto, seu elemento moral pré-existia no autor, e sua qualidade como certo ou errado era fácil de prever”** (SWRWE, *Character*, 369).

RWE, então, diz que **“a natureza é polar”** (...) e coloca **“o caráter no pólo norte”** (ligado à **vontade**) enquanto a **ação** estaria ligada ao **“pólo sul”** (Ibid, *ibidem*; nossos grifos).²⁹⁷ Por isso, diz ele, **“as pessoas de caráter gostam de que lhes apontem os erros”** (Ibid, 370; nosso grifo).

No ensaio tardio, *Worship* (“Adoração”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson antecipa Freud (1856-1939) ao dizer **“Você não consegue esconder nenhum segredo”**. (...) Não apenas porque **“[N]ós somos todos fisionomistas e penetradores do caráter e as coisas mesmas são detetives”** (...), mas porque **“[S]e uma pessoa deseja esconder qualquer coisa que carrega, aqueles a quem ele encontra sabem que ele esconde algo e, geralmente, sabem o que ele esconde”**. É que **“[A]s pessoas não parecem se dar conta de que sua opinião sobre o mundo é também uma confissão de seu caráter. Nós vemos apenas o que somos”** (Fonte: RWE.org; nossos grifos). Mais adiante, neste mesmo ensaio maravilhoso, Emerson dirá, **“[U]se qualquer língua que queira, você jamais dirá algo que não é você”**. Ou mais profundo ainda, há pessoas que já possuem **“[U]m ouvido que ouve não o que as pessoas dizem, mas o que não dizem”** (nossos grifos).

E mais. As almas fracas **“não gostam de saber de suas faltas; idolatram eventos; asseguram-lhes um fato, uma conexão, certa corrente de circunstâncias, e nada mais pedirão”** (Ibid, *ibidem*). Já **“o herói vê que o evento é ancilar; o evento deve segui-lo”**.

²⁹⁶ Peirce diria que o que forma um “caráter” admirável é a “aquisição (agápica e refletida) de hábitos”.

²⁹⁷ Para o “princípio da polaridade” em Schelling -, cuja “coincidência de opostos é transcendente, subtraída pela sua essência a todo o pensamento humano” - ver Nikolai Hartmann. *A Filosofia do Idealismo Alemão*, p. 138.

Emerson abomina toda essa demagogia em relação às “massas”. No extraordinário ensaio tardio, *Considerations by the Way* (“Considerações à Beira da Estrada; ou, A Propósito”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson dirá,

“Deixem para lá toda essa tagarelice sobre as massas. As massas são rudes, aleijadas, perniciosas em suas demandas e influência, e precisam não de ser lisonjeadas, mas de ser educadas (“to be schooled”). Eu não desejo conceder-lhes coisa alguma, mas domesticá-las, exercitá-las, dividi-las e demoli-las e tirar indivíduos lá de dentro” (RWE.org).

Para Emerson, “[T]odas as revelações, quer mecânicas ou intelectuais ou da ciência moral, são feitas não para as comunidades mas para as pessoas individualmente” (Ibid). E arremata: “Dizer que a maioria é má, não trás nenhuma malícia, nenhuma maldade da parte do observador, mas, simplesmente, que **a maioria ainda não está madura, e ainda não tomou consciência de si**” (Ibid; nossos grifos).

Para Emerson, “as dificuldades são boas” -, “tempos ruins têm um valor científico” (dirá ele mais adiante -, pois “não há nenhuma pessoa que não esteja em dívida para com os seus vícios, como nenhuma planta que não é alimentada de adubo”. Mas, diz ele, “Nós apenas insistimos que a pessoa pode melhorar e que a planta cresça para cima e converta a base em uma natureza melhor” (Ibid).

E segue dizendo: “**Eu estou sempre ambientado por mim mesmo**”.²⁹⁸ (...) A retidão é uma vitória perpétua, celebrada, não pelos gritos de regozijo, mas pela serenidade, que é um prazer fixo ou habitual. É uma desgraça entregar-se (correndo) aos eventos para confirmar nossa verdade ou valor” (Ibid, *ibidem*). Assim, “o caráter é centralidade, a impossibilidade de ser deslocado ou emborcado” (Ibid, 371). **Já “a sociedade é frívola”** (Ibid, *ibidem*).²⁹⁹

Portanto, “**o caráter é a natureza em sua forma mais elevada**” (Ibid, 374; nossos grifos; “admirável”, dirá Peirce) e é por isso que “nascemos crentes em grandes homens”

²⁹⁸ Por isso Sidarta Gautama, o Buda (563-483 AEC) dizia que “não adianta ir para uma caverna no Himalaia, pois você” – “seu ego” (...) “sua ignorância e erro”, dirá Peirce [ver Karen Hanson. “O Pragmatismo e o Self Secreto” em COGNITIO II (Nov. 2001), pp. 46-75] – vai junto”.

²⁹⁹ No ensaio tardio, *Considerations by the Way* (“Considerações à Beira da Estrada; ou, A Propósito”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson dirá que “[A] sociedade quer ser encantada (“amused”). Eu não quero ser encantado. Eu desejaria que a vida não fosse barata, mas sagrada. Quem dera os dias fossem como os séculos, carregados (“loaded”), fragrantes” (RWE.org; nosso grifo).

(Ibid, 376) e a própria “história dos deuses e santos, sobre os quais o mundo tem escrito, e depois adorado, são documentos do caráter” (Ibid, 379).

Quanto ao segundo ensaio, (2) *Manners* (“Modos”), RWE afirma, logo no início deste ensaio, que “metade do mundo, diz-se, não sabe como a outra metade vive” (SWRWE, *Manners*, 381). Depois fala da importância da “**aristocracia, ou fraternidade dos melhores que, sem lei escrita se perpetua**” (Ibid, 382) e do “**gentleman**” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo) com sua “excelência de modos e cultivo social” (Ibid, 383), que “é uma pessoa verdadeira, senhor de suas ações e que expressa essa soberania em seu comportamento” (Ibid, *ibidem*; Peirce dirá que tem uma “conduta admirável devido à razoabilidade”). Para Emerson, “a aristocracia e os modos são resultados certos e inevitáveis” (...) “indestrutíveis. Se provocam raiva na classe menos favorecida, e a maioria excluída se vingará deles com mão forte e os mata, imediatamente uma nova classe encontra-se no topo, tão certo quanto o creme sobre para o topo num copo de leite: e se o povo destrísse classe após classe, até que só sobrassem duas pessoas, **um deles seria o líder** e seria involuntariamente servido e copiado pelo outro” (Ibid, 387; isto é que é ser profeta!).³⁰⁰

Continuando, RWE diz que “**as qualidades morais governam o mundo**” (Ibid, 392; nosso grifo) e, **a classe energética**” (...) “**tende a unir as pessoas**” e “**se deleita na medida**” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo). Não é esta a “razoabilidade” idealizada por Peirce? No fundo, diz Emerson, “**o amor é a base da cortesia**” (Ibid, 394; “o *Ágape* é o fundamento do que aparece”, dirá Peirce; nosso grifo). Como último lembrete – esta é a marca-registrada de RWE – “**as pessoas que constituem a aristocracia natural não são encontradas na classe aristocrática**” (Ibid, 396; nosso grifo),³⁰¹ pois “sem um coração rico, a riqueza é um mendigo feio” (Ibid, 400). RWE diz que “uma ou duas vezes na vida é-nos permitido desfrutar do charme de modos nobres” (Ibid, 397). “Que Deus nos conceda” (ao menos uma vez na vida, costumava dizer **Mestre Eckhart** ao final de seus sermões), “esta graça”.

(3) No ensaio *Politics* (1844; “Política”) RWE faz uma defesa da democracia (política) e do liberalismo (econômico). Logo na primeira frase do ensaio, diz: “Ao lidar com o Estado, nós devemos nos lembrar que suas **instituições não são** aborígenes, embora tenham existido antes de nascermos; que elas não são **superiores ao cidadão**; que eles, todas elas,

³⁰⁰ Difícil não pensar em “o senhor e o escravo” de Hegel (1770-1831) ou em Próspero e Caliban da peça *A Tempestade* de Shakespeare (1564-1616), tema universal que se repete n’ *A Revolução dos Bichos* de George Orwell.

³⁰¹ “O poder das boas maneiras é incessante – um elemento tão impossível de esconder quanto o fogo” (...) “homem algum é capaz de resistir à sua influência”. Emerson. *Behavior* (“Comportamento”) em *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), RWE. org.

foram outrora o ato de uma única pessoa; cada lei e uso foi o expediente de uma pessoa para dar conta de um caso particular; que elas são todas imitáveis, todas alteráveis” (...) “A sociedade é uma ilusão para o jovem cidadão” (SWRWE, *Politics*, 422; ver 423 e 425; nosso grifo). Entretanto – e esta é a dialética emersoniana – como “a sociedade sempre consiste em grande parte de pessoas jovens e tolas”, “com essa maioria ignorante e facilmente *ludibriável*, o Estado iria rapidamente à ruína”, “a propriedade será protegida [pelas leis; eis a herança lockeana!]” (Ibid, *ibidem* e 426), “pelo direito, ou pela força” (“by right, or by might”; Ibid, 426).

Ele diz saber que “**cada Estado de fato é corrupto**” (Ibid, 427; nosso grifo) e que “um partido é perpetuamente corrompido pela personalidade” (Ibid, *ibidem*), pois “os governos têm sua origem na identidade moral das pessoas” (Ibid, 429). Depois mostra a polaridade política nos EUA: “Dos dois grandes partidos’ (...) “um tem a melhor causa” [(ideais); são os democratas – que, no entanto, “são destrutivos e sem objetivos” (Ibid, 428)]; “e o outro [tem] as melhores pessoas” [(competência administrativa?); são os republicanos - que “são tímidos”)].

Para RWE, “todos os fins públicos parecem vagos demais e quixotescos ante os particulares, pois quaisquer leis menos aquelas que as pessoas fazem para si mesmas são risíveis” (Ibid, 431), portanto, “**quanto menos governo tivermos, melhor**” (Ibid, *ibidem*). **Thoreau** (1817-62) – que influenciou Leon Tolstoy (1828-1910), Gandhi (1769-1948) e Martin Luther King, Jr. (1929-1968) - assinaria embaixo.

Esta idéia, reiterada pelo **Thoreau** (1817-1862) da *Civil Disobedience* (1849; “Desobediência Civil”), não é, portanto, nem do economista Nobel (1974) austro-britânico, Friedrich von Hayek (1899-1992) nem do economista Nobel (1976) norte-americano, Milton Friedman (1912-2006)].

Quanto à relação entre **Emerson e Thoreau** devemos dizer que “[O]s dois eram estóicos modernos” que “acreditavam no processo de individuação” e “na autoridade da consciência individual” (Richardson Jr., 283). Richardson Jr. acha que “Emerson era menos ‘scholarly’ (erudito) que Thoreau e não apenas em línguas. Emerson,” ainda segundo Richardson Jr., “chegou ao ponto de detestar a erudição convencional; ele chamou-a ‘livros escritos para os mortos pelos mortos’. Thoreau é não apenas mais clássico [que lia no original] e mais ‘scholarly’ (erudito) mas também mais metódico e mais interessado em ciência, mais comprometido com a observação minuciosa. Emerson é mais aberto emocionalmente, mais social. (...) Ele estava mais profundamente assentado no pensamento e

sentimento cristãos. **Thoreau preferia Aristóteles, Emerson Platão**” (Ibid, 284; nossos grifos).

Se é verdade que “os dois estavam escrevendo registros em primeira-mão a respeito de experiências pessoais – e não o que ficaram sabendo pela opinião dos outros – *Thoreau preferia narrativas* [de si mesmo e de suas excursões] ao passo que *Emerson* [preferia] *o aforismo epifânico*” que “preparou o caminho para seu próprio desaparecimento no texto”, pois “ele não escreveu memórias, desconfiava da cronologia e visava o atemporal” (Ibid, *ibidem*; nosso grifo) embora “os dois adotassem a figura de Apolo como simbolismo pessoal” já que “cada qual era sedento por clareza (...) [e] pela forma” (Ibid, 285) e defendiam que “a palavra primária será agora falada” (Ibid, 310) porque “um novo povo necessitava de novas escrituras” (Ibid, 311).

E esse “novo testamento” foi, em parte, escrito no *The Dial*, o veículo do *Transcendentalismo*, para o qual “Emerson fez setenta e seis contribuições, de acordo com Joel Myerson” (Ibid, 377) e para o qual “fez pressão” para Thoreau contribuir (Ibid, *ibidem*). Em 1845 foi nas terras de Emerson que Thoreau construiu sua famosa cabana às margens de **Walden Pond**, onde morou dois anos (intermitentemente; Ibid, 418) e, quando este deixou o local, Emerson escreveu cartas tentando encontrar um editor para seus livros *A Week on the Concord and Merrimack Rivers* (“Uma Semana nos Rios Concord e Merrimack”; Ibid, 436).

Em 1861, quando a **Guerra Civil** estourou - um ano antes da morte de Thoreau -, eles estiveram juntos na luta pelo fim da escravatura (Ibid, 396-397). Lawrence Buell – que cita Thoreau trinta e oito vezes em sua obra “Emerson” – define-o como “escritor-naturalista” (Buell, 32) e como arauto da ecologia e do ambientalismo (Buell, 302) - e mostra como “**foi Emerson que levou Thoreau a escrever seriamente**”, inclusive o seu “**Journal**” (Buell, 297; nosso grifo) e “não lhe perdoava a falta de ambição” [Buell, 298; “ele não tinha talento para a riqueza” (*em* Buell, 304)]; entretanto, Buell assevera que “a influência era recíproca” (Buell, 300) e que “a simbiose continuou pela vida afora” (Buell, 303), pois “o extremismo de Thoreau serviu a Emerson como um tipo de consciência e inspiração” (Buell, 303) até porque, como bem lembra este professor de Harvard, “**a meta de Emerson como professor não era trazer as pessoas até ele, mas levá-las a si-mesmas**” (14:258 *em* Buell, 308; nossos grifos).

Por isso, para Emerson, “o antídoto o abuso de governo formal é a influência do caráter particular (“private character”), o crescimento do Indivíduo” (...) “o aparecimento do homem sábio; de quem o governo existente não é senão uma imitação pobre” (SWRWE, *Politics*, 431; influenciado pelas idéias da “República” de Platão).

Portanto – este é mais um dos *leitmotifs* emersonianos – “**o fim da natureza é o caráter**” [SWRWE, *Politics*, 431; Peirce dirá que “o propósito da criação foi o símbolo” {*New Elements* (“Novos Elementos”), EP 2, 324}]. “Para educar o homem sábio o Estado existe, e **com o surgimento do homem sábio, o estado espira. O sábio é o estado**” (SWRWE, *Politics*, 431; nosso grifo). Mas isto não é uma apologia de Louis XIV. O sábio “**é um profeta**” e “**ama as pessoas**” (SWRWE, *Politics*, 431). Naturalmente, diz ele, que “em nossa sociedade bárbara a influência do caráter está em sua infância” (SWRWE, *Politics*, 432), mas mesmo assim **podemos perceber que “cada pensamento que o gênio e o santo lançam ao mundo, altera-o”** (SWRWE, *Politics*, 432; nosso grifo).

Como, “de acordo com **a ordem da Natureza, que é muito superior à nossa vontade** [pessoal], a coisa fica assim; sempre haverá um governo de força onde as pessoas são egoístas” (SWRWE, *Politics*, 433), mas, como “uma pessoa tem o direito de ser empregada, de nele se confiar, de ser amada, de ser reverenciada” (...) Emerson conclui que “**o poder do amor como base do Estado, nunca foi tentado**” (SWRWE, *Politics*, 433; nossos grifos). Eis o *Ágape* peirceano transpirado para além da ‘comunidade’ dos sábios...

Por fim, (4), o último ensaio desta série de 1844, *New England Reformers* (3/3/1844; “Os Reformadores da Nova Inglaterra”) mostra claramente **a função reformatória de RWE**, na Nova Inglaterra da primeira metade do XIX, que foi – para usar uma nomenclatura cara ao jovem Peirce com seus quatro “métodos” [da *The Fixation of Belief* (1877; “A Fixação da Crença”): (1) “**Tenacidade**”, (2) “**Autoridade**”, (3) “**a priori**” e, (4) “**Científico**”] -, – em uma primeira análise, superficial -, a de ajudar a “demolir” o “método de Autoridade” (dogmatismo religioso). Vamos ao ensaio.

O problema fundamental do “fenômeno religioso” – e que é o eixo-central da obra do outro Pragmatista clássico, **William James, *The Varieties of Religious Experience*** (1902; “As Variedades da Experiência Religiosa”) - é que quem a funda é “original”, “livre e divino” e, então, “foi excelente quando foi feito a primeira vez, mas, claro, **se perde quando é copiado**” (SWRWE, *New England Reformers*, 451).³⁰² RWE segue dizendo – na linha de raciocínio de **Pascal** (1623-62: “Descobri que toda a infelicidade dos homens vem de uma só coisa, que é não saberem ficar quietos dentro de um quarto” (Pensamento 139, p. 71) – que o

³⁰² Só mudaria o tempo verbal, do passado para o PRESENTE, porque qualquer experiência – e a “experiência mística” só difere das outras pela *radicalidade* – *sempre* se dá *HIC ET NUNC*: “Mas se tomo o *INSTANTE*, este então contém em si *TODO* tempo” Mestre Eckhart, *Sermões Alemães*, 84). Ver esta noção em Ibri. *Kósmos Noétos*, p. 29.

problema das religiões constituídas é que têm “uma fertilidade de projetos para a salvação do mundo!” (SWRWE, *New England Reformers*, 450-51; nossos grifos).

RWE começara a palestra-ensaio dizendo que se vivia [então] em uma “Era de Reformas” (religiosas, políticas e educacionais) e que, “quanto à educação, a coisa vai mal, pois **“nós somos estudantes de palavras: estamos fechados em escolas, faculdades, e salas de recitação, durante dez ou quinze anos, e saímos da última com um fole de vento, uma memória de palavras e não sabemos nada”** (Ibid, 452; não mudou muito desde então!), **“mas, o Espírito Santo (“the Good Spirit”) nunca quis saber de faculdades”** (Ibid, 453). A título de exemplo, RWE cita Platão e diz: “Já conheci quatro ou cinco pessoas que leram Platão. Mas não é absurdo que todo o talento liberal deste país seja dirigido, em seus melhores anos, para **estudos que não levam a nada?**” (Ibid, 453-54).

“A onda do mal [“a vaidade e a hipocrisia”] varre todas as nossas instituições como um todo” e “a rua é tão falsa quanto a igreja, e quando chego à minha casa, ou aos meus modos, ou à minha fala, não me distanciei da mentira” [Ibid, 455; nossos grifos; não há como não perceber a influência de Sir Walter Raleigh (c.1552-1618) quanto à idéia de que o “contrato social” é baseado na mentira; ver o poema *The Lie* (“A Mentira”) de Raleigh].³⁰³

RWE é o “apóstolo do Individualismo” (não do egoísmo!) e isso fica absolutamente claro na seguinte frase: “A amizade e a associação são coisas muito boas, e uma grande falange do que há de melhor na raça humana, unidos por um objeto católico;³⁰⁴ sim, excelente; mas lembrem-se que nenhuma sociedade pode ser mais ampla que uma pessoa. Ele, em sua amizade, em suas associações naturais e momentâneas, duplica-se ou multiplica-se; mas na hora em que se empenha em dois, dez ou vinte, ele se diminui abaixo da estatura de um” (SWRWE, *New England Reformers*, 456-57). É que, diz Emerson, “os homens de pouca fé” pensam: “Eu fracassei, e você fracassou, mas talvez juntos não fracassaremos”; ibid, 457). É o tal do “concerto” (“ação conjunta”), mas, diz Emerson, “o concerto não é nem melhor nem pior, nem mais nem menos potente, do que a força individual”. Há controvérsias...

Mas, insiste ele, **“todas as pessoas do mundo não são capazes de fazer uma estátua andar ou falar, não são capazes de fazer uma gora de sangue, ou uma lâmina de**

³⁰³ Ver Ernest Becker. *A Negação da Morte – Uma Abordagem Psicológica sobre a Fintude Humana* (Vencedor do Prêmio Pulitzer de 1974). Rio de Janeiro: Record, 2007.

³⁰⁴ Não percamos de vista que a palavra “race” em inglês tem dupla conotação: (i) “raça”, como etnia; e, (ii) “race” como corrida. Isto foi explorado por Stanley Cavell na página 196 de sua obra *Emerson’s Transcendental Études* (“Estudos Transcendentais de Emerson”), quando falou de “expensive races” (“corridas caras”) e “race living” (a vida corrida). Faltou dizer que quem colonizou a América do Norte era uma “raça expansiva”.

grama [imaginem Whitman (1819-92) lendo isto!], **mais do que uma pessoa é capaz**". Naturalmente, RWE, então, não fazia a menor idéia do "Admirável Mundo Novo" que a Comunidade Científica iria produzir, criando até novos órgãos no Projeto Genoma! **"Mas"**, prossegue ele, **"que haja uma pessoa, que haja verdade em duas pessoas, em dez, então o concerto [CSP diria "comunidade"] pela primeira vez é possível;** porque a força que move o mundo é uma nova qualidade" – Peirce assinaria embaixo! -, "e jamais poderá ser fornecida ao se adicionar quaisquer novas qualidades de um tipo diferente".

"Qual a utilidade do concerto dos falsos e dos desunidos?", pergunta Emerson. E responde, "não pode haver nenhum concerto em dois, onde não há concerto em um; quando o individual não é *individual*, mas dual; quando seus pensamentos olham numa direção e suas ações, noutra; quando sua fé é atravancada por seus hábitos; quando sua vontade, iluminada pela razão, é fisgada pelos seus sentidos; quando, com uma mão, ele rema e, com a outra, faz a água voltar, **que concerto pode haver?** (SWRWE, *New England Reformers*, 457). Então, qual a solução?

"A união deve ser interior e não uma de concertos", pois **"a união só é perfeita quando todos os membros estão isolados"**. **"Deixe-a [cada pessoa] só, para reconhecer em cada hora e lugar a alma secreta"** (Ibid, 458). E retorna à questão nevrálgica, a Educação: **"Nosso sistema de educação" (...)** **"é um sistema de desespero"**.³⁰⁵ O problema? **"Nós renunciamos a todos os ideais elevados"** (SWRWE, *New England Reformers*, 458). **"Qual o remédio? A vida deve ser vivida em um plano mais elevado"** (Ibid, 459). **"A alma não permite que pessoa alguma se vá sem algumas visitas e dias santos de uma presença mais divina" (...)** **"em nossas horas mais felizes"** [Ibid, 460; já na sua primeira obra-prima, *Nature* (1836; "A Natureza"), RWE dizia: **"Os melhores momentos da vida são estes deliciosos despertares de poderes mais elevados e as introversões reverenciais da natureza ante seu Deus"** (SWRWE, *Nature*, p. 28)].³⁰⁶

³⁰⁵ Somos obrigados a introduzir Thoreau (1817-62), aqui, exemplarmente, três temas relacionados à Educação. (1) "Quando, um dia (1852), um amigo (John Albee) visitou Emerson em sua casa e este disse que "todos os ramos do saber eram ensinados lá [em Harvard], Thoreau aproveitou a oportunidade e retrucou, 'Sim, de fato, todos os ramos e nenhuma das raízes'. O que fez Emerson rir às gargalhadas" (Richardson Jr., 282; nosso grifo). (2) O motivo que o levou a ir morar sozinho em uma cabana às margens do Lago Walden, em Concord, Massachusetts (a partir de 4/7/1845): "Fui para os bosques porque pretendia viver refletidamente ("deliberately"), defrontar-me apenas com os fatos essenciais da vida, e ver se podia aprender o que tinha a me ensinar, em vez de descobrir à hora da morte que não tinha vivido" (p.92); e, (3) pois, diz este "discípulo" de Emerson, em *Walden; ou A Vida nos Bosques*. São Paulo: Global Editora, 1984: "[O]s homens, em sua maioria, levam vidas de sereno desespero. O que se chama resignação é desespero crônico" (p. 21).

³⁰⁶ No extraordinário ensaio tardio, *Considerations by the Way* ("Considerações à Beira da Estrada; ou, A Propósito"), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; "A Conduta da Vida"), Emerson dirá, "A melhor parte da saúde é uma boa disposição". (...) "O júbilo de espírito indica força". (...) "O gênio obra no

Então, “[O] que desejamos de coração uns dos outros?” – tema axial do ensaio *Friendship* (1841; “Amizade”) -: “É ser agradado e lisonjeado? Não, mas ser convencidos e expostos, ser humilhados para fora de nossa besteira de todos os tipos e tornados **gente grande**, ao invés de fantasmas” (SWRWE, *New England Reformers*, 461). “**Nós estamos cansados de pairar feito fantasmas pelo mundo, que é, em si, tão estreito e irreal. Nós ansiamos por um senso de realidade, embora venha com espasmos de dor**” (Ibid, 461; é o “fato bruto” peirceano!).³⁰⁷

De quem precisamos, então? “**Queridos para nós são aqueles que nos amam**; os momentos céleres que passamos com eles são uma compensação pela grande quantidade de tristeza; **eles alargam nossas vidas; mas mais caros são aqueles que nos rejeitam como sem valor, pois eles adicionam outra vida**; eles constroem um céu ante nós com o qual não tínhamos sonhado, e, assim, fornecem-nos novos poderes [tirados] dos recessos de nosso espírito, e impelem-nos a novas realizações ainda não tentadoras” (Ibid, 463).³⁰⁸ **Afinal, pel’ “o que ansiamos é ser erguidos a uma plataforma mais alta”** (Ibid, 463), “**desejamos ser feitos grandes**” (Ibid, 464), uma vez que “**o homem está conectado a um fato mais elevado, ainda não manifestado [para ele]. Há poder acima e atrás de nós, e nós somos os canais de sua comunicação**” (Ibid, 466; nossos grifos).

E, “**qual é a operação que chamamos de Providência? Lá jaz a coisa não-dita, Presente, oniPresente**” (SWRWE, *New England Reformers*, 466) e todos sabemos que – eis o “falibilismo” peirceano – “**todo discurso é uma resposta aproximada**” (Ibid, *ibidem*). E não adianta ficar dizendo “‘Há um traidor na casa!’”, pois no final se verá que ele é um homem de verdade e que quem o diz é que é traidor” (Ibid, *ibidem*). Resta “**olhar além das superfícies**” (...) para “**se estabelecer na serenidade**”.³⁰⁹ E, finalmente, não devemos

jogo” (RWE.org). Estamos de volta ao “spieltrieb” schilleriano. Para uma análise filosófica do elemento lúdico, ver Johan Huizinga. *Homo ludens*. São Paulo: Perspectiva, 2005, especialmente o capítulo 6, “O Jogo e o Conhecimento” – que vai tratar da poesia como forma de conhecimento no *Rig Veda* e *Upanishads* (indianos) -, e o capítulo 9, “Formas Lúdicas da Filosofia” (pp. 163-175).

³⁰⁷ No ensaio *Fate* (“Fado”), Emerson irá falar de alguns elementos que nos constroem, por exemplo, dos ancestrais: “Como haverá uma pessoa de escapar de seus ancestrais?” uma vez que “nas horas mais incomuns, uma pessoa representa cada um dos seus muitos ancestrais, como se houvessem sete ou oito de nós dentro de sua pele – e eles constituem a variedade das notas para essa nova peça musical que a vida é”. Emerson. *Fate* (“Fado”) em *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), RWE. org. Mais adiante antecipa Freud (1856-1939) ao dizer, “Os homens são o que suas mães fizeram deles” (Ibid).

³⁰⁸ No extraordinário ensaio tardio, *Considerations by the Way* (“Considerações à Beira da Estrada; ou, A Propósito”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson dirá, “Vamos nos engajar nossos companheiros para não nos pouparem” (RWE.org).

³⁰⁹ Não é à toa que os *scholars* hindus digam o *Brahmin de Concord* nasceu nos EUA por puro acaso; a definição de “Yoga” (de Patañjali) é a de que “se atinge esse ‘estado unitivo’ pelo aquietamento completo da mente” (a “serenidade”, acima), com o que “se passa a residir em nossa natureza essencial e fundamental” (*Yoga-Sutra*, Aforismos 2 e 3)].

esquecer que “[A] recompensa por uma coisa bem feita” – que é a ação a partir desse estado de “serenidade” – “será a de tê-la feito [bem]” (SWRWE, *New England Reformers*, 467; nosso grifo). Esta é a marca de Emerson, o Sábio!

Volvamos ao poema...

XVI

Verso 121 Uprose the merry Sphinx,
 Verso 122 And crouched no more in stone;
Verso 123 She melted into purple cloud,
 Verso 124 She silvered in the moon;
Verso 125 She spired into a yellow flame;
 Verso 126 She flowered in blossoms red;
Verso 127 She flowed into a foaming wave:
 Verso 128 She stood Monadnoc's head.

Ergueu-se a feliz Esfinge,
 E não mais submetida, servilmente, à pedra;
Ela esfumou-se em púrpura nuvem,
 Ela, prateou-se na lua onde, agora, medra;
Ela espiralou em uma chama amarela;
 Em florescências vermelhas aflorou;
Em uma onda espumante ela fluiu:
 Ela, a cabeça de Monadnoc, sustentou.

2.8 E após deixar sua mensagem, “*A Esfinge ergue-se feliz*” (verso 121) e “**deixa a pedra**” a que estava “**servilmente submetida**” (verso 122) – remete-nos a Michelângelo (1475-1564) ³¹⁰ - e “**esfuma-se em púrpura nuvem**” (verso 123) – qual o significado de “púrpura”? ³¹¹ -, “**prateia-se na lua**” (verso 124; nosso grifo; a lua é dos lunáticos e sonhadores, os gênios capazes de “abdução”) – o que significa “prata” e o que significa a “lua”? -; “**espirá-la-se em chama amarela**” (verso 125; nosso grifo) – por que “chama” e por que “amarela”? (estamos de volta à chama primordial? É o velho **Heráclito de Éfeso** (535-475 AEC) pedindo “silêncio, pois os deuses estão aqui?”) – e “**floresce em florescências vermelhas**” (verso 126; nosso grifo) – porque “florescer” na cor “vermelha”? (será porque toda a vez que aparece um verdadeiro pensador neste mundo há esperança?) – até que “**flui em uma onda espumante**” (verso 127) e “**sustentou a cabeça de Monadnoc**” (verso 128).

Seria o monte **Monadnock**, de 965 metros, que fica em Jeffrey, New Hampshire, EUA, que **Thoreau** (1817-1862) costumava escalar, que **Melville** (1819-1891) comparou à “**Moby Dick**” e que **Richard Whitney** (n. 1946) pintou, além de ser tema de poema de

³¹⁰ Quando perguntado sobre aqueles blocos em que aparecem metade ainda a pedra bruta e a outra metade, homens saindo dela (no Vaticano, a caminho do seu esplendoroso “Moisés”), ele respondeu: “Eles estavam me pedindo para eu os libertar!”

³¹¹ Está claro que aquilo que era pedra (*Segundo*), está se esfumando (“se tornando vaga!”, diria Peirce) na “Liberdade” e n “Variedade” (e Frescor!) da Categoria *Prima* (peirceana).

Emerson? Qual o motivo para ele escolher este monte? Só sabemos que parece ser sempre sobre um “monte” (real ou simbólico) que “profetas” “falam com Deus” ou “se transfiguram”. Terá *A Esfinge* subido a “Pirâmide de Quéops” – produtos da *Cultura*” e, de lá de cima, olhado para “além do Mar Vermelho” e visto sua “contraparte Natural”, o “Monte Sinai”? Que mais terá visto lá de cima?

Vejamos o que um dos maiores poetas do século XX, **William Butler Yeats** (1865-1939; Nobel de 1923), viu lá de cima:

“A SEGUNDA VINDA”:

“Girando e girando no giro que se expande / O falcão já não consegue ouvir o falcoeiro; / Todas as coisas ruem; o centro não as consegue segurar; / Mera anarquia tomou conta do mundo, / A maré escurecida de sangue está à solta e em toda parte / A cerimônia da inocência jaz afogada; / Aos melhores falta-lhes toda a convicção, enquanto os piores / Estão cheios de apaixonado ardor. // Decerto que alguma revelação está próxima; / Por certo a Segunda Vinda está bem próxima. / A Segunda Vinda! Mal acabo de proferir tais palavras / E uma ampla imagem advinda do *Spiritus Mundi* / Desassossega-me a visão: algures nas areias do deserto / Uma forma com corpo de leão e a cabeça de homem, / De olhar nu e impiedoso feito o sol, / Está movendo suas lentas coxas, enquanto, ao seu redor / Giram as sombras das indignadas aves do deserto. / A escuridão cai de novo; mas agora eu sei / Que vinte séculos de pétreo sono / Foram vexadas ao limite do pesadelo por um berço d’embalar, / E que violenta besta, pois é finalmente chegada sua hora, / Arrasta-se rumo a Belém para nascer?”³¹²

Vejamos como termina o poema...

XVII

Verso 129 Through a thousand voices

Verso 130 Spoke the universal dame:

Verso 131 “Who telleth one of my meanings

Verso 132 Is master of all I am.”

Através de mil vozes

A dama universal falou:

“Quem decifrar um só de meus significados

É senhor de tudo o que sou”.

³¹² W. B. Yeats. *Poemas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991; p. 92; tradução de Luís Malta Louceiro).

2.9 Por fim, *A Esfinge* – “a dama universal” “fala!” (verso 130; nosso grifo) – “através de mil vozes” (verso 129; nosso grifo) – cada “fragmento” ou “finitude” é “um enigma” neste oceano semiótico! – e põe aquela que é **a quarta frase mais importante do poema:**

“**Quem decifrar um só de meus significados**” (verso 131; nosso grifo) “[É] **senhor de tudo o que sou**” (verso 132). No ensaio tardio, *Beauty* (“Beleza”), que faz parte do livro de ensaios *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), Emerson dirá, “**É prova da mais elevada cultura tratar das coisas maiores do modo mais simples. A veracidade primeiro que tudo, e para sempre**” (RWE.org; nosso grifo),³¹³ e isso, ele reiterará até o fim. No ensaio *Illusions* (“Ilusões”), que faz parte do livro de ensaios tardio, *The Conduct of Life* (1860; “A Conduta da Vida”), ele dirá: “Não importa que jogos são jogados com a gente – neste mundo de ilusões, em que andamos às apalpadelas em busca de esteios e fundações – **nós não devemos jogar com nós mesmos, mas lidar em nossa privacidade com a última honestidade e verdade. Eu vejo as virtudes simples, da infância, como a veracidade e honestidade, como sendo a raiz de tudo o que é de caráter sublime.**”

Difícil imaginar que alguém como Peirce pudesse resistir a tal apelo.

Veremos, a seguir, na **Parte II** desta Dissertação de Mestrado, como Charles Sanders Peirce (1839-1914) respondeu a este magnífico poema de **Emerson** (1803-82), 46 anos após sua primeira publica no *The Dial* – o jornal do Transcendentalismo (1841) e, vinte anos após tê-lo lido na edição de 1867: *May-Day and Other Poems* (“Dia de Maio e Outros Poemas”), isto é, aos 28 anos.

³¹³ E, no entanto, no último ensaio de uma de suas últimas obras, *The Conduct of Life* (1869; “A Conduta da Vida”), *Illusions*, (“Ilusões”), Emerson dirá: “Não é nossa fé na impenetrabilidade da matéria mais sedativa do que os narcóticos?” (...) “Não é o tempo um brinquedo lindo?” (...) “Há decepções dos sentidos, decepções das paixões e as ilusões estruturais, benéficas do sentimento e do intelecto”. E, antecipando Freud (1856-1939) em meio século, acrescenta: “Há a ilusão do amor, que atribui à pessoa amada tudo aquilo que a pessoa compartilha com sua família ou a dela, sexo, idade, ou condição; não, com a própria mente humana. E isto que o amante ama e a Anna Matilda leva o crédito. Como se uma pessoa se fechasse numa torre, com uma só janela, através da qual a face do céu e da terra pudesse se vista, devesse imaginar que todas as maravilhas vislumbradas pertencessem a essa janela. Há a ilusão do tempo, que é profundíssima; quem já se desembaraçou dele?” (...) “Há a ilusão que decepcionará até o eleito. Há a ilusão que decepcionará até o feitor do milagre. Embora ele faça seu corpo, ele nega que o faz. Embora o mundo exista a partir do pensamento, o pensamento está assustado na presença do mundo.” (RWE.org).

Parte II. CHARLES SANDERS PEIRCE & SUA CONJECTURA AO ENIGMA.

“Erigir um edifício filosófico que sobreviverá às vicissitudes do tempo, meu cuidado deve ser não tanto colocar cada tijolo com o mais precisamente possível quanto construir fundações fundas e sólidas”. Peirce. “Uma Conjectura ao Enigma” (1887-88) em *EP* 2, 246, § 2.¹

Segundo Houser & Kloesel, em sua resposta ao *enigma* proposto por Emerson no poema *The Sphynx* (1841; 1867; “A Esfinge”), Peirce dá início à construção de sua admirável “arquitetônica”:²

‘Uma Conjetura ao Enigma’ talvez seja a maior e mais original contribuição à filosofia especulativa, e marca sua guinada deliberada para o pensamento arquitetônico. Suas três categorias, que ele estuda, são isomórficas com os três elementos que estão ativos no universo (acaso, lei, e aquisição de hábito), servem como estrutura para organizar os ramos da filosofia e da ciência, e fica claro que **ele antecipa uma completa reorganização do conhecimento humano ao redor de sua tríade de concepções universais;** pois, como ele mesmo escreveu, em uma página de abertura diferente, **“este livro, se alguma vez escrito, como em breve será se eu puder fazê-lo, será um dos acontecimentos de nossa época.”**

¹ O restante do parágrafo reza: “Aristóteles construiu sobre alguns poucos conceitos deliberadamente escolhidos – tais como matéria e forma, ato e potência – muito amplos e, em seu esboço, vagos e tacanhos, mas sólidos, inabaláveis, e não facilmente solapáveis; e daí o que aconteceu é que o aristotelismo é balbuciado em cada berçário a ponto do “English Common-Sense”, por exemplo, ser totalmente peripatético e, do mais comum dos homens viverem tão completamente dentro da casa do estagirita que o que quer que vejam pelas janelas parece-lhes incompreensível e metafísico. Há muito que está mais do que claro que, embora estejamos credulamente habituados a ele, a velha estrutura não servirá para as necessidades modernas; e analogamente, sob Descartes, Hobbes, Kant e outros, reparos, alterações, e demolições parciais vêm sendo realizadas nos /247/ últimos trezentos anos. Um sistema, também, está solidamente estabelecido; refiro-me à nova mansão de Schelling e Hegel, que recentemente caiu no gosto dos alemães, mas com tantos lapsos em sua construção que, embora novinha em folha, já está declarada inabitável. O empreendimento que este volume inaugura é o de criar uma filosofia como aquela de Aristóteles, quer seja, a de esboçar uma teoria tão compreensivelmente ampla que, durante muitos anos, todo o trabalho da razão humana, em cada escola e tipo de filosofia, em matemática, psicologia, nas ciências físicas, em história, na sociologia, e seja lá em que outro departamento possa haver, nada mais será que preencher seus detalhes. O primeiro passo rumo a isto é o de encontrar conceitos simples aplicáveis a cada assunto”.

² Nathan Houser & Christian Kloesel, os editores do primeiro volume do *The Essential Peirce*, dizem o seguinte a respeito deste ensaio seminal de Peirce: MS 909. [Primeiro publicado nos CP 1.354 (o esboço inicial), 1.1-2 (os dois parágrafos seguintes), 1.355-68 (capítulo 1), 1.373 (capítulo 3), 1.374-75 e 379-83 (capítulo 4; em que está faltando a última frase do segundo parágrafo, o terceiro parágrafo, e a primeira metade do quarto parágrafo), e 1.385-416 (capítulos 5, 6 e 7). Um página inicial anterior trás como título “Notas para um Livro, a ser intitulado ‘Uma Conjetura ao Enigma,’ com uma Vinheta da Esfinge abaixo do Título”], embora os capítulos 2, 8 e 9 estejam faltando (e provavelmente jamais tenham sido escritos) e o capítulo 3 seja um mero esboço.

Embora, infelizmente, Peirce nunca tenha podido escrevê-lo, felizmente, muitas de suas maiores idéias na “Conjetura” iriam aparecer em breve nos ensaios escritos para a *Série Metafísica* na revista *The Monist* (nossos grifos).

O biógrafo peirceano, **Joseph Brent**, em sua obra, **Charles Sanders Peirce: A Life** [1993; “Charles Sanders Peirce: Uma Vida”, p. 339], confirma o fato ao afirmar:

“No entanto, Peirce foi um autêntico herói trágico, (...) Os antigos gregos tê-lo-iam, decerto, acusado de *hubris* por sua intenção de descobrir, revelar, e escapar com o segredo das coisas – “o enigma da Esfinge” especialmente por sua alegação prometéica de que ele realmente conseguira encontrar o segredo e estava a ponto de dá-lo à humanidade”.³

Outro biógrafo e *scholar* peirceano, **Kenneth Laine Ketner**, em sua obra, **His Glassy Essence** (1998; “Sua Essência Vítreia”, p. 345), diz:

“Peirce, segundo o espírito geral de Boole, mas não seu conteúdo, aplicou a topologia às nossas experiências sensoriais comuns – o *phaneron*, literalmente, ‘aquilo que aparece’ – para chegar às suas categorias. Estas categorias são a chave do pragmatismo e o restante de seu sistema. Elas são sua conjetura ao Enigma da Esfinge de Emerson”.

Por fim, **Cornel West**, em sua obra, **American Evasion of Philosophy** (“A Fuga Norte-Americana da Filosofia”), no seu primeiro capítulo, **The Emersonian Prehistory of American Pragmatism** (“A Pré-História Emersoniana do Pragmatismo Norte-Americano”), diz o seguinte em sua página 9:

“A longa sombra lançada por Ralph Waldo Emerson sobre o pragmatismo norte-americano tem sido frequentemente subestimada e raramente examinada. No entanto Emerson não apenas prefigura os temas dominantes do pragmatismo norte-americano [“poder, provocação, personalidade”, p. 40 & “motivos cruciais, como otimismo, moralismo e individualismo”, *ibidem*], mas, mais importante, promulga um estilo intelectual de crítica cultural que permite e encoraja os pragmatistas norte-americanos a dar uma guinada para fora do curso principal da filosofia européia [daí a “fuga da filosofia moderna”, p. 41]”.

Entretanto, a maior evidência de que Emerson influenciou Peirce – aparte tudo o que ficou explícito na *Parte I* desta *Dissertação de Mestrado* – está exatamente no título (e conteúdo) do ensaio-resposta peirceano – **A Guess at the Riddle** (1887-88; “Uma Conjetura ao Enigma”) - e na *análise estrutural* que faremos

³ Brent, decerto, faz alusão ao mito de **Prometeu**.

do mesmo e das suas principais idéias, sempre a partir do *texto filosófico*, como recomenda Martial Guérout,⁴ “para se evitar o *perigo do sobrevôo...*”

⁴ Para o Historiador da Filosofia do *Collège de France*, Martial Guérout (1891-1976) “ler” “textos filosoficamente constituídos” – sua “dianoimática” (“a filosofia das filosofias”, segundo ele) - é, ao mesmo tempo, reconstruir a “estrutura” (articulação interna) do texto (filosófico) e “fazer” filosofia. Será, portanto, a partir da abordagem de Guérout – que interroga *o texto filosófico* em si mesmo (não só em sua *integridade e integralidade*, mas em sua *irreducibilidade e indestrutibilidade*) - que seccionaremos o texto de Peirce – nas suas “articulações internas” -, no afã de buscar-lhe a arquitetura interna (onde reside sua *verdade intrínseca* ou o *tema principal* do texto, i.e., seu *argumento lógico*). Ver, Martial Guérout. “*La Méthode en Histoire de la Philosophie*” em *Philosophiques*, vol. 1, n. 1. São Paulo: Abril, 1974, p. 07-19.

Parte II.I. Uma Análise Estrutural do ensaio de Peirce

Para responder ao “segredo (...) que as eras encobriram” (“A Esfinge”, versos 5 e 6), Peirce recorreu à **Lógica**; esta convenceu-o de que não há necessidade de mais de “três categorias” – “a tríade do raciocínio” (§ 1), assim como de “várias outras tríades” (§ 1) – para “erigir um edifício filosófico que sobreviverá às vicissitudes do tempo” (§ 2). Eis a **Introdução**:

§ 1 (CP 1.354) Capítulo 1. Um, Dois, Três. Já escritos.

Capítulo 2. A tríade do raciocínio. Intocada. Deverá ser feita do seguinte modo. 1. Três tipos de signos; como melhor demonstrado no meu último ensaio no *Am. Jour. Mat.* 2. Termo, proposição, e argumento, mencionados no meu ensaio sobre uma nova lista de categorias. 3. Três tipos de argumento[:] dedução, indução, hipótese, como mostrado no meu ensaio *Estudos em Lógica (Studies in Logic)*. Também três figuras de silogismo, como mostradas lá e em meu ensaio sobre a classificação de argumentos. 4. Três tipos de termos[:] absoluto, relativo, e conjugativo, como mostrado no meu primeiro ensaio sobre a Lógica dos Relativos. Há várias outras tríades às quais podemos nos referir. As divisões duais da lógica resultam de um modo falso de olhar para as coisas de modo absoluto. Assim, além de afirmativas e negativas, há realmente enunciações prováveis, que são intermediárias. Portanto, além de universais e particulares, há todos os tipos de proposições de quantidade numérica. Por exemplo, a proposição particular Algum A é B, significa Pelo menos um A é B. Mas nós também podemos dizer Pelo menos 2 As são Bs. Também, Todos os As exceto um são Bs, etc. etc. *ad infinitum*. Passamos da quantidade dual, ou um sistema de quantidade tal como o da álgebra booliana, onde há apenas dois valores, para a quantidade plural.

Capítulo 3. A tríade na metafísica. Este capítulo[,] um dos melhores, é para tratar da teoria da cognição.

Capítulo 4. A tríade na psicologia. A maior parte está escrita.

Capítulo 5. A tríade na fisiologia. A maior parte está escrita.

Capítulo 6. A tríade na biologia. Isto é para mostrar a verdadeira natureza da hipótese darwiniana.

Capítulo 7. A tríade na física. O capítulo germinal. 1. A necessidade da uma história natural das leis da natureza para que possamos ter alguma noção do que esperar. 2. O postulado lógico, pois a explicação proíbe que se assuma qualquer absoluto. Quer seja, ele pede a introdução da terceiridade. 3. A metafísica é uma imitação da geometria; e os matemáticos tendo-se declarado contra os axiomas, os axiomas metafísicos estão destinados a cair também. 4. Acaso absoluto. 5. A universalidade do princípio do hábito. 6. Toda a teoria exposta. 7. Conseqüências.

Capítulo 8. A tríade na sociologia ou devo dizer pneumatologia. Que a consciência é um tipo de espírito público entre as células nervosas. O homem como uma comunidade de células; animais compostos e plantas compostas; sociedade; natureza. Sentimento subentendido na primeiridade.

Capítulo 9. A tríade na teologia. A fé requer que sejamos materialistas sem vacilo.

Se tivermos em mente a “Arquitetônica” (do final de sua vida), notaremos que nesta *Introdução*, o Peirce de 1887-88, é um lógico – ver todo o **Capítulo 2** – que vai lançar (e *testar*, como bom *cientista* que é) sua “rede” lógica sobre a Metafísica (que se tornará o terceiro ramo de sua *Filosofia*) – ver **Capítulo 3** – e, depois, em algumas daquelas que mais tarde ele denominará de **Ciências Especiais** (*Idioscopia*; o terceiro ramo de suas *Ciências da Descoberta*; a primeira é a *Matemática* e a segunda a *Filosofia*): **Capítulo 4, Psicologia; Capítulo 5, na Fisiologia; Capítulo 6, na Biologia & Capítulo 7, na Física.** Infelizmente não escreveu o **Capítulo 8, sobre Sociologia; nem o Capítulo 9, sobre Teologia.**

Entre os **parágrafos 4 e 20**, Peirce expõe seu Método: a **Tricotomia**. Revela que já os antigos andavam “em busca da essência das coisas” (§ 4). Cita o amor de Pitágoras pelos números e confessa-se “inclinado pelo número três na filosofia” (§ 4).

Se de início diz que “as idéias de **Primeiro, Segundo, Terceiro,**” são “idéias tão amplas que poderiam ser vistas, ao invés, mais como disposições de ânimo (“moods”)⁵ ou tonalidades de pensamento (“tones of thought”), do que como noções explícitas,” (...) ou como “tênuos esqueletos do pensamento, senão meras palavras” (§ 4), não devemos acreditar nele. Há em quase todos os seus textos uma verve jocosa.

Tanto que já no parágrafo seguinte, o § 5, uma **Introdução às Três Categorias** – com a clareza de definição que lhe é peculiar e, nos quatro parágrafos seguintes (§ 6, 7, 8, 9 e 11) define mais profundamente cada uma das categorias. No **parágrafo 11** ele desqualifica, mordazmente, “o estágio dual do pensamento”.

No § 12 ele fornece um foro cosmológico às três categorias, exemplificando os dois “Absolutos” – Primeiro e Segundo - como pontos numa régua, “ao passo que cada ponto mensurável na linha é da natureza de um terceiro”, pois “não há terceiro absoluto”. E mais, aqui ele já adianta algo de seu sinequismo (futuro): aquele que crê “que todo o universo está se aproximando, em um futuro infinitamente distante, de um estado que possui um caráter geral, diferente daquele na direção do qual vemos lá atrás, no passado infinitamente distante, você faz o absoluto consistir de dois pontos reais distintos e é um evolucionista”.

⁵ Rever a “**epistemologia dos estados de espírito**” em Emerson, especialente na análise da *Estrofe XV*.

No § 13 defende suas três categorias como sendo “mais que palavras”, pois “contêm idéias amplas, embora vagas”, e, novamente, parte para a defesa das mesmas no **parágrafo 14**, prova que “uma tríade não pode ser analisada em díades” (§ 14) e mostra como “o argumento das três categorias se desenvolveu em sua mente” (§ 15), primeiro na Lógica e depois, estendendo-o para as áreas que irá expor no ensaio, que será “uma exemplificação da tríade das idéias” (§ 16).

Nos §§ 16 e 17 ele se detem nos “dois níveis de segundidade e nos três níveis de terceiridade” e na “degeneração entre terceiros”. No § 18 vai tratar dos “terceiros degenerados e genuínos” e afirma que – eis o gérmen de seu idealismo objetivo (futuro) – “o que faz [com que] as forças **reais** [estejam] realmente lá é **a lei geral da natureza** que as exige, e não devido a quaisquer outros componentes do resultante”. E assevera: “a inteligibilidade, ou a razão objetificada é o que torna a terceiridade genuína”. O § 19 também toca em uma questão *epistemológica* de suma importância, a questão do **diagrama**, que ele desenvolverá 20 anos depois com maestria em relação às propriedades do *icone*.

Por fim, Peirce mostra que não deseja “reclamar qualquer originalidade no reconhecimento da importância da tríade na filosofia”, pois “desde Hegel quase todo pensador imaginativo fez o mesmo” – até porque “a originalidade é a última das recomendações para concepções fundamentais” -, mas alega que “todo o [seu] método está em contraste profundo com o de Hegel: [ele] rejeit[a] sua filosofia *in toto*” embora “tenh[a] certa simpatia por ela e imagine] que, se seu autor tivesse apenas notado algumas poucas circunstâncias, ele mesmo teria sido levado a revolucionar seu sistema.” Enumera seus erros e as causas. É o Peirce cáustico de sempre. Entretanto, sabemos que sua dívida para com Hegel é imensa.

Em seguida, Peirce passa a utilizar – *testar* talvez fosse a palavra mais adequada – suas **três categorias** nas mais diversas áreas do saber. Com ele ainda não erigiu sua admirável arquitetônica, depois da **Lógica** - um futuro sub-ramo das *Ciências Normativas* -, ele vai deter-se na **Metafísica** - futuro terceiro ramo da **Filosofia** [depois da **Fenomenologia** (com suas três *Categorias*) e da **Ciência Normativa** (*Estética, Ética e Lógica*) – e, especialmente nas **Ciências Especiais** ou *Idioscopia*, subdividida, por sua vez, em *Ciências Naturais* e *Ciências Psíquicas*.

Na **Metafísica**, ele mostra como a idéia da “indeterminação” – que ele denominará, futuramente, de “tiquismo” – já está presente nos pré-socráticos (§§ 21 e 22) – “embora não a indeterminação da homogeneidade”, pois essa “vida e variedade” (...) “é apenas potencial”.

Na **Psicologia**, Peirce vai se deter durante oito parágrafos. Volta a Kant para dizer que a idéia de “primeiro, segundo e terceiro têm origem na mente” (§ 23):

nós certamente não somos capazes de pensar que estas idéias são dadas nos sentidos. Primeiro, Segundo e Terceiro não são sensações. Elas só podem ser dadas aos sentidos por coisas aparecendo rotuladas como primeiro, segundo e terceiro, e tais rótulos, as coisas geralmente não possuem. Elas devem, portanto, ter origem psicológica. Uma pessoa deve ser uma partidária bastante descompromissada da teoria da *tabula rasa* para negar que as idéias de primeiro, segundo e terceiro sejam devidas a /258/ tendências congênicas da mente. Até aqui não há coisa alguma em meu argumento para distingui-lo de muitos kantianos.

Entretanto, Peirce começa a demonstrar coragem de ir além d’a “aquele herói do pensamento” [Kant] e diz:

O que é digno de nota é que eu não paro aqui, mas procuro colocar a conclusão à prova através de um exame independente dos fatos da psicologia, para ver se podemos achar quaisquer traços da existência das três partes ou faculdades da alma ou modos de consciência, que confirmem o resultado recém-alcancado.

E, novamente a partir de **Kant**, vai mostrar esses “três departamentos da mente” – “sentimento, conhecimento e vontade” (§ 24) – que, como mostra, o filósofo de Königsberg “tomou emprestada dos filósofos dogmáticos”, mas cuja “origem” remontaria à “escola de Pitágoras” (§ 25).

Nos 4 parágrafos seguintes ele vai postular a relação da **Primeiridade** com os **Sentimentos** – “que formam a totalidade de tudo o que temos em consciência imediata e instantânea; eles são o que está presente” (§ 26); da **Segundidade** com “a vontade e a consciência de polaridade” (§ 27); e, a **Terceiridade** com “a cognição ou a consciência de processo e o poder de síntese (no tempo) (§ 28). Aqui ele vai introduzir um de seus conceitos mais importantes, o “sentido de aprendizagem” e “de crescimento mental”, que o levará mais tarde a declarar que “os signos crescem” [What Is A Sign? (1894; O Que É Um Signo?) em EP 2, p. 10]. Resume, então, “os três elementos da consciência” no § 29 e parte para analisar “os dois tipos de sensação polar” e “os três tipos de consciência sintética” no longo e descritivo parágrafo 30.

Nos dez parágrafos seguintes (§ 31 a 40), Peirce dedica-se à “**Tríade na Fisiologia**”. Para ele, “deve haver algo tríplicena fisiologia do sistema nervoso” (§ 31); há uma “pronta explicação fisiológica para dois dos três tipos de consciência” (§ 32 & 35) e uma “maior dificuldade de explicar a consciência sintética” (§ 33), para a

qual ele levanta a hipótese de que “a semelhança consiste na identidade do elemento comum” (§ 34) e que “**a genuína consciência sintética tem sua base fisiológica no poder de adquirir hábitos**” que “dependeria”, por sua vez, “de cinco princípios” (§ 36; nossos grifos), que ele ilustra com um “jogo de cartas” que ele mesmo inventou (§ 37). O importante, para ele, é que “o estabelecimento de hábitos tem como fim a remoção da irritação” (§ 38) – tema que defendeu já em 1878, com *The Fixation of Belief* (“A Fixação das Crenças”).

Um **parágrafo** mais ousado é o de número 39, em que ele propõe “um mergulho mais profundo na fisiologia” e defende que “**o protoplasma também cresce; ele absorve material e converte-o em algo semelhante à sua própria substância; e em todo o seu crescimento e reprodução, ele preserva suas características específicas**” (§ 39; nosso grifo). E mais, suas “propriedades [principais] (...) podem ser resumidas na sensibilidade, no movimento e no crescimento”; quer seja, - “eureka!” – “estas três propriedades são respectivamente primeiro, segundo e, terceiro”. Ademais, “a chave para o problema está na contração do protoplasma ao ser perturbado” (§ 40; nossos grifos).

Em sua “busca de respostas na natureza” – como propõe *A Esfinge* emersoniana (Estrofe XV, verso 117) – Peirce vai procurar “a Tríade no Desenvolvimento Biológico” nos cinco parágrafos seguintes (§ 41 a 45). Começa por visitar **Darwin** e sua “**Teoria Evolucionista**” (§ 41), para mostrar como os “acidentes fortuitos” – *o primeiro* – se confrontam com “a ação da hereditariedade” – segundo – para levar a “um progresso contínuo e indeterminado rumo a uma melhor adaptação dos meios aos fins” (§ 41). Cita, então, “um exemplo da sobrevivência do mais apto” (§ 42) -, sempre através do jogo de cartas -; entretanto, “o mais apto” seria “menos o indivíduo” e mais “o tipo” (§ 43), na busca da “eliminação das características desfavoráveis” (§ 44). No parágrafo seguinte, didaticamente, ele faz um “resumo das três categorias no desenvolvimento biológico” (§ 45):

O princípio do jogo é o princípio da irregularidade, indeterminação, acaso. Ele corresponde à errância irregular e múltipla das partículas no estado ativo do protoplasma. Isso [é] a introdução de algo fresco, primeiro. O /273/ princípio de hereditariedade é o princípio de determinação de algo pelo que ocorreu antes, o princípio de compulsão, correspondendo à vontade e aos sentidos. O princípio de eliminação dos caracteres desfavoráveis é o princípio de generalização ao eliminar

os casos esporádicos, correspondendo especificamente ao princípio do esquecimento na ação do sistema nervoso. Nós temos, então, aqui, uma reprodução um tanto imperfeita da mesma tríade que antes. Sua imperfeição pode ser a imperfeição da teoria do desenvolvimento.

Nos cinco parágrafos seguintes (§ 46 a §50), Peirce vai testar sua **“Tricotomia na Física”**. Começa por mostrar que “a metafísica é filha da geometria” (§ 46); depois, volta à questão da “Inexatidão dos Axiomas da Geometria” (§ 47) e à “consequente inexatidão dos Axiomas Metafísicos” (§ 48):

A absoluta exatidão dos axiomas geométricos é explodida; e a crença correspondente nos axiomas geométricos, considerando a dependência da metafísica da geometria, deve seguramente segui-la até ao túmulo dos credos extintos. A primeira a ir deve ser a proposição de que cada evento no universo está precisamente determinado por causas de acordo com leis invioláveis. Nós não temos nenhuma razão para pensar que isto é absolutamente exato. A experiência mostra que assim é até certo maravilhoso ponto de aproximação, e isso é tudo.

Defende, então, que **“há um elemento de desordem no universo”** que “já era defendida pelos antigos” (§ 49; nosso grifo). Cita Aristóteles e Lucrecio. E termina falando do “valor aproximado das proposições científicas” (§ 50).

E eis uma de suas respostas ao *enigma d’A Esfinge* de Emerson. À afirmação deste de que **“toda a resposta” – a uma pergunta feita à natureza – “é uma mentira”** (Estrofe XV, Verso 116), não há nada de mal nisso, segundo Peirce, pois “a única coisa que a inferência a partir da experiência pode alguma vez nos ensinar é o valor aproximado de uma razão. Tudo se baseia no princípio de amostragem;” (...) **“nós jamais poderemos ter o direito de sustentar que qualquer verdade é exata. A aproximação deve ser o tecido através do qual a nossa filosofia dever ser construída”** (§ 50; nosso grifo). Eis seu “Falibilismo”.

Os cinco parágrafos seguintes vão mostrar **“o que pode e o que não pode ser explicado”** (nosso grifo) - “A indeterminação, então, ou pura primeiridade, e *haeceidade*, ou pura segundidade, são fatos que não pedem e não são capazes de explicação.

A indeterminação não nos fornece nada a partir do qual podemos fazer uma pergunta; a *haeceidade* é a *ultima ratio*, o *fato bruto* que não será questionado” – e que é “auto-estultificação querer pensar uma coisa que é ininteligível;” que “o

desespero é insano e que “Nós **devemos, portanto, ser guiados pela regra da esperança** e, conseqüentemente devemos rejeitar toda a filosofia ou concepção geral do universo que possa levar à conclusão que qualquer fato dado geral é o último” [§ 51; nossos grifos; parece que estamos lendo o ensaio emersoniano, *Circles* (“Círculos”)]. E mais, “[n]ós exageramos o papel desempenhado pela Lei no Universo” por que “**não prestamos nenhuma atenção às relações irregulares**” (§ 52). “**A própria Lei se desenvolve a partir do puro acaso**” (§ 53; nosso grifo). Isto se deve ao fato que,

uma vez que a Lei em geral não pode ser explicada por qualquer lei em particular, a explicação deve consistir em mostrar como a lei é desenvolvida a partir do acaso, irregularidade e indeterminação pura.

Haveria, portanto, “a necessidade de saber como surgiram as leis do universo” (§ 54). Peirce parte, então, de uma “hipótese” (§ 55). Ouçamo-lo:

Uniformidades nos modos de ação das coisas apareceram através de sua aquisição de hábitos. Atualmente, o curso dos eventos está aproximadamente determinado pela lei. No passado essa aproximação era menos perfeita; no futuro será mais perfeita ainda. **A tendência a obedecer a leis sempre foi e sempre será o crescimento.** Nós fixamos o olhar em um ponto no passado infinitamente distante quando não havia lei, mas apenas indeterminação; ansiamos por um ponto no futuro infinitamente distante quando não haverá indeterminação ou acaso, mas um completo reino da lei. Mas, em qualquer data assinalável no passado, pouco importa quão cedo, já havia alguma tendência à uniformidade; e, em qualquer data assinalável no futuro, haverá algum ligeiro desvio da lei. **Mais ainda, todas as coisas têm uma tendência a adquirir hábitos.** Dos átomos e suas partes, moléculas e grupos de moléculas, em suma, em cada objeto real concebível há uma maior probabilidade de agir como numa ocasião anterior semelhante do que ao contrário. **Esta tendência em si constitui uma regularidade e cresce continuamente.** Ao olhar para o passado, olhamos para períodos quando havia uma tendência mais vaga. **Mas sua própria natureza essencial é crescer.** É uma tendência generalizante; ela faz com que as ações no futuro sigam alguma generalização das ações passadas; e esta tendência é em si mesma algo capaz de igual generalização; e assim, **é auto-generativa.** Nós temos, portanto, apenas que supor o mínimo estímulo dela no passado, e esse germe teria tido a propensão a desenvolver-se até se tornar um princípio poderoso e dominante, até que se supere ao fortalecer hábitos e a torná-los leis absolutas que regem a ação de todas as coisas em cada aspecto em um futuro indeterminado.

Nos últimos oito parágrafos (§ 56 a 63), Peirce fornecerá a sua *resposta* ao *Enigma d’A Esfinge* de Emerson (§ 56), mostrará “a necessidade de transformar esses elementos de especulação filosófica em hipótese científica” (§ 57), buscará fazê-lo nos seis parágrafos seguintes (§ 58 a 63). Qual é, então, a sua *resposta* ao *Enigma d’A Esfinge*? “**É a de que “há três elementos ativos no mundo, primeiro, o acaso; segundo, a lei; e terceiro, a aquisição de hábitos**” (§ 56; nossos grifos).

Como “transformá-la de especulação filosófica em hipótese científica”? (§ 57). Diz Peirce, “Nós devemos mostrar que *há algum método* de deduzir as características das leis que poderiam resultar neste modo através da ação da aquisição de hábitos em ocorrências puramente fortuitas, e um método de assegurar se tais características pertencem às verdadeiras leis da natureza’.

E começa por mostrar que “substâncias e eventos são constituídos por regularidades” (§ 58) – pois “a existência das coisas consiste em seu comportamento regular” (§ 58) – e o próprio “**caos original (...) era, de fato, um estado de mera indeterminação, em que nada existia ou realmente acontecia**” (§ 58; nosso grifo) até que desse “útero da indeterminação surgiu um flash” (§ 59). E acrescenta:

Então, pelo princípio do **hábito**, deve ter havido um segundo *flash*. Embora o tempo ainda não existisse, este segundo *flash* foi, em algum sentido, depois do primeiro, porque resultou dele. Então teria havido outras sucessões cada vez mais interligadas, os hábitos e a tendência a adquiri-los cada vez se fortalecendo mais, até que os eventos se uniram em alguma coisa como um fluxo contínuo.

Descreve, então, “os dois tipos de segundidade” e “o continuum espacial” (§ 60); como “com os feixes de hábitos vêm as substâncias (permanentes)” (§ 61); e que “esta permanência consiste na massa, no *momentum* e na energia,” fazendo com que “a teoria case admiravelmente com os fatos” (§ 62). Por fim, defende a idéia que “Há uma gradual tendência à uniformidade da dimensionalidade do espaço” (§ 63):

As substâncias levando seus hábitos consigo em seus movimentos através do espaço, tenderão a tornar as diferentes partes do espaço semelhantes. Assim, a dimensionalidade do espaço tenderá gradualmente à uniformidade; e as conexões múltiplas, exceto no infinito, aonde as substâncias nunca vão, serão obliteradas.

E assim termina a *análise estrutural* deste seminal ensaio peirceano.

CONCLUSÃO

“Posso mencionar, para o benefício daqueles que estão curiosos em estudar biografias intelectuais que nasci em Boston e fui criado nos arredores de Concord, - melhor dizendo, em Cambridge, - em uma época em que Emerson, Hedge e seus amigos estavam disseminando as idéias que tinham tomado de Schelling, e este de Plotino, de Boehme, ou sabe lá Deus de que mentes acometidas pelo monstruoso misticismo do Oriente. Mas a atmosfera de Cambridge continha muitos anti-sépticos contra o transcendentalismo de Concord; e não tenho consciência de ter contraído qualquer daqueles vírus. Entretanto, é provável que algum bacilo, alguma forma benigna da doença, tenha se implantado em minha alma, despercebidamente e que agora, após longa incubação, ela tenha aflorado, modificada por concepções matemáticas e investigações físicas.” - **Charles Sanders Peirce**, *The Law of Mind* (1892; “A Lei da Mente”) em *EP 2*, p. 312-13 & CP 6.102–163 (1892).

A partir do que vimos nas *Partes I e II* desta Dissertação de Mestrado podemos concluir que a “influenza” (ver bacilo na epígrafe acima) de Emerson sobre Peirce foi considerável; e não apenas via “**Uma Conjectura ao Enigma**” (1887-88) -, mais relacionado à sua “Arquitetura” – ou mesmo no ensaio “**O Que É Um Signo?**” (1893).⁶

Vejamos, a título de *Conclusão*, quais são, então, os conceitos (símbolos) peirceanos, de modo a podermos rever, sumariamente, em que medida eles podem ter sido influenciados por Emerson?

Central, para Peirce, é a idéia de que “nossa Razão á aparentada (“akin”) à Razão que governa o Universo; devemos assumir isso ou desesperar de encontrar algo” [diz Peirce em **Excerpts from Letters to William James** (25/12/1909; “Excertos de Cartas a William James”) em *EP 2*, p. 502]. Vimos que essa idéia já estava presente no primeiro livro de Emerson, *Nature* (1836; “A Natureza”): “O intelecto busca a ordem absoluta das coisas conforme elas estão na mente de Deus” (*The Selected Writings of*

⁶ O trecho em questão diz: “**Os símbolos crescem**. Eles vêm à existência por desenvolvimento a partir de outros signos, particularmente de semelhantes ou de signos mistos que fazem parte da natureza das semelhanças e símbolos. **Nós pensamos apenas através de signos**. Estes signos mentais são de natureza mista; suas partes-símbolo são chamadas de conceitos. Se uma pessoa cria um símbolo novo, é através de pensamentos envolvendo conceitos. Assim, é apenas através de símbolos que um novo símbolo pode crescer. *Omne symbolum de symbolo*. Um símbolo, uma vez extinto, espalha-se entre as pessoas. Em uso e na experiência, seu significado cresce. Palavras tais como força, lei, riqueza, casamento, carregam para nós significados muito diferentes daqueles que tiveram para nossos ancestrais bárbaros. O símbolo pode, com a esfinge de Emerson, dizer ao homem, **De teu olho eu sou a luz**” (*Ibid*, p. 10; nossos grifos).

Ralph Waldo Emerson, p. 13), “[A]s palavras são signos de fatos naturais” (Ibid, 14), pois “[A] Natureza é o símbolo do espírito” (Ibid, *ibidem*); “[A]s coisas são emblemáticas” (Ibid, 15); e mais, “[O] homem está consciente de uma alma universal dentro e por trás de sua vida individual onde, como no firmamento, as natureza da Justiça, Verdade, Amor, Liberdade, surgem e brilham. A esta alma universal ele chama Razão: não é minha, ou sua, ou dele, mas nós somos dela” e, por isso, “o homem é um analogista e estuda relações em todos os objetos” (Ibid, *ibidem*; nossos grifos).

Ora, não é precisamente esta “**impessoabilidade**” da Razão (ou Intelecto), aquela que foi descoberta pelos místicos de todos os quadrantes e tempos – vi-mo-la em **Mestre Eckhart** (c. 1260 - c.1328), **Boehme** (1575 - 1624), **Swedenborg** (1688 - 1772), mas também nas *Upanishads* (c. 800 AEC) etc. – o Idealismo-Objetivo ao qual Peirce chegou pela via *Lógica*? E o que é a Semiótica peirceana senão o estudo das relações entre *Objeto*, *Signo* e *Interpretante*, sem que haja qualquer ênfase no *sujeito psicológico* (ou *eu empírico*)? Pois, para Peirce, “[O] intelecto humano é um desenvolvimento da racionalidade inerente à natureza” (em *The Essential Peirce, Volume 2, Introdução*, p. xiii)⁷ e é por isso que podemos confiar de que “todo o conhecimento nos vem pela observação” [*Of Reasoning in General* (1895; “Sobre o Raciocínio em Geral”, em EP 2, p. 24; também em CP 2.282, 286-92, 295-96 E 7.555-58). E mais,

“Ademais, em todo o seu progresso, a ciência vagamente sente que ela está apenas aprendendo uma lição. O valor dos fatos, para ela, reside apenas nisto, que eles pertencem à Natureza; e a Natureza é algo grandioso, e belo, e sagrado, e terno, e real, - o objeto de sua veneração e sua inspiração [do cientista]” [*The First Rule of Logic* (1898; “A Primeira Regra da Lógica” em EP 2, p. 55; também em MSS 442, 825 & cp 5.574-89 e 7.135-40 e RLT 165-180).

E mais,

“Portanto, se vocês me perguntarem que papel as Qualidades têm na economia do Universo, eu responderei que o Universo é um vasto *representamen*, um grande símbolo do propósito de Deus, elaborando suas conclusões em realidades de Reações e seus ícones de Qualidades” [*The Seven Systems of Metaphysics* (1903; “Os Sete Sstemas de Metafísica”) em EP 2, p. 194; também no MSS 309 e CP 5.77n, 93-11. 114-18, 1.314-16, 5.119, 111-13, 57-58; também em HL 189-203).

⁷ “Cada verdade singular da ciência deve-se à afinidade da alma humana ao universo, por mais imperfeita que essa afinidade seja” [*On Phenomenology* (1903; “Sobre Fenomenologia”) em EP 2, p. 152].

Para resumir, esta influência da ordem da *Razão*, como dizem os editores críticos do *The Essential Peirce, Volume 2*,

“Esta idéia da mente refletir ou espelhar o cosmos é um dos principais princípios da filosofia de Peirce. Ver, por exemplo, MS 900, “A Lógica da matemática”, onde Peirce diz: ‘Sob a Terceira cláusula temos, como dedução do princípio que o pensamento é o espelho do ser, a lei que o fim do ser e mais alta realidade é a impessoabilidade (‘impersonation’)⁸ viva da idéia que a evolução gera” [**Pearson’s Grammar of Science** (1901; “A Gramática da Ciência de Peirson”) em *EP 2, Nota 5*, p. 510].

A segunda grande influência de Emerson – ou daqueles que Peirce menciona na *epígrafe*, que buscaram (e encontraram) o que Emerson buscou (e encontrou) – está nesse *a priori* que, como vimos, é a mola propulsora de seu *Sinequismo* (evolucionismo) – o *Dinamismo* que anima (não só) o *Objeto* (tornando-o *Dinâmico*) -: o *Ágape*. Quase que nos é lícito afirmar, agora, que Emerson e Peirce realizaram uma jornada em direções opostas; enquanto **Emerson** (1803-82) começou como “místico da Natureza” (“Romântico”) e, no fim da vida se tornou – após os “fatos brutos” (*Segundidade*) de 1842, com a perda do filho, Waldo, e, depois, com a Guerra Civil (1861-65), mas “realista” – no sentido de se assegurar que a raiz da existência é o “**Self Aborigine**”, uma força poderosa que governa o mundo – que, para (o pessimista) **Schopenhauer** (1788-1860), “pai de **Freud** (1856-1939)”, era um “desejo cego” e “irrefreável”, mas que **Nietzsche** (1844-1900), “discípulo de Emerson”, soube ver com otimismo -: Peirce começou sua jornada como “realista” (lógico), mas no fim da vida foi se tornando mais “metafísico”, mais “poético”⁹ e, até um leitor de Swedenborg (após 1893) e estudioso do Budismo.¹⁰

⁸ Sobre a “impessoabilidade” e as *Upanishads*, Peirce diz, surpreendentemente, no ensaio *Immortality in the Light of Synechism* (1893; “A Imortalidade à Luz do Sinequisimo”): “Uma pessoa é capaz de uma consciência espiritual, que o constitui como uma das verdades eternas, que está encarnada no universo como um todo. Esta é uma idéia arquetípica que jamais falhará” (...) [e] “quando a consciência carnal se for, com a morte, nós, de uma vez por todas, perceberemos que o tempo todo fomos uma consciência espiritual viva [Self] que, enquanto vivos, confundimos com alguma coisa diferente [ego]” (*EP 2*, p. 3; nosso grifo).

⁹ Ouço você dizer: ‘Tudo isso não é *fato*; é poesia’. Bobagem! Poesia ruim e falsa, concedo; mas nada é mais verdadeiro do que a verdadeira poesia. E permitam-me dizer aos homens de ciência que os artistas são observadores mais refinados e exatos do que eles, exceto por aquelas minúcias pelas quais o homem da ciência procura. Ouço-os dizer: ‘Isso tem cheiro de concepção antropomórfica’. Respondo que toda a explicação científica de um fenômeno natural é uma hipótese de que há algo na natureza ao que a razão humana é análoga” [The Seven Systems of Metaphysics (1903; “Os Sete Sistemas de Metafísica”) em *EP 2*, p. 193; também no MSS 309 e CP 5.77n. 93-11, 114-18, 1.314-16, 5.119, 111-13, 57-58; também em HL 189-203; nossos grifos] & “[O] Universo como um argumento é necessariamente uma grande obra de arte, um grande poema -, pois cada argumento refinado é um poema e uma sifonia -, assim como cada

Mas, como “**Poder**” ou “**Amor**”, tanto um quanto outro, como vimos, estão enraizados no **Desejo** (o “Eros” do “Banquete” de Platão), na **Vontade** (de **Scotus**, **Fichte** e **Schelling**), no “id” de **Freud** e, portanto, o que têm em comum é um genuíno horror ao primado do “cogito” cartesiano. Saber-se **Vontade** envolve (1º) uma genuína desconfiança de que a Razão¹¹ possa dar conta do Real (ao invés de espelhá-lo e com ele aprender, como vimos acima) – cujos “limites”, devem a Kant; e, (2º) uma aptidão, como queria **Fichte**, para a **Ação**; daí o *pragmatismo* de ambos.

Para Emerson, “[A] verdadeira história que o mundo existe para realizar será a transformação do gênio em poder prático” [SWRWE, *Experience* (“Experiência”), p. 364; nosso grifo].¹² Mas os dois estão munidos daquele otimismo próprio das civilizações jovens e pioneiras: se Emerson acredita – eis sua “Ética de Auto-Melhoramento”, segundo Cavell – que a sociedade deve oferecer oportunidades para que os indivíduos possam se tornar – pelo cultivo da “Confiança no Si-Mesmo” [“*Self-aborigene*”; em *Self-Reliance* (1841; “Sobre a Confiança o Si-mesmo”)] – em pessoas de “caráter”, que, para ele, “é superior ao intelecto” – o pragmatismo e Peirce distingue-se pelo constante recurso à reflexão – daí tê-lo batizado de *Pragmaticismo* – para que a nossa *Conduta* possa se tornar “admirável”.

Por fim, ambos sabiam da existência de um *elemento caótico* no Universo; é o que Cavell cunhou de sua “Epistemologia de Estados de Espírito” (*Sentimento*). Peirce concedeu-lhe uma *Categoria* em sua *Fenomenologia (Primeiridade)*, mostrou que é desses elementos (*Qualia*) que a *Arte* é feita (*Estética*) e deu-lhe foro *Metafísico*, tanto na *Ontologia (Indeterminismo)* quanto na *Cosmologia* e na *Metafísica Religiosa* (as “Musas” do “Argumento Negligenciado”; 1908): é nesse ponto – que rompe o *continuum* temporal, no “instante”, que reside a *Liberdade*, a *Criatividade* e a *Abdução*.

poema verdadeiro é um argumento sólido. Mas compare-mo-lo com uma pintura -, com um quadro impressionista de uma paisagem à beira-mar” (Ibid, p. 194; nossos grifos).

¹⁰ Joseph Brent cita Peirce: “Minhas experi~encias dos últimos anos foram calcadas para me trazer Swedenborg de volta a casa com muita frequência” 9CSP para WJ, 13/12/1897, James, HU). Brent diz-nos que Peirce passou a estudar o Budismo (JB, p. 2610 e a vê-lo como sendo “superior à nossa religião” (JB, p. 314); naturalmente, devido à sua “impessoabilidade”.

¹¹ Quanto à genuína desconfiança dos limites da Razão, o ensaio de Emerson, *Circles* (1841; “Círculos”) é emblemático; é o que Stanley Cavell denominou de sua “Metafísica do Processo”. Peirce, no ensaio “Uma Conjectura ao Enigma” (1887-88), como vimos, pôs- em cheque até os axiomas geométricos.

¹² No mais extraordinário ensaio de Emerson, *Literary Ethics* (24/7/1838; “Ética Literária”), como vimos, Emerson diz: “Que ele [o *scholar*] primeiro aprenda sobre as coisas” (...) [pois] “o verdadeiro sucesso está no *fazer*” (nosso grifo).

Para nós foi um privilégio ter cotejado a obra destes dois expoentes da filosofia norte-americana, embora cientes de que, por seu caráter ***hipoicônico*** (CSP), “o perfeito enigma permanece” (RWE).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões & De Magistro*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ALMEDER, Robert. *Peirce on Meaning* (“Peirce sobre Significado”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

ANDERSON, Douglas R. *Creativity and the Philosophy of C. S. Peirce* (“Criatividade e a Filosofia de C. S. Peirce”). Dordrecht / Boston / Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

_____. *Emerson’s Schellingian Natures: Origins of and Possibilities for American Environmental Thought* (“As Naturezas Schellingianas de Emerson: Origens e Possibilidades para o Pensamento Ambientalista Norte-Americano”) em COGNITIO – Volume 8.1. São Paulo: EDUC, Junho 2007.

_____. *Philosophy Americana* (“Filosofia Norte-Americana”). New York: Fordham University Press, 2006.

ANDRADE, Rachel Gazolla de. *Considerações sobre a Palavra ‘Pragma’* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 1. São Paulo: EDUC & Palas Athena, 2000.

_____. *Uma Abordagem sobre Ser e Aparecer no Estoicismo Antigo* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 2. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2001.

APEL, Karl-Otto. *Charles S. Peirce – From Pragmatism to Pragmaticism* (“Charles S. Peirce – Do Pragmatismo ao Pragmaticismo”). Amherst (NY): Humanity Books, 1995.

_____. *C. S. Peirce and Post-Tarskian Truth* (“C. S. Peirce e a Verdade Pós-Tarskiana”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

_____. *Transcendental Semeiotic and Hypothetical Metaphysics of Evolution: A Peircean or Quasi-Peircean Answer to a Recurrent Problem of Post-Kantian Philosophy* (“Semiótica Transcendental e Metafísica da Evolução Hipotética: Uma Reposta Peirceana ou Quse-Peirceana a um Problema Recorrente da Filosofia Pós-Kantiana”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.

ARAÚJO, Inês Lacerda. *O Neopragmatismo de R. Rorty* em COGNITIO – Volume 7.1. São Paulo: EDUC, Junho 2006.

Aristóteles. *De Anima* (Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis). São Paulo: Editora 34, 2006.

AYDIN, Ciano. *Beyond Essentialism and Relativism: Nietzsche and Peirce on Reality* (“Além do Essencialismo e do Relativismo: Nietzsche e Peirce sobre a Realidade”) em COGNITIO – Volume 7.1. São Paulo: EDUC, Junho 2006.

AZIZE, Rafael Lopes. *A Falácia do Antiintencionalismo* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 2. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2001.

BAKER, Carlos. *Emerson Among the Eccentrics* (“Emerson entre os Excêntricos”). New York: Penguin Books, 1997.

BERGMAN, Mats. *Common Grounds and Shared Purposes: On Some Pragmatic Ingredients of Communication* (“Fundamentos Comuns e Propósitos Compartilhados: Sobre Alguns Ingredientes Pragmáticos da Comunicação”) em COGNITIO – Volume 8.1. São Paulo: EDUC, Junho 2007.

BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: UnB, 1982 [1976].

BLAKE, William. *The Complete Poetry and Prose of William Blake*. New York: Doubleday, 1988.

BLAU, Joseph L. *Men and Movements in American Philosophy* (“Homens e Movimentos na Filosofia Norte-Americana”). New York: Prentice Hall, Inc., 1953.

BLIKSTEIN, Izidoro. *Dialogismo e Intertextualidade nas Comunicações Administrativas* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 4.2. São Paulo: EDUC & ANGRA, Dezembro 2003.

BLOOM, Harold. *A Angústia da Influência – Uma Teoria da Poesia*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

_____. *Gênio – Os 100 Autores Mais Criativos da História da Literatura*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.

_____. *Onde Encontrar a Sabedoria?* Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

BOLER, John. *Peirce on the Medievals: Realism, Power, and Form* (“Peirce sobre os Medievais: Realismo, Poder e Forma”) em COGNITIO – Volume 6.1. São Paulo: EDUC, Julho 2005.

_____. *Peirce, Ockham and Scholastic Realism* (“Peirce, Ockham e o Realismo Escolástico”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983

BORRADORI, Giovanna. *A Filosofia Americana – Conversações* (Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre & Kuhn). São Paulo: UNESP, 2003.

BRENT, Joseph. *Charles Sanders Peirce: A Life* (“Charles Sanders Peirce: Uma Vida”). Bloomington: Indiana University Press, 1993.

BUCHHOLZ, Rogene A. *Cases versus Theory in Business Ethics: A Pragmatic Reconciliation* (“Casos versus Teoria na Ética dos Negócios: uma Reconciliação Pragmática”) em *COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 4.2*. São Paulo: EDUC & ANGRA, Dezembro 2003.

BUELL, Lawrence. *Emerson*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

_____. *The American Transcendentalists* (“Os Transcendentalistas Norte-americanos”) New York: The Modern Library, 2006.

CAIRNS, Huntington. *The Limits of Art. Volume 3. From Goethe to Joyce – Poetry and Prose Chosen by Ancient and Modern Critics* (“Os Limites da Arte. Volume 3. De Goethe a Joyce – Poesia e Prosa Escolhida por Críticos Antigos e Modernos”). Princeton: Princeton University Press, 1948.

CALCATERRA, Rosa M. *Psychology and Antipsychologism in Peirce* (“Psicologia e Anti-Psicologismo em Peirce”) em *Semiotics and the Philosophy in Charles Sanders Peirce* (Editado por Rossella Fabbrichesi & Susanna Marietti). Newcastle (Inglaterra): Cambridge Scholars Press, 2006.

CAMPOS, Daniel. *On Poetry and Authentic Philosophical Reflection: The American Philosophy of Octavio Paz* (“Sobre Poesia e Autêntica Reflexão Filosófica: A Filosofia Americana de Octavio Paz”) em *COGNITIO – Volume 8.2*. São Paulo: EDUC, Dezembro 2007.

CARLYLE, Thomas. *A Carlyle Reader* (“Uma Seleta de Carlyle;” Edited by G. B. Tennyson). CAMBRIDGE: Cambridge University Press, 1988.

_____. *The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Waldo Emerson, 1834-1872* (“A Correspondência de Thomas Carlyle e Ralph Waldo Emerson, 1834-1872”). Middlesex (England): Echo Library, 2007.

CAVELL, Stanley. *Emerson’s Transcendental Etudes* (“Estudos Transcendentais de Emerson;” editado por David Justin Hodge). Stanford: Stanford University Press, 2003.

CAVELL, Stanley. *Esta América Nova, Ainda Inabordável*. São Paulo: Editora 34, 1997.

CHUI, Chi-Chun. *Pragmatic Realism and Skepticism* (“Realismo Pragmático e Ceticismo?”) em *Pragmatic Naturalism & Realism* (“Naturalismo Pragmático & Naturalismo”; editado por John R. Shook). Amherst (NY): Prometheus Books, 2003.

COLAPIETRO, Vincent M. *Peirce’s Approach to the Self – A Semiotic Perspective on Human Subjectivity* (“A Abordagem ao Self de Peirce – Uma Perspectiva Semiótica da Subjetividade Humana”). Albany: State of New York Press, 1989.

_____. *Pragmatism and Psychoanalysis – C. S. Peirce as a Mediating Figure* (“C. S. Peirce como Figura Mediadora”) em *COGNITIO – Volume 7.2*. São Paulo: EDUC, Dezembro 2006.

_____. *Pragmatism Thick and Thin* (“Pragmatismo Rude e Delicado?”) em *Pragmatic Naturalism & Realism* (“Naturalismo Pragmático & Naturalismo”); editado por John R. Shook). Amherst (NY): Prometheus Books, 2003.

_____. *Reflective Acknowledgement and Praxial Identity: Kant and Peirce on the Reflexive Stance* (“Reconhecimento Reflexivo e Identidade Prática: Kant e Peirce sobre a Postura Reflexiva”) em *Semiotics and the Philosophy in Charles Sanders Peirce* (Editado por Rossella Fabbrichesi & Susanna Marietti). Newcastle (Inglaterra): Cambridge Scholars Press, 2006.

_____. *The Routes of Significance: Reflections on Peirce’s Theory of Interpretants* (“Os Caminhos do Significado: Reflexões sobre a Teoria dos Interpretantes de Peirce”) em *COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 5.1*. São Paulo: EDUC, Junho 2004.

COLERIDGE, Samuel Taylor. *Coleridge’s Poetry and Prose* (“A Poesia e a Prosa de Coleridge;” selecionada e editada por Nicholas Halmi, Paul Magnuson, e Raimonda Modiano). New York & London: W. W. Norton & Company, 2004.

DAUBEN, Joseph W. *Peirce and History of Science* (“Peirce e a História da Ciência”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.

DELANEY, Cornelius J. *Peirce on Science and Metaphysics: Overview of a Synoptic Vision* (“Peirce sobre Ciência e Metafísica: Revisão de uma Visão Sinóptica”) em *COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 3*. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2002.

_____. *Peirce on the Reliability of Science: A Response to Rescher* (“Peirce sobre a Confiabilidade da Ciência: Uma Resposta a Rescher”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.

DEROY, Ophelia. *Peirce and Ancient Scepticism* (“Peirce e o Ceticismo Antigo”) em *COGNITIO – Volume 6.2*. São Paulo: EDUC, Dezembro 2005.

_____. *The Relativist Threat: Pragmatism, Response-Dependence and Protagoreanism* (“A Ameaça Relativista: Pragmatismo, Resposta-Dependência e Protagorismo”) em *COGNITIO – Volume 8.1*. São Paulo: EDUC, Junho 2007.

DE TIENNE, André. *Information in Formation: A Peircean Approach* (“Informação em Formação: Uma Abordagem Peirceana”) em *COGNITIO – Volume 6.2*. São Paulo: EDUC, Dezembro 2005.

_____. *The 'Flowing Stream' that Carries Pragmatism: James, Peirce, and Royce* (“O ‘Córrego Fluente’ que Carrega o Pragmatismo: James, Peirce e Royce”) em COGNITIO – Volume 8.1. São Paulo: EDUC, Junho 2007.

DE WAAL, Cornelis. *On Pragmatism*. Indianapolis: Thompson/Wadsworth, 2005.

_____. *Science Beyond the Self: Remarks on Charles S. Peirce's Social Epistemology* (“Ciência Além do Ego: Observações sobre a Epistemologia Social de Charles S. Peirce”) em COGNITIO – Volume 7.1. São Paulo: EDUC, Junho 2006.

DEWEY, John. *Emerson – The Philosopher of Democracy* (“Emerson – O Filósofo da Democracia;” 1903) in *The Essential John Dewey: Pragmatism, Education, Democracy* (“O Essencial de John Dewey: Pragmatismo, Educação, Democracia”). Bloomington: Indiana University Press, 1998.

DILTHEY, Wilhelm. *Poetry and Experience* (“Poesia e Experiência”). Rudolf A. Makkreel & Fritjof Rodi, Editores). Princeton: Princeton University Press, 1985.

DIPERT, Randall R. *The Varieties of Realism Worth Wanting* (“As Variedades do Realismo Que Vale a Pensa Querer”) em *Pragmatic Naturalism & Realism* (“Naturalismo Pragmático & Naturalismo”; editado por John R. Shook). Amherst (NY): Prometheus Books, 2003.

_____. *Peirce's Underestimated Place in the History of Logic: a Response to Quine* (“O Lugar Subestimado de Peirce na História da Lógica: uma Resposta a Quine”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.

DOUGHERTY, Charles J. *Peirce's Phenomenological Defense of Deduction* (“A Defesa de Peirce da Dedução Fenomenológica”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

DUMONT, Jean-Paul. *Elementos de História da Filosofia Antiga*. Brasília: UnB, 2004.

ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães*. Volume 1. Petrópolis: Vozes, 2006.

ECO, Umberto. *Unlimited Semeiosis and Drift: Pragmaticism vs. "Pragmatism"* (“Semiose Ilimitada e Deriva: Pragmaticismo vs. ‘Pragmatismo’”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.

EISELE, Carolyn. *Charles S. Peirce, Mathematician* (“Charles S. Peirce, Matemático”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.

_____. *Historical Perspectives on Peirce's Logic of Science. A History of Science* (“Perspectivas Históricas sobre a Lógica da Ciência de Peirce. Uma História da Ciência”). Berlin, New York, Amsterdam: Mouton, 1985.

EMERSON, Ralph Waldo. *The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson* (“Uma seleção de Escritos de Ralph Waldo Emerson;” selecionadas por Atkinson Brooks). New York: The Modern Library, 1968.

_____. *The Complete Works* (“As Obras Completas”). RWE.org.

ENGEL, Pascal. *Belief as a Disposition to Act: Variations on a Pragmatic Theme* (“A Crença como uma Disposição a Agir: Variações sobre um Tema Pragmático”) em COGNITIO – Volume 6.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2005.

_____. *Is There a Geography of Thought?* (“Há uma Geografia do Pensamento?”) em COGNITIO – Volume 8.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2007.

FABBRICHESI, Rossella. *Peirce and Plato* (“Peirce e Platão”) em *Semiotics and the Philosophy in Charles Sanders Peirce* (Editado por Rossella Fabbrichesi & Susanna Marietti). Newcastle (Inglaterra): Cambridge Scholars Press, 2006.

FABBRINI, Ricardo Nascimento. *O Pragmatismo e a Estetização da Vida* em COGNITIO – Volume 7.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2006.

FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis: Vozes, 2005.

FICHTE. *Sobre o conceito da Doutrina-da-Ciência ou da assim chamada filosofia* (1794), *A Doutrina-da-Ciência de 1794*, *O Princípio da Doutrina-da-Ciência* (1800), *Comunicado claro como o sol ao grande público onde se mostra em que consiste propriamente a novíssima filosofia* (1801), *A Doutrina-da-Ciência e o saber absoluto* (1801) & *Introdução à Teoria do Estado* (1813). São Paulo: Abril Cultural, 1984.

FISCH, Max H. *The Range of Peirce's Relevance* (“O Alcance da Relevância de Peirce”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

FOX, Matthew. *Breakthrough. Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation* (“Novo Paradigma. A Espiritualidade Criacionista de Mestre Eckhart em Nova Tradução”). Garden City (NY): Image Books, 1980.

FREEMAN, Eugene. *The Relevance of Charles Peirce* (“A Relevância de Charles Peirce”). La Salle (Illinois): Monist Library of Philosophy, 1983.

_____. *C. S. Peirce and Objectivity in Philosophy* (“C. S. Peirce e a Objetividade na Filosofia”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

FUHRMANN, André. *A Verdade de Acordo com James* em COGNITIO – Volume 5.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2004.

GALE, Richard M. *The Philosophy of William James – An Introduction* (“A Filosofia de William James – Uma Apresentação”). Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

GAVIN, William J. *Peirce and “The Will to Believe”* [“Peirce e ‘A Vontade de Crer’ (de William James)”] em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

GIL, Fernando. *Recepção da Crítica da Razão Pura – Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1992.

GONZALEZ, Maria Eunice Quilici & MORAIS, Sônia Ribeiro. *Contribuições do Pragmatismo para a Compreensão do Conceito de Informação Ecológica* em COGNITIO – Volume 8.1. São Paulo: EDUC, Junho 2007.

GONZALEZ, Maria Eunice Quilici & HASELAGER, Willem (Pim) Ferdinand Gerardus. *Raciocínio Abduutivo, Criatividade e Auto-organização* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 3. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2002.

GOODMAN, Russell B. (Editor) *Pragmatism – A Contemporary Reader* (“Pragmatismo – Um Compêndio Contemporâneo”). London & New York: Routledge, 1995.

_____. *American Philosophy and the Romantic Tradition* (“A Filosofia Norte-Americana e a Tradição Romântica”). Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. *Article for the Stanford Encyclopedia of Philosophy* (“Artigo para a Enciclopédia Stanford de Filosofia;” artigo para a Enciclopédia Stanford de Filosofia). Internet, 2006.

_____. *Contending with Stanley Cavell* (“Debatendo com Stanley Cavell”). Oxford: Oxford University Press, 2005.

_____. *East-West Philosophy in Nineteenth-Century America: Emerson and Hinduism*. (“Filosofia Oriental-Occidental nos EUA no Século XIX: Emerson e o Hinduísmo”) em *Journal of the History of Ideas*, Vol. 51, No. 4 (Oct. - Dec., 1990), pp. 625-645. doi: 10.2307/2709649.

_____. *Two Genealogies of Action in Pragmatism* (“Duas Genealogias da Ação no Pragmatismo”) em COGNITIO – Volume 8.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2007.

GRUENDER, David. *Pragmatism, Science, and Metaphysics* (“Pragmatismo, Ciência e Metafísica”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

GRUN, Bernard. *The Timetables of History – A Horizontal Linkage of People and Events* de (“Os Esquemas da História – Uma Relação de Pessoas e Eventos”. New York: A Touchstone Book, 1991.

GUÉROULT, Martial. “*La Méthode en Histoire de la Philosophie*” em *Philosophiques*, vol. 1, n. 1. São Paulo: Editora Abril, 1974, p. 07-19.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Emergence: A Response to João Mattar* (“Emergência: uma Resposta a João Mattar”) em *COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 4.2*. São Paulo: EDUC & ANGRA, Dezembro 2003.

GUTIERRE, Jézio Hernani Bomfim. *O Historicismo de Rorty: Um Perigo para a Civilização Ocidental?* em *COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 1*. São Paulo: EDUC & Palas Athena, 2000.

HAACK, Susan. *Filosofias das Lógicas*. São Paulo: UNESP, 1998 [1978].

_____. *The Nature and Modes of Time* (“A Natureza e os Modos do Tempo”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

HAAPARANTA, Leila. *On Peirce’s Methodology of Logic and Philosophy* (“Sobre a Metodologia da Lógica e Filosofia de Peirce”) em *COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 3*. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Peirce and Communication* (“Peirce e Comunicação”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.

HADOT, Pierre. *O Véu de Ísis – Ensaio sobre a História da Idéia de Natureza*. São Paulo: Loyola, 2006.

HALEY, Michael Cabot. *The Semeiosos of Poetic Metaphor* (“A Semiose da Metáfora Poética”). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 19.

HANSEN, Karen. *Pragmatism and the Secret Self* (“O Pragmatismo e o Self Secreto”) em *COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 2*. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2001.

HARE, Peter. *Problems and Prospects in the Ethics of Belief* (“Problemas e Perspectivas na Ética da Crença”) em *Pragmatic Naturalism & Realism* (“Naturalismo Pragmático & Naturalismo”; editado por John R. Shook). Amherst (NY): Prometheus Books, 2003.

HARRIS, James F. & HOOVER, Kevin. *Abduction and the New Riddle of Induction* (“Abdução e o Novo Enigma da Indução”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

HARTMANN, Nikolai. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d.

HARTSHORNE, Charles. *A Revision of Peirce’s Categories* (“Uma Revisão das Categorias de Peirce”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

_____. *Peirce and Religion: Between Two Forms of Religious Belief* (“Peirce e a Religião: Entre Duas Formas de Crença Religiosa”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.

HAUSMAN, Carl R. *Charles S. Peirce’s Evolutionary Philosophy* (“A Filosofia Evolucionária de Chales S. Peirce”). Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1993.

_____. *Peirce’s Semeiotic Applied to Perception – The Role of Dynamic Objects and Percepts in Perceptual Intepretation* (“A Semiótica Aplicada à Percepção – O Papel dos Objetos Dinâmicos e Perceptos na Interpretação”) em COGNITIO – Volume 7.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2006.

HEGEL. *Cursos de Estética* (4 volumes). São Paulo: EDUSP, 2000-2004.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes & Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007 [1992; 2002].

HELM, Bertrand P. *The Nature and Modes of Time* (“A Natureza e os Modos do Tempo”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

HERÁCLITO. *Fragments Contextualizados* (Tradução, Apresentação e Comentários de Alexandre Costa). Rio de Janeiro: Difel, 2002.

HICKMAN, Larry A. *Some Strange Things they Say about Pragmatism: Robert Brandom on Pragmatiss’ Semantic ‘Mistake’* (“Algumas Coisas Estranhas que Dizem sobre o Pragmatismo: Robert Brandom sobre o ‘Erro’ Semântico dos Pragmatistas em COGNITIO – Volume 8.1. São Paulo: EDUC, Junho 2007.

HILPINEN, Risto. *On a Pragmatic Theory of Meaning and Knowledge* (“Sobre uma Teoria do Significado e Conhecimento”) em COGNITIO – Volume 5.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2004.

_____. *On C. S. Peirce's Theory of Proposition: Peirce as a Precursor of Game-Theoretical Semantics* ("Sobre a Teoria da Proposição de C. S. Peirce: Peirce como Precursor da Semântica Lúdico-Teórica") em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

_____. *Peirce on Language and Reference* ("Peirce Uma Resposta a Habermas") em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.

HINTIKKA, Jaakko. *C. S. Peirce's 'First Real Discovery' and Its Contemporary Relevance* ("A 'Primeira Verdadeira Descoberta' de C. S. Peirce e sua Relevância Contemporânea") em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

HOOKWAY, Christopher. *Metaphysics, Science, and Self-Control: A Response to Apel* ("Metafísica, Ciência e Autocontrole: Uma Resposta a Apel") em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

_____. *Peirce*. London & New York: Routledge, 1985/92.

_____. *The Pragmatic Maxim and the Proof of Pragmatism* ("A Máxima Pragmática e a Prova do Pragmatismo") em COGNITIO – Volume 6.1. São Paulo: EDUC, Julho 2005.

HORN, Friedmann. *Schelling and Swedenborg – Mysticism and German Idealism* ("Schelling e Swedenborg – Misticismo e o Idealismo Alemão"). West Chester (Pensilvânia, EUA): Fundação Swedenborg, 1997.

HOUSER, Nathan. *Peirce's Contrite Fallibilism* ("O Falibilismo Arrependido de Peirce") em *Semiotics and the Philosophy in Charles Sanders Peirce* (Editado por Rossella Fabbrichesi & Susanna Marietti). Newcastle (Inglaterra): Cambridge Scholars Press, 2006.

_____. *Pragmatism and the Loss of Innocence* ("Pragmatismo e a Perda da Inocência") em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 4.2. São Paulo: EDUC & ANGRA, Dezembro 2003.

HUME. *Investigação sobre o Entendimento Humano & Ensaios Morais, Políticos e Literários*. (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1984.

IBRI, Ivo Assad. *O Amor Criativo como Princípio Heurístico na Filosofia de Peirce*. Revista COGNITIO. Volume 6.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2005.

_____. *As Conseqüências de Conseqüências Práticas no Pragmatismo de Peirce*. Revista COGNITIO. Número I. São Paulo: Palas Athena, 2001.

_____. *The Heuristic Exclusivity of Abduction in Peirce's Philosophy* (“A Exclusividade Heurística da Abdução na Filosofia de Peirce”) em *Semiotics and the Philosophy in Charles Sanders Peirce* (Editado por Rossella Fabbrichesi & Susanna Marietti). Newcastle (Inglaterra): Cambridge Scholars Press, 2006.

_____. *Kósmos Nōétós – A arquitetura metafísica de Charles Sanders Peirce*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

_____. *Pragmatismo e a Possibilidade da Metafísica*. Revista COGNITIO. Volume 4.1. São Paulo: EDUC & Angra, Junho 2003.

_____. *Pragmatismo e Realismo: a Semiótica como Transgressão da Linguagem* em COGNITIO – Volume 7.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2006.

_____. *Reflections on the Poetic Ground in Peirce's Philosophy* (“Reflexões sobre o Fundamento Poético na Filosofia de Peirce”). Trabalho apresentado em congressos no exterior em 2007.

_____. *Semiótica e Pragmatismo: Interfaces Teóricas* em COGNITIO – Volume 5.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2004.

_____. *Ser e Aparecer na Filosofia de Peirce: O Estatuto da Fenomenologia* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 2. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2001.

_____. *Sobre a Identidade Ideal-Real na Filosofia de Charles Sanders Peirce*. Revista COGNITIO. Volume 5. Número 2. São Paulo: EDUC, Dez. 2004.

_____. *A Vital Importância da Primeiridade na Filosofia de Peirce* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 3. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2002.

JACOBSON, David. *Emerson's Pragmatic Vision* (“A Visão Pragmática de Emerson”). University Park: The Pennsylvania University Press, 1993.

JAMES, William. *Palestra pelo Centenário de Emerson* (25 maio 1903) em *Writings 1902-1910*. New York: Library of America, 1998.

_____. *Pragmatismo, O Significado da Verdade, Princípios de Psicologia, Ensaios em Empirismo Radical*. São Paulo: Victor Civita, 1985.

_____. *Selected Writings* (“Uma Seleta de Escritos”). Rutland, Vermont & London: Everyman, 1995.

_____. *The Varieties of Religious Experience* (“As Variedades da Experiência Religiosa”). Nova Iorque: The Modern Library, 1902.

KAELIN, E. F. *Reflections on Peirce's Aesthetics* (“Refleções sobre a Estética de Peirce”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

KANT, Immanuel. *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *The Critique of Pure Reason; The Critique of Practical Reason and Other Ethical Treatises & The Critique of Judgement* (“Crítica da Razão Pura;” “Crítica da Razão Prática,” outros “Tratados Éticos” e “Crítica do Juízo”). Great Books of the Western World, volume 42. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1977.

KENT, Beverly. *Charles S. Peirce: Logic and the Classification of the Sciences* (“C. S. Peirce: Lógica e a Classificação das Ciências”). Kingston & Montreal: McGill-Queen's University Press, 1987.

KETNER, Kenneth Laine. *His Glassy Essence* (“Sua Essência Vítreá”). Nashville: Vanderbilt University Press, 1998.

_____. (Editor). *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (“Peirce e o Pensamento Contemporâneo – Investigações Filosóficas”). New York: Fordham University Press, 1995.

KLOESEL, Christian J. W. *Bibliography of Charles Peirce, 1976 through 1981*. (“Bibliografia de Charles Peirce, de 1976 a 1981”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

LAMBERTH, David C. *Pragmatism and Naturalism: A Inevitable Conjunction* (“Pragmatismo e Naturalismo: Uma Conjunção Inevitável”) em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 2. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2001.

LAOZI. *Tao Te King*. Changsha (Hunan, China): Hunan People's Publishing House, 1999.

LEO, Rossella Fabbrichesi. *Peirce and Wittgenstein on Common Sense* (“Peirce e Wittgenstein sobre Senso Comum”) em COGNITIO – Volume 5.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2004.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Pragmatismo e Humanismo: Bergson, leitor de William James* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 2. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2001.

LEVI, Isaac. *Induction According to Peirce* (“A Indução de Acordo com Peirce”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.

LIVET, Pierre. *The Role of Revision in Dewey's Inquiry and Ethics* (“O Papel da Revisão na Investigação e Ética de Dewey”) em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 3. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2002.

LOLAS, Ricardo A. Espinoza. *Acerca de los 'Orígenes y Límites' Del Lenguaje: El Mito de Babel y El Poema de Parménides* (“Acerca das ‘Origens e Limites’ da Linguagem: O Mito de Babel e o Poema de Parmênides”) em COGNITIO – Volume 7.1. São Paulo: EDUC, Junho 2006.

LORIERI, Marcos Antônio. *Aspectos do Instrumentalismo Pragmatista na Teoria do Conhecimento de John Dewey* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 1. São Paulo: EDUC & Palas Athena, 2000.

LOVEJOY, Arthur O. *A Grande Cadeia do Ser* (Tradução de Aldo Fernando Barbieri). São Paulo: Editora Palíndromo, 2005.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do Trágico – De Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

MADDALENA, Giovanni. *Peirce, Proper Names, and Nicknames* (“Peirce, Nomes Próprios e Apelidos”) em *Semiotics and the Philosophy in Charles Sanders Peirce* (Editado por Rossella Fabbrichesi & Susanna Marietti). Newcastle (Inglaterra): Cambridge Scholars Press, 2006.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. *Origens do Pragmatismo: O ‘Antifundacionalismo’ de C. S. Peirce e a sua Defesa da Filosofia Crítica do Senso Comum* em COGNITIO – Volume 7.1. São Paulo: EDUC, Junho 2006.

_____. *O Realismo depois da Reviravolta Lingüístico-Pragmático* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 4.2. São Paulo: EDUC & ANGRA, Dezembro 2003.

MANICAS, Peter T. *Naturalism and Subjectivism: Philosophy for the Future?* (“Naturalismo e Subjetivismo: Filosofia para o Futuro?”) em *Pragmatic Naturalism & Realism* (“Naturalismo Pragmático & Naturalismo”; editado por John R. Shook). Amherst (NY): Prometheus Books, 2003.

MARANHÃO, Juliano S. A. *A Herança de Wittgenstein na Filosofia da Ação de von Wright* em COGNITIO – Volume 7.1. São Paulo: EDUC, Junho 2006.

_____. *Von Wright e o Silogismo Prático como Método de Compreensão da Linguagem* em COGNITIO – Volume 7.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2006.

MARGOLIS, Joseph. *The Benign Antinomy of a Constructive Realism* (“A Benigna Antinomia de um Realismo Construtivo”) em *Pragmatic Naturalism & Realism* (“Naturalismo Pragmático & Naturalismo”; editado por John R. Shook). Amherst (NY): Prometheus Books, 2003.

MARIETTI, Susanna. *Mathematical Individuality in Charles Sanders Peirce* (“A Individualidade Matemática em Charles Sanders Peirce”) em COGNITIO – Volume 6.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2005.

_____. *Semiotics and Deduction: Perceptual Representation of Mathematical Processes* (“Semiótica e Dedução: Representações Perceptuais de Processos Matemáticos”) em *Semiotics and the Philosophy in Charles Sanders Peirce* (Editado por Rossella Fabbrihesi & Susanna Marietti). Newcastle (Inglaterra): Cambridge Scholars Press, 2006.

MARTON, Scarlett. *A Filosofia de Nietzsche: Um Pragmatismo Avant La Lettre* em COGNITIO – Volume 7.1. São Paulo: EDUC, Junho 2006.

MATTAR NETO, João Augusto. *Ciência (Não Tão) Nova* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 4.1. São Paulo: EDUC & ANGRA, Junho 2003.

_____. *Teorias Literárias Pragmatistas: A Função do Autor* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 1. São Paulo: EDUC & Palas Athena, 2000.

McGINN, Bernard. *The Mystical Thought of Meister Eckhart – The Man From Whom God Hid Nothing* (“O Pensamento Místico de Mestre Eckhart – O Homem de Quem Deus Nada Escondeu”). New York: A Herder and Herder Book. The Crossroads Publishing Company, 2001.

MENAND, Louis. *The Metaphysical Club* (“O Clube Metafísico”). New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2001. (Prêmio Pulitzer).

MEYERS, Robert G. *Immediacy, Knowledge, and Naturalism* (“Imediaticidade, Conhecimento, e Naturalismo”) em *Pragmatic Naturalism & Realism* (“Naturalismo Pragmático & Naturalismo”; editado por John R. Shook). Amherst (NY): Prometheus Books, 2003.

MIGOTTI, Mark. *The Key to Peirce’s View of the Role of Belief in Scientific Inquiry* (“A Chave para a Visão de Peirce do Papel da Crença na Investigação Científica”) em COGNITIO – Volume 6.1. São Paulo: EDUC, Julho 2005.

MISAK, Cheryl. *C. S. Peirce on Vital Matters* (“C. S. Peirce sobre Questões Vitais”) em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 3. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2002.

MOORE, Matthew E. *On Peirce’s Discovery of Cantor’s Theorem* (“Sobre a Descoberta de Peirce do Teorema de Cantor”) em COGNITIO – Volume 8.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2007.

MURPHEY, Murray G. *A Pragmatic Realism* (“Um Realismo Pragmático”) em *Pragmatic Naturalism & Realism* (“Naturalismo Pragmático & Naturalismo”; editado por John R. Shook). Amherst (NY): Prometheus Books, 2003.

_____. *The Development of Peirce’s Philosophy*. (“O Desenvolvimento da Filosofia de Peirce”). Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1993.

NADIN, Mihai. *The Logic of Vagueness and the Category of Synechism* (“A Lógica da Vagueza e a Categoria do Sinequismo”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

NAGL, Ludwig. *Beyond Absolute Pragmatism: The Concept of Community in Josiah Royce’s Mature Philosophy* (“Para Além do Pragmatismo Absoluto: o Conceito de Comunidade na Filosofia Madura de Josiah Royce”) em COGNITIO – Volume 5.1. São Paulo: EDUC, Junho 2004.

NASCIMENTO, Carlos Arthur do. *Avicena, Tomás de Aquino e Duns Scot* em COGNITIO – Volume 6.1. São Paulo: EDUC, Julho 2005.

NEVILLE, Robert C. *The Contributions of C. S. Peirce to Contemporary Philosophy of Religion* (“As Contribuições de C. S. Peirce à Contemporânea Filosofia da Religião”) em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 2. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2001.

NÖTH, Winfred. *Panorama da Semiótica – De Platão a Peirce*. São Paulo: Annablume, 2003 [1995].

_____. *Representations of Imaginary, Nonexistent, or Nonfigurative Objects* (“Representações de Objetos Imaginários, Não-existentes ou Não-figurativos”) em COGNITIO – Volume 7.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2006.

NÖTH, Winfred. *A Semiótica no Século XX*. São Paulo: Annablume, 1999 [1996].

NOVALIS. *Pólen*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

OEHLER, Klaus. *A Response to Habermas* (“Uma Resposta a Habermas”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.

OTTE, Michael. *The Analytic/Synthetic Distinction and Peirce’s Concept of Mathematics* (“a Distinção Analítica/Sintética e o Conceito Peirceano da Matemática”) em *Semiotics and the Philosophy in Charles Sanders Peirce* (Editado por Rossella Fabbrihesi & Susanna Marietti). Newcastle (Inglaterra): Cambridge Scholars Press, 2006.

PAES, José Paulo. *Pensamentos sobre a Arte de Viver*. São Paulo: Cultrix, 1995.

PARKER, Kelly. *Reconstructing the Normative Sciences* (“Reconstruindo as Ciências Normativas”) em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 4.1. São Paulo: EDUC & ANGRA, Junho 2003.

PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

_____. *The Essential Peirce – Selected Philosophical Writings. Volume 1 (1867-1893)* [“O Essencial de Peirce – Seleção de Escritos Filosóficos. Volume 1 (1867-1893)”]. Editado por Nathan Houser e Christian Kloesel. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

_____. *The Essential Peirce – Selected Philosophical Writings. Volume 2 (1893-1913)* [“O Essencial de Peirce – Seleção de Escritos Filosóficos. Volume 2 (1893-1913)”]. Editado pela Peirce Edition Project. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

PESSOA, Fernando. *Obra poética* (volume único). Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1986.

PICH, Roberto Hofmeister. *Scotus e Peirce sobre Realidade e Possibilidade* em COGNITIO – Volume 6.1. São Paulo: EDUC, Julho 2005.

PIHLSTRÖM, Sami. *Bradom on Pragmatism* (“Bradom sobre Pragmatismo”) em COGNITIO – Volume 8.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2007.

_____. *Pragmatic Realism and Ethics: A Transcendental Mediation on the Possibility of an Ethical Argument for Moral Realism* (“Realismo Pragmático e Ética: Uma Meditação Transcendental sobre a Possibilidade de um Argumento Ético para o Realismo Moral”) em *Pragmatic Naturalism & Realism* (“Naturalismo Pragmático & Naturalismo”; editado por John R. Shook). Amherst (NY): Prometheus Books, 2003.

PINTO, Paulo R. Margutti. *Richard Rorty E Machado de Assis: Duas Maneiras Diferentes de Poder com o Ironismo* em COGNITIO – Volume 8.1. São Paulo: EDUC, Junho 2007.

PLASTINO, Caetano Ernesto. *A Verdade como Limite Ideal* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 1. São Paulo: EDUC & Palas Athena, 2000.

_____. *Realismo Metafísico e Relatividade Conceitual* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 1. São Paulo: EDUC & Palas Athena, 2000.

PLATO. *The Dialogues of Plato* (“Os Diálogos de Platão;” traduzidos por Benjamin Jowett) & *The Seventh Letter* (“A Sétima Carta”). (Great Books of the Western World, Volume 7). Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1977.

PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. São Paulo: Polar, 2002.

POIRIER, Richard. *The Renewal of Literature – Emersonian Reflections* (“A renovação da literatura – reflexões emersonianas”). London & Boston: Faber & Faber, 1987.

POPPER, Karl. *Freeman on Peirce’s Anticipations of Popper* (“Freeman sobre as Antecipações de Popper por parte de Peirce”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

PORTE, Joel & MORRIS, Sandra (Editors). *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson* (“O Companheiro da Cambridge para Emerson”). New York: Cambridge University Press, 1999.

POTTER, Vincent G. *A Response to Hartshorne* (“Uma Resposta a Hartshorne”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.

_____. *Peirce’s Philosophical Perspectives* (“As Perspectivas Filosóficas de Peirce”). New York: Fordham University Press, 1996.

PUENTE, Fernando Rey & VIEIRA, Leonardo Alves (organizadores). *As Filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

PUTNAM, Hilary. *Peirce’s Continuum* (“O Contínuo de Peirce”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.

PYCIOR, Helena M. *Peirce at the Intersection of Mathematics and Philosophy: A Response to Eisele* (“Peirce na Interseção da Matemática e da Filosofia: Uma Resposta a Eisele”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.

QUEIROZ, João. *Semiose Segundo C. S. Peirce*. São Paulo: EDUC & FAPESP, 2004.

QUEIROZ, João & FARIAS, Priscila. *Diagramas Interativos para as Classificações dos Signos de Charles S. Peirce* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 4.2. São Paulo: EDUC & ANGRA, Dezembro 2003.

QUEIROZ, João & MORAES, Lafayette de. *Grafos Existenciais de C. S. Peirce: uma Introdução ao Sistema Alfa* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 2. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2001.

_____. *Introdução ao Sistema Beta dos Grafos Existenciais de C. S. Peirce* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 5.1. São Paulo: EDUC, Junho 2004.

QUEIROZ, João & EL-HANI, Charbel Niño. *Sobre a Noção Peirceana de Informação: Observações sobre o Artigo ‘Informação em Formação’ de De Tienne* em COGNITIO – Volume 8.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2007.

QUINE, W. V. *Peirce’s Logic* (“A Lógica de Peirce”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.

READ, Herbert. *The True Voice of Feeling – Studies in English Romantic Poetry* (“A Verdadeira Voz do Sentimento – Estudos sobre Poesia Romântica Inglesa”). London: Faber & Faber, 1953.

RESCHER, Nicholas. *Peirce on the Validation of Science* (“Peirce sobre a Validação da Ciência”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.

RICHARDSON JR., Robert. *Emerson – The Mind on Fire* (“Emerson – A Mente Incandescente”). National Book Critics Award Finalist, 1995. New York Times Book Review Notable Book of 1995). Berkeley: University of California Press, 1995.

ROSENTHAL, Sandra B. *Classical American Pragmatism: a Systematic Overview* (“Pragmatismo Clássico Norte-Americano: uma Revisão Sistemática”) em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 3. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2002.

_____. *Meaning as Habit: Some Systematic Implications of Peirce’s Pragmatism* (“O Significado como Hábito: Algumas Implicações do Pragmatismo de Peirce”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

_____. *Pragmatic Metaphysics: a Pathway for the Future* (“Metafísica Pragmática: um Caminho para o Futuro”) em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 4.1. São Paulo: EDUC & ANGRA, Junho 2003.

_____. *The Pragmatic Reconstruction of Realism* (“A Reconstrução Pragmática do Realismo”) em *Pragmatic Naturalism & Realism* (“Naturalismo Pragmático & Naturalismo”; editado por John R. Shook). Amherst (NY): Prometheus Books, 2003.

RYAN, Frank X. *Scholastic Realism as Contextual Pragmatism* (“Realismo Escolástico como Pragmatismo Contextual”) em *Pragmatic Naturalism & Realism* (“Naturalismo Pragmático & Naturalismo”; editado por John R. Shook). Amherst (NY): Prometheus Books, 2003.

RYDER, John. *Reconciling Pragmatism and Naturalism* (“Reconciliando o Pragmatismo e o Naturalismo”) em *Pragmatic Naturalism & Realism* (“Naturalismo Pragmático & Naturalismo”; editado por John R. Shook). Amherst (NY): Prometheus Books, 2003.

SANTAELLA, Lucia. *A Assinatura das Coisas – Peirce e a Literatura*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

_____. *Chaves do Pragmatismo Peirceano nas Ciências Normativas* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 1. São Paulo: EDUC & Palas Athena, 2000.

_____. *Os Conceitos Anticartesianos do Self em Peirce e Bakhtin* em COGNITIO – Volume 7.1. São Paulo: EDUC, Junho 2006.

_____. *Estética – de Platão a Peirce*. São Paulo: Experimento, 2000.

_____. *Matrizes da Linguagem e Pensamento – Sonora, Visual e Verbal*. São Paulo: FAPESP & Iluminuras, 2001.

_____. *O Método Anticartesiano de C. S. Peirce*. São Paulo: FAPESP & UNESP, 2004.

_____. *O Papel da Mudança de Hábito no Pragmatismo Evolucionista de Peirce* em COGNITIO – Volume 5.1. São Paulo: EDUC, Junho 2004.

_____. *Os Significados Pragmáticos da Mente e o Sinequismo em Peirce* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 3. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2002.

_____. *Sinequismo e Onipresença da Semiose*. em COGNITIO – Volume 8.1. São Paulo: EDUC, Junho 2007.

_____. *A Teoria Geral dos Signos*. São Paulo: Ática, 1995.

SAVAN, David. *Peirce and Idealism* (“Peirce e o Idealismo”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.

SKAGGS, Steven. *A Transactional Model of Peircean Semiotic* (“Um Modelo Transacional de Semiótica Peirceana”) em COGNITIO – Volume 7.1. São Paulo: EDUC, Junho 2006.

SCHAEFFER, Renato F. *Pragmatismo e Percepção Sensorial: É a Teoria de Peirce, Dewey, Mead Idêntica á de Aristóteles?* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 1. São Paulo: EDUC & Palas Athena, 2000.

SCHELLING. *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo* (1795); *O ‘Programa Sistemático’* (1796); *Exposição da Idéia Universal da Filosofia em Geral e da Filosofia da Natureza como Parte Integrante da Primeira* (1803); *A Divina Comédia e a Filosofia* (1803); *Bruno ou do Princípio Divino e Natural das Coisas* (1802) & *História da Filosofia Moderna: Hegel* (1827). São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Filosofia da Arte*. São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. *Idéias para uma Filosofia da Natureza*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2001.

_____. *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. *System of Transcendental Idealism*, 1800 (Sistema de Idealismo Transcendental). (Traduzido por Peter Heath). Charlottesville: University Press of Virginia, 1978.

- SCHILLER. *A Educação Estética do Homem*. (Tradução Robert Schwartz & Márcio Suzuki). São Paulo: Iluminuras, 2002.
- SCHILLER, Ferdinand. *Riddles of The Sphinx: A Study in the Philosophy of Humanism* (“Enigmas da Esfinge>: Um Estudo na Filosofia do Humanismo”). London: MacMillan, 1912.
- SCHNEIDER, Herbert W. *A History of American Philosophy* (“Uma história da filosofia norte-americana”). New York: Columbia University Press, 1947.
- SCHOPENHAUER. *O Mundo como Vontade e como Representação*. (Tradução, Apresentação, Notas e Índices de Jair Barboza). São Paulo: UNESP, 2005.
- SCHUBACK, Márcia de Sá Cavalcante. *O Começo de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- SCHULTE-SASSE, Jochen (General Editor). *Theory as Practice – A Critical Anthology of Early German Romantic Writings* (“Teoria como Prática – Uma Antologia dos Primeiros Escritos Românticos Alemães”). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- SEBEOK, Thomas A. *Indexicality* (“Indexicalidade”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.
- SENUCHUK, Dennis M. *Inquiry and Experience in the Pragmatic Tradition* (“Investigação e Experiência na Tradição Pragmática”) em *COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 2*. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2001.
- SFENDONI-MENTZOU, Demetra. *A Response to Savan* (“Uma Resposta a Savan”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.
- SHAPIRO, Michael. *History as Theory: One Linguist’s View* (“A História como Teoria: A Visão de um Linguísta”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.
- SHERIFF, John K. *Charles Peirce’s Guess at the Riddle – Grounds for Human Significance* (“Uma conjectura ao enigma de Peirce – fundamentos para um significado humano;” com prefácio de Nathan Houser). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- SHOOK, John R. *A Pragmatic Realistic Philosophy of Science* (“Uma Filosofia da Ciência Pragmática Realista”) em *Pragmatic Naturalism & Realism* (“Naturalismo Pragmático & Naturalismo”; editado por John R. Shook). Amherst (NY): Prometheus Books, 2003.
- _____. *Os Pioneiros do Pragmatismo Americano*. Rio de Janeiro: DP & A, 2002.

_____. (Editor). *Pragmatic Naturalism & Realism* (“Naturalismo Pragmático & Naturalismo”). Amherst (NY): Prometheus Books, 2003.

SHORT, T. L. *Fallibilism is Omega-Inconsistent* (“O Falibilismo é Ômega-Inconsistente”) em COGNITIO – Volume 7.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2006.

_____. *Peirce and the Incommensurability of Theories* (“Peirce e a Incomensurabilidade das Teorias”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

SILVEIRA, Lauro Frederico Barbosa da. *Acaso, Existência e Lei num Universo em Evolução* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 1. São Paulo: EDUC & Palas Athena, 2000.

_____. *O Caráter Sinfônico das Representações Semióticas* em COGNITIO – Volume 7.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2006.

_____. *A Comunicação de um Ponto de Vista Pragmaticista* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 2. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2001.

_____. *Análise Semiótica da Diagnose Médica* em COGNITIO – Volume 6.1. São Paulo: EDUC, Julho 2005.

_____. *A Respeito dos Interpretantes dos Signos Dicentes* em COGNITIO – Volume 6.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2005.

_____. *Em Busca dos Fundamentos da Universalidade da Necessidade da Semiótica e do Pragmatismo de C. S. Peirce* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 1. São Paulo: EDUC & Palas Athena, 2000.

_____. *O Hegelianismo Visto por Peirce* em COGNITIO – Volume 5.1. São Paulo: EDUC, Junho 2004.

_____. *Observe-se o Fenômeno: Forma e Realidade na Semiótica de Peirce* em COGNITIO – Volume 5.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2004.

_____. *Os Primeiros Passos Rumo à Verdade* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 3. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2002.

_____. *Três Espécies de Bem* em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 4.1. São Paulo: EDUC & ANGRA, Junho 2003.

SINI, Carlo. *Semiotics of the Continuum and [the] Logic of the Universe* (“A Semiótica do Contínuo e a Lógica do Universo”) em *Semiotics and the Philosophy in Charles Sanders Peirce* (Editado por Rossella Fabbrichesi & Susanna Marietti). Newcastle (Inglaterra): Cambridge Scholars Press, 2006.

SKAGERSTAD, Peter. *C. S. Peirce on Biologic Evolution and Scientific Progress* (“C. S. Peirce sobre Evolução Biológica e Progresso Científico”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

_____. *Discussion: Peirce and the History of Science* (“Discussão: Peirce e a História da Ciência”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.

SKARICA, Mirko. *Pragmatic Philosophizing: Philosophizing for Praxis or Based on Praxis?* (“Filosofando Pragmaticamente: Filosofando pela Práxis ou Baseado na Práxis?”) em COGNITIO – Volume 5.1. São Paulo: EDUC, Junho 2004.

SMITH, John E. *Community and Reality* (“Comunidade e Realidade”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

SNOW, Dale E. *Schelling and the End of Idealism* (“Schelling e o Fim do Idealismo”). Albany (NY): State of New York Press, 1996.

SOSTARIC, Sanja. *Coleridge and Emerson: A Complex Affinity* (“Coleridge e Emerson: uma Afinidade Complexa”). USA: Dissertation.com, 2003.

SPALDING, Tassilo Orpheu. *Dicionário de Mitologia: Egípcia, Sumeriana, Babilônica, Fenícia, Hurrita e Hitita, Celta*. São Paulo: Cultrix, s/d.

STEWART, Arthur F. *C. S. Peirce, God, and Realism: The Neglected Crossroads of Science and Religion* (“c. s. Peirce, Deus, e Realismo: A Intersecção Negligenciada entre Ciência e Religião”) em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 1. São Paulo: EDUC & Palas Athena, 2000.

SUZUKI, D. T. *Essays in Zen Buddhism* (“Ensaio de Budismo Zen”; 3 volumes). York Beach (Maine): Samuel Weiner, Inc., 1985.

SUZUKI, Márcio. *O Gênio Romântico – Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

THOREAU, Henry David. *Walden ou A Vida nos Boques & Desobediência Civil*. São Paulo: Global, 1984.

TIERCELIN, Claudine. *Ethics and the Sceptical Challenge: A Pragmaticist Approach* (“Ética e o Desafio Cético: Uma Abordagem Pragmaticista”) em COGNITIO – Volume 8.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2007.

_____. *The Importance of the Medievals in the Constitution of Peirce's Semeiotic and Thought-Sign Theory* (“A Importância dos Medievais na Constituição da Semiótica e Teoria Pensamento-Signo de Peirce”) em *Semiotics and the Philosophy in Charles Sanders Peirce* (Editado por Rossella Fabbrichesi & Susanna Marietti). Newcastle (Inglaterra): Cambridge Scholars Press, 2006.

_____. *Vagueness and the Ontology of Art* (“A Vagueza e a Ontologia da Arte”) em COGNITIO – Volume 6.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2005.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004.

TURRISI, Patricia. *The Role of Peirce's Pragmatism in Education* (“O Papel do Pragmatismo de Peirce na Educação”) em COGNITIO – Revista de Filosofia – Volume 3. São Paulo: EDUC & ANGRA, 2002.

_____. *Peirce's Vera Causa of Guessing* (“A Verdadeira Causa da Adivinhação segundo Peirce”) em COGNITIO – Volume 6.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2005.

TUZET, Giovanni. *Legal Abduction* (“Abdução Legal”) em COGNITIO – Volume 6.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2005.

_____. *Responsible for Truth? Peirce on Judgement and Assertion* (“Responsável pela Verdade? Peirce sobre Juízo e Asserção”) em COGNITIO – Volume 7.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2006.

ULLIAN, Joseph S. *On Peirce on Induction: A Response to Levi* (“Sobre Peirce sobre Indução: Uma Resposta a Levi”) em *Peirce and Contemporary Thought – Philosophical Inquiries* (Editado por Kenneth Laine Ketner), New York: Fordham University Press, 1995.

VIALE, Claudio Marcelo. *Evasion or Insight? Mead on Royce and American Philosophy* (“Fuga ou Insight? Mead sobre Royce e a Filosofia Norte-Americana”) em COGNITIO – Volume 8.2. São Paulo: EDUC, Dezembro 2007.

WALTHER-BENSE, Elisabeth. *A Teoria Geral dos Signos*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

WEST, Cornel. *The American Evasion of Philosophy – A Genealogy of Pragmatism* (“A Evasão Americana da Filosofia – Uma Genealogia do Pragmatismo”). Madison: University of Wisconsin University Press, 1989.

WESTPHAL, Kenneth R. *Can Pragmatic Realists Argue Transcendentally?* (“Os Realistas Pragmáticos São Capazes de Argumentar Transcendentalmente?”) em *Pragmatic Naturalism & Realism* (“Naturalismo Pragmático & Naturalismo”; editado por John R. Shook). Amherst (NY): Prometheus Books, 2003.

WILBER, Ken. *Uma Teoria de Tudo*. São Paulo: Cultrix, 2000.

YUTANG, Lin. *A Importância de Viver*. Porto Alegre: Globo, 1941.

ZEMAN, J. Jay. *Peirce on Abstraction* (“Peirce sobre Absrtação”) em *The Relevance of Charles Peirce* (Editado por Eugene Freeman). La Salle (Illinois): The Hegeler Institute. Monist Library of Philosophy, 1983.

ANEXOS

Anexo 1. A tradução do poema “A Esfinge” (1841;1867) de RWE.

I

Verso 1	The Sphinx is drowsy,	A Esfinge está sonolenta,
Verso 2	Her wings are furled:	Suas asas estão recolhidas:
Verso 3	Her ear is heavy,	Sua audição está modorrenta,
Verso 4	She broods on the world.	Triste, sobre o mundo, medita.
Verso 5	“Who’ll tell me my secret,	“Quem meu segredo me dirá,
Verso 6	The ages have kept?	O que as eras encobriram? _
Verso 7	I awaited the seer	Eu esperei o profeta
Verso 8	While they slumbered and slept: _	Enquanto eles cochilaram e dormiram: _

II

Verso 9	“The fate of the man-child,	“O destino do homem-criança,
Verso 10	The meaning of man;	O significado do ser humano;
Verso 11	Known fruit of the unknown;	Conhecido fruto do desconhecido;
Verso 12	Daedalian plan;	Plano dedaliano;
Verso 13	Out of sleeping a waking,	Do sono ao despertar,
Verso 14	Out of waking a sleep;	Do despertar ao sono profundo;
Verso 15	Life death overtaking;	A vida à morte a ultrapassar;
Verso 16	Deep underneath deep?	Fundo sob fundo?

III

Verso 17	Erect as a sunbeam,	Ereta como um raio de sol,
Verso 18	Upspringeth the palm;	A palmeira cresce palmo a palmo;
Verso 19	The elephant browses,	O elefante pasta,
Verso 20	Undaunted and calm;	Indômito e calmo;
Verso 21	In beautiful motion	Com movimentos belos
Verso 22	The thrush plies his wings;	O tordo suas asas comanda;
Verso 23	Kind leaves of his covert,	Gentis folhas de seu esconderijo,
Verso 24	Your silence he sings.	Teu silêncio ele canta.

IV

Verso 25	“The waves, unashamed,	“As ondas, sem pejo,
Verso 26	In difference sweet,	Docemente diferentes em tudo,
Verso 27	Play glad with the breezes,	Brincam prazerosas com as brisas,
Verso 28	Old playfellows meet;	Se encontram como velhos amigos de ludo;
Verso 29	The journeying atoms,	Os átomos em jornada,
Verso 30	Primordial wholes,	Primordiais totalidades,
Verso 31	Firmly draw, firmly drive,	Firmemente desenham e dirigem,
Verso 32	By their animate poles.	Por suas animadas polaridades.

V

Verso 33	“Sea, earth, air, sound, silence,	Mar, terra, ar, som, silêncio,
Verso 34	Plant, quadruped, bird,	Planta, quadrúpede, ave,
Verso 35	By one music enchanted,	Por uma música encantados,
Verso 36	One deity stirred, _	Uma agitada deidade, _
Verso 37	Each the other adorning,	Uma à outra adornando,
Verso 38	Accompany still;	Vindo em seu socorro;
Verso 39	Night veileth the morning,	A noite a manhã velando,
Verso 40	The vapor the hill.	E o vapor o morro.

VI

Verso 41	“The babe by its mother	O bebê ao lado de sua mãe
Verso 42	Lies bathéd in joy;	Jaz banhado em enlevo;
Verso 43	Glide its hours uncounted, _	Planam suas horas incontáveis, _
Verso 44	The sun is its toy;	O sol é seu brinquedo;
Verso 45	Shines the peace of all being,	Brilha a paz de todo o ser,
Verso 46	Without cloud, in its eyes;	Seus olhos nenhuma nuvem traz;
Verso 47	And the sum of the world	E o mundo em sua totalidade
Verso 48	In soft miniature lies.	Em delicada miniatura jaz.

VII

Verso 49	“But man crouches and blushes,	Mas o homem se encolhe e ruboriza,
Verso 50	Absconds and conceals;	Escapule e oculta;
Verso 51	He creepeth and peepeth,	Ele move-se furtivamente e espreita,
Verso 52	He palter and steals;	Ele trapaceia e furta;
Verso 53	Infirm, melancholy,	Enfermo, deprimido,
Verso 54	Jealous glancing around,	Ciumento, de soslaio mira a cena,
Verso 55	An oaf, an accomplice,	Um bronco, um cúmplice,
Verso 56	He poisons the ground.	Ele o solo envenena.

VIII

Verso 57	“Out spoke the great mother,	“A grande mãe falou,
Verso 58	Beholding his fear; _	Pois o temor dele considera; _
Verso 59	At the sound of her accents	Ao som de seus sotaques
Verso 60	Cold shuddered the sphere: _	De frio tremeu a esfera: _
Verso 61	‘Who has drugged my boy’s cup?’	‘Quem envenenou o copo de meu filho?’
Verso 62	Who has mixed my boy’s bread?	Quem o pão de meu filho amassou?
Verso 63	Who, with sadness and madness,	Quem, com tristeza e loucura,
Verso 64	Has turned my child’s head?	A cabeça de minha criança virou?

IX

Verso 65	I heard a poet answer	Um poeta responder
Verso 66	Aloud and cheerfully,	Alto e alegremente, ouvi;
Verso 67	“Say on, sweet Sphinx! thy dirges	“Fala, doce Esfinge! Teus cantos fúnebres
Verso 68	Are pleasant songs to me.	São canções prazerosas para mim.
Verso 69	Deep love lieth under	Sob as imagens do tempo
Verso 70	These pictures of time;	O amor profundo se há alojado;
Verso 71	They fade in the light of	Elas esmaecem ante a luz
Verso 72	Their meaning sublime.	De seu sublime significado.

X

Verso 73	“The fiend that man harries	“O inimigo que o homem persegue
Verso 74	Is love of the Best;	É o amor pelo que não pode ser melhorado;
Verso 75	Yawns the pit of the Dragon,	Escancara-se o abismo do Dragão,
Verso 76	Lit by rays from the Blest.	Pelos raios dos Abençoados iluminado.
Verso 77	The lethe of Nature	O esquecimento da Natureza
Verso 78	Can’t trance him again,	Hipnotizá-lo de novo não conseguirão,
Verso 79	Whose soul sees the perfect,	Àquele cuja alma vê o perfeito,
Verso 80	Which his eyes seek in vain.	Que seus olhos buscam em vão.

XI

Verso 81	“To vision profounder,	“Para uma visão mais profunda,
Verso 82	Man’s spirit must dive;	O espírito do homem deve mergulhar;
Verso 83	His eye-rolling orb	Sua sempre-rolante órbita
Verso 84	At no goal will arrive;	A nenhuma meta há de chegar;
Verso 85	The heavens that now draw him	Os espaços celestes que agora o atraem
Verso 86	With sweetness untold,	Com doçuras indizíveis,
Verso 87	Once found, _ for new heavens	Uma vez descortinados, _ por novos céus
Verso 88	He spurneth the old.	Ele os achará desprezíveis.

XII

Verso 89	“Pride ruined the angels,	“O orgulho arruinou os anjos,
Verso 90	Their shame them restores;	Recuperou-os o fato de se envergonhar;
Verso 91	Lurks the joy that is sweetest	O mais doce dos gozos em ferroadas
Verso 92	In stings of remorse.	De remorso há de se encontrar.
Verso 93	Have I a lover	Tenho acaso um amante
Verso 94	Who is noble and free? _	Que é nobre e tem livre passe? _
Verso 95	I would he were nobler	Quisera que ele fosse mais nobre
Verso 96	Than to love me.	Do que me amasse.

XIII

Verso 97	“Eterne alternation	“Eterna alteração
Verso 98	Now follows, now flies;	Ora segue, ora voa;
Verso 99	And under pain, pleasure, _	E sob a dor, prazer _
Verso 100	Under pleasure, pain lies.	Sob o prazer, a dor que não escoa.
Verso 101	Love works at the center,	O amor atua no centro,
Verso 102	Heart-heaving alway;	Sempre fazendo o coração bater;
Verso 103	Forth speed the strong pulses	Para adiante avançam os pulsos fortes
Verso 104	To the borders of day.	Até o dia anoitecer.

XIV

Verso 105	“Dull Sphinx, Jove keep thy five wits’	“Apática Esfinge, que Júpiter mantenha [vossa agudeza de espírito]
Verso 106	Thy sight is growing blear;	Tua visão está ficando turva;
Verso 107	Rue, myrrh and cummin for the Sphinx,	Arruda, mirra e cominho para a [Esfinge,]
Verso 108	Her muddy eyes to clear!”	Para promover, da lama de seus olhos, a purga!”
Verso 109	The old Sphinx bit her thick lip, _	A velha Esfinge mordeu seu lábio grosso, _
Verso 110	Said, “Who taught thee me to name? Disse, “Quem te ensinou a me nomear?	
Verso 111	I am thy spirit, yoke-fellow;	Eu sou o teu espírito, companheiro;
Verso 112	Of thine eye I am eyebeam.	De teu olho eu sou o olhar.

XV

Verso 113	“Thou art the unanswered question; “Tu és a pergunta sem resposta;
Verso 114	Couldst see thy proper eye, Pudesses ver teu próprio olho,
Verso 115	Always it asketh, asketh; Ele não para de perguntar, perguntar;
Verso 116	And each answer is a lie. E cada resposta é uma mentira.
Verso 117	So take thy question through nature, Então leva tua pergunta à natureza,
Verso 118	It through thousand natures ply; Que mil perguntas à naturezas se faça;
Verso 119	Ask on, thou clothed eternity; Pergunta sem cessar, tu, eternidade vestida;
Verso 120	Time is the false reply. O tempo é a resposta falsa.

XVI

Verso 121	Uprose the merry Sphinx,	Ergueu-se a feliz Esfinge,
Verso 122	And crouched no more in stone;	E não mais submetida, servilmente, à pedra;
Verso 123	She melted into purple cloud,	Ela esfumou-se em púrpura nuvem,
Verso 124	She silvered in the moon;	Ela, prateou-se na lua onde, agora, medra;
Verso 125	She spired into a yellow flame;	Ela espiralou em uma chama amarela;
Verso 126	She flowered in blossoms red;	Em florescências vermelhas aflorou;
Verso 127	She flowed into a foaming wave:	Em uma onda espumante ela fluiu:
Verso 128	She stood Monadnoc's head.	Ela, a cabeça de Monadnoc, sustentou.

XVII

Verso 129	Through a thousand voices	Através de mil vozes
Verso 130	Spoke the universal dame:	A dama universal falou:
Verso 131	“Who telleth one of my meanings	“Quem decifrar um só de meus significados
Verso 132	Is master of all I am.”	É senhor de tudo o que sou.”

Anexo 2. A tradução do ensaio “Uma Conjectura ao Enigma” (1887-88) de CSP.

§ 1 (CP 1.354) Capítulo 1. Um, Dois, Três. Já escritos.¹

Capítulo 2. A tríade do raciocínio. Intocada.² Deverá ser feita do seguinte modo. 1. Três tipos de signos; como melhor demonstrado no meu último ensaio no *Am. Jour. Mat.*³. 2. Termo, proposição, e argumento, mencionados no meu ensaio sobre uma nova lista de categorias.⁴ 3. Três tipos de argumento[:] dedução, indução, hipótese, como mostrado no meu ensaio *Estudos em Lógica (Studies in Logic)*.⁵ Também três figuras de silogismo, como mostradas lá e em meu ensaio sobre a classificação de argumentos.⁶ 4. Três tipos de termos[:] absoluto, relativo, e conjugativo, como mostrado no meu primeiro ensaio sobre a Lógica dos Relativos.⁷ Há várias outras tríades às quais podemos nos referir. As divisões duais da lógica resultam de um modo falso de olhar para as coisas de modo absoluto. Assim, além de afirmativas e negativas, há realmente enunciações prováveis, que são intermediárias. Portanto, além de universais e particulares, há todos os tipos de proposições de quantidade numérica. Por exemplo, a proposição particular Algum A é B, significa Pelo menos um A é B. Mas nós também podemos dizer Pelo menos 2 As são Bs. Também, Todos os As exceto um são Bs, etc. etc. *ad infinitum*. Passamos da quantidade dual, ou um sistema de quantidade tal como o da álgebra booliana, onde há apenas dois valores, para a quantidade plural.

Capítulo 3. A tríade na metafísica. Este capítulo[,] um dos melhores, é para tratar da teoria da cognição.

Capítulo 4. A tríade na psicologia. A maior parte está escrita.

Capítulo 5. A tríade na fisiologia. A maior parte está escrita.

Capítulo 6. A tríade na biologia. Isto é para mostrar a verdadeira natureza da hipótese darwiniana.

Capítulo 7. A tríade na física. O capítulo germinal. 1. A necessidade da uma história natural das leis da natureza para que possamos ter alguma noção do que esperar. 2. O postulado lógico, pois a explicação proíbe que se assuma qualquer absoluto. Quer

² Embora Peirce provavelmente nunca tenha escrito este capítulo, sua substância pode ser prontamente deduzida a partir dos cinco ensaios aos quais ele se refere (e que estão identificados nas cinco próximas notas). Para este capítulo, os editores dos *Collected Papers* usaram parte do MS 901 (W 5.242-47).

³ Ver item 16.

⁴ Ver item 1.

⁵ Ver “Uma teoria de inferência provável” (“A Theory of Probable Inference”; W 4.408-50).

⁶ Ver “Na classificação natural de argumentos” (“On the Natural Classification of Arguments”; W 2.23-48).

⁷ Ver “Descrição de uma notação para a lógica dos relativos” (“Description of a Notation for the Logic of Relatives”; W 2.23-48).

seja, ele pede a introdução da terceiridade. 3. A metafísica é uma imitação da geometria; e os matemáticos tendo-se declarado contra os axiomas, os axiomas metafísicos estão destinados a cair também. 4. Acaso absoluto. 5. A universalidade do princípio do hábito. 6. Toda a teoria exposta. 7. Conseqüências. Capítulo 8. A tríade na sociologia ou devo dizer pneumatologia. Que a consciência é um tipo de espírito público entre as células nervosas. O homem como uma comunidade de células; animais compostos e plantas compostas; sociedade; natureza. Sentimento subentendido na primeiridade.

Capítulo 9. A tríade na teologia. A fé requer que sejamos materialistas sem vacilo.⁸

§ 2 Erigir um edifício filosófico que sobreviverá às vicissitudes do tempo, meu cuidado deve ser não tanto colocar cada tijolo com o mais precisamente possível quanto construir fundações fundas e sólidas. Aristóteles construiu sobre alguns poucos conceitos deliberadamente escolhidos – tais como matéria e forma, ato e potência – muito amplos e, em seu esboço, vagos e tacanhos, mas sólidos, inabaláveis, e não facilmente solapáveis; e daí o que aconteceu é que o aristotelismo é balbuciado em cada berçário a ponto do “English Common-Sense,” por exemplo, ser totalmente peripatético e, do mais comum dos homens viverem tão completamente dentro da casa do estagirita que o que quer que vejam pelas janelas parece-lhes incompreensível e metafísico. Há muito que está mais do que claro que, embora estejamos credulamente habituados a ele, a velha estrutura não servirá para as necessidades modernas; e analogamente, sob Descartes, Hobbes, Kant e outros, reparos, alterações, e demolições parciais vêm sendo realizadas nos /247/ últimos trezentos anos. Um sistema, também, está solidamente estabelecido; refiro-me à nova mansão de Schelling e Hegel, que recentemente caiu no gosto dos alemães, mas com tantos lapsos em sua construção que, embora novinha em folha, já está declarada inabitável. O empreendimento que este volume inaugura é o de criar uma filosofia como aquela de Aristóteles, quer seja, a de esboçar uma teoria tão compreensivelmente ampla que, durante muitos anos, todo o trabalho da razão humana, em cada escola e tipo de filosofia, em matemática, psicologia, nas ciências físicas, em história, na sociologia, e seja lá em que outro departamento possa haver, nada mais será que preencher seus detalhes. O primeiro passo rumo a isto é o de encontrar conceitos simples aplicáveis a cada assunto.

§ 3 Mas antes de qualquer coisa, que me seja permitido falar a meu leitor, e expressar minha mais sincera estima por ele e o profundo prazer que sinto ao dirigir-me a alguém tão sábio e paciente. Eu conheço seu caráter muito bem, pois tanto o assunto e o estilo deste livro asseguram que ele é um em milhões. Ele compreenderá que este ensaio não foi escrito com o propósito de confirmar suas opiniões preconcebidas, e ele não se daria ao trabalho de lê-lo se tivesse sido. Ele está preparado para dar de cara com proposições com que ele estará inclinado, de início, a discordar; e ele parece estar convencido de que algumas delas são verdadeiras, ao fim e ao cabo. Ele refletirá, também, que a elaboração e a escrita deste livro levou, não direi quanto tempo, decerto mais do que um quarto de hora e, conseqüentemente, objeções

⁸ Os próximos dois parágrafos, uma das tais três afirmações de aberturas escritas à máquina para o livro de Peirce, são tiradas dos CP 1.1-2, onde elas servem de Prefácio para os *Collected Papers*; o texto datilografado original não mais existe.

fundamentais de natureza tão óbvia que elas não de chocar todo mundo instantaneamente terão ocorrido ao leitor, embora as respostas a elas possam não ser do tipo cuja força máxima possa ser imediatamente apreendida.

CAPÍTULO I. TRICOTOMIA

§ 4 (CP 1.355) Talvez deva começar notando como números diferentes encontraram seus defensores. O Dois foi elogiado por Peter Ramus, o Quatro por Pitágoras, o Cinco por Sir Thomas Browne, e assim sucessivamente. De minha parte, não sou um inimigo determinado de nenhum número inocente; respeito-os e estimo-os de todas do modo variado que são; mas sou forçado a confessar-me inclinado pelo número três na filosofia. Na verdade, faço tamanho uso das divisões tripartites em minhas especulações que parece melhor começar por realizar um rápido estudo preliminar das concepções sobre as quais todas essas divisões devem repousar. Com isso refiro-me a nada menos do que as idéias de Primeiro, Segundo, Terceiro, - idéias tão amplas que poderiam ser vistas, ao invés, mais como disposições de ânimo ou tonalidades de pensamento, do que como noções explícitas, mas que têm enorme significado para tudo isso. Vistos como numerais, a serem empregados a quaisquer objetos que queiramos, eles são, na verdade, tênues esqueletos do pensamento, senão meras palavras. Se só quiséssemos fazer enumerações, este não seria o lugar apropriado para perguntar pelo significado dos números que teríamos que usar; /248/ mas, então, as distinções da filosofia têm a obrigação de tentar alguma coisa mais que isso; tenciona-se, através delas [das categorias] descer à própria essência das coisas, e se tivermos que criar uma única distinção filosófica tripartite, cabe-nos perguntar, de antemão, quais são os tipos de objetos que são primeiro, segundo e terceiro, não para ser assim contados, mas em sua própria e verdadeira índole. Que há tais idéias do verdadeiramente Primeiro, Segundo e Terceiro, nós logo encontraremos razões para admiti-lo.

§ 5 (CP 1.356) O Primeiro é aquilo cujo ser é/está simplesmente em si mesmo, não se referindo a seja lá o que for nem subjazendo coisa alguma. O Segundo é aquilo que é o que é por força de alguma coisa para o qual é segundo. O Terceiro é aquilo que é o que é graças às coisas entre as quais ele medeia e que coloca em relação uma à outra.

§ 6 (CP 1.357) A idéia do absolutamente Primeiro deve ser totalmente separada de toda a concepção ou referência a seja lá o que for; pois o que envolve um segundo é ele mesmo um segundo para esse segundo. O Primeiro deve, portanto, estar presente e [ser] imediato, para que não seja segundo para uma representação. Deve ser viçoso e novo, pois que se [for] velho ele é segundo para seu estado anterior. Ele deve ser

iniciativo, original, espontâneo e livre; senão ele é segundo para uma causa determinante. Ele é, também, algo vívido e consciente; pois só assim ele evita ser o objeto de alguma sensação. Ele precede toda a síntese e toda a diferenciação: ele não possui qualquer unidade ou partes. Ele não pode ser articuladamente pensado: afirme-o e já perdeu sua inocência característica; pois uma afirmação sempre implica uma negação de alguma outra coisa. Pare de pensar nisso e... foi-se! O que o mundo era para Adão no dia em que ele abriu os olhos para vê-lo, antes que tivesse chegado a quaisquer distinções, ou tivesse se tornado consciente de sua própria existência, - isso é primeiro, presente, imediato, viçoso, novo, iniciativo, original, espontâneo,

livre, vívido, consciente, e evanescente. Lembre-se apenas do seguinte: toda e qualquer descrição dele deve ser falsa para ele mesmo.

§ 7 (CP 1.358) Assim como o primeiro não é absolutamente primeiro se pensado com um segundo, do mesmo modo, para pensar o Segundo em sua perfeição, nós devemos banir todo terceiro. O Segundo é, portanto, o último absoluto. Mas nós não precisamos, e não devemos, banir a idéia do primeiro a partir do segundo; pelo contrário, o Segundo é precisamente aquele que não pode ser sem o primeiro. Ele encontra-nos em fatos tais como o Outro, a Relação, a Compulsão, o Efeito, a Dependência, a Independência, a Negação, a Ocorrência, a Realidade, o Resultado. Uma coisa não pode ser outra, negativa, ou independente, sem um primeiro para, ou do qual ela será outra, negativa, ou independente. Ainda assim, esta não é um tipo de segundidade muito profunda; pois o primeiro poderá, nestes casos, ser destruído e ainda assim deixar o verdadeiro caráter (the real character) do segundo absolutamente inalterado. Quando o segundo sofre alguma mudança a partir da ação do primeiro, e é dependente dele, a segundidade é mais genuína. Mas a dependência não deve chegar a ponto de o segundo ser um mero acidente ou incidente /249/ do primeiro; senão a segundidade degenera novamente. O segundo genuíno sofre e, no entanto, resiste, feito matéria morta, cuja existência consiste em sua inércia. Note, também, que para que o Segundo tenha a Finalidade que, já vimos, lhe pertence, ele deve ser determinado pelo primeiro impassivelmente e, doravante estar fixo; de tal modo que a fixidez inalterável se torne um de seus atributos. Nós encontramos a segundidade na ocorrência porque uma ocorrência é algo cuja existência consiste em batermos de frente com ela. Um fato bruto é do mesmo tipo; em outras palavras, é algo que está lá e de que não posso me livrar pelo pensamento, mas sou obrigado a reconhecer como um objeto ou segundo além de mim mesmo, o sujeito ou número um, e que forma o material para o exercício de minha vontade.

§ 8 A idéia de segundo deve ser reconhecida como sendo fácil de compreender. A de primeiro é tão delicada que você não consegue tocá-la sem a macular; mas a de segundo é notavelmente dura e tangível. É muito familiar, também; é-nos impingida diariamente; é a principal lição de vida. Na juventude, o mundo é viçoso e parecemos livres; mas a limitação, o conflito, a coerção e a segundidade geralmente perfazem o ensinamento da experiência. Com que primeiridade

A barca velada zarpa de sua baía nativa;

com que segundidade

el' Hade(s) volver,

Com o costado descorado e as velas esfarrapadas.⁹

Entretanto, embora a noção nos seja familiar ou quão compelidos somos a reconhecê-la em cada esquina, ainda assim jamais podemos dar conta dela; nós jamais podemos estar imediatamente conscientes da finitude, ou de alguma coisa senão de uma liberdade divina que, em sua própria primeiridade original, não conhece limites.

⁹ "The scarfed bark puts from her native bay; / doth she return, / With overweathered ribs and ragged sails." Shakespeare, *O Mercador de Veneza*, 2.6.15-18. (Tradução de L. M. Louceiro).

§ 9 (CP 1.359) Primeiro e Segundo, Agente e Paciente, Sim e Não, são categorias que nos capacitam, imperfeitamente, a descrever os fatos da experiência, e eles satisfazem a mente por um grande período de tempo. Mas, por fim, eles tornam-se inadequados, e o Terceiro é a concepção que é então exigida. O Terceiro é aquele que transpõe o abismo entre o absolutamente primeiro e último, e os coloca em relação. É-nos dito que toda a ciência tem seu estágio Qualitativo e seu estágio Quantitativo; pois bem, seu estágio qualitativo se dá quando distinções duais, - quer um dado sujeito possua um dado predicado ou não, - bastam; o estágio quantitativo se dá quando, não mais satisfeito com tais distinções grosseiras, nós exigimos a inserção de um possível meio-termo entre cada uma das duas possíveis condições do sujeito em relação à sua posse da qualidade indicada pelo predicado. A antiga mecânica reconhecia forças como causas que produziam movimento como seus efeitos imediatos, não averiguando além do que /250/ a relação essencialmente dual de causa e efeito. Foi por isso que ela não foi capaz de fazer nenhum progresso com a dinâmica. O trabalho de Galileu e seus sucessores mostrou que forças são acelerações através das quais um estado de velocidade é gradualmente atingido. As palavras causa e efeito ainda subsistem, mas as velhas concepções já foram descartadas da filosofia mecânica; pois o que agora sabemos de fato é que em certas posições relativas, os corpos submetem-se a certas acelerações. Pois bem, uma aceleração, ao invés de ser, como uma velocidade, uma relação entre duas posições sucessivas, é uma relação entre três; de tal modo que a nova doutrina consiste na apresentação apropriada da concepção de Terceiridade. Sobre esta idéia foi erigida toda a física moderna. A superioridade da geometria moderna também se deve a nada mais do que à transposição de inúmeros casos distintos com os quais a antiga ciência estava estorvada; e podemos mesmo dizer que todos os grandes passos no método da ciência, em cada departamento, têm consistido em pôr em relação casos anteriormente discretos.¹⁰

§ 10 (CP 1.360) Podemos facilmente reconhecer o homem cujo pensamento está principalmente no estágio dual por seu desmesurado uso da linguagem. Em dias pretéritos, quando ele era natural, tudo com ele era irrestrito, absoluto, inefável, total, inigualável, supremo, inqualificável, raiz e ramos; mas hoje em dia isso é depreciativo, ele fica marcado pela ridícula inadequação de suas expressões. O princípio da contradição é a pedra-de-toque de tais mentes; para desaprovar uma proposição eles sempre tentarão provar que há uma contradição escondida nela, pouco importa que ela seja tão clara e compreensível como um dia claro. Aponte, por diversão, a tremenda despreocupação com a qual a matemática, desde a invenção do cálculo, caminha por si só, dando tanta bola para a mordacidade dos vendedores-de-contradições quanto um encouraçado para um forte americano.

§ 11 (CP 1.361) Já vimos que é a consciência imediata que é preeminentemente primeira; a coisa externa inerte é preeminentemente segunda. De modo análogo, é evidentemente a representação mediando estas duas que é preeminentemente terceira. Outros exemplos, entretanto, não devem ser negligenciados. O primeiro é agente, o segundo paciente, o terceiro é a ação através da qual o anterior influencia o último. Entre o início como primeiro, e o fim como último, vem o processo que leva do primeiro ao último.

§ 12 (CP 1.362) De acordo com os matemáticos, quando medimos ao longo de uma linha, fosse nossa régua substituída por outra marcada em uma barra rígida

¹⁰ Ver item 14, onde Peirce discute esta questão em maior detalhe.

infinitamente longa, então, em todos os deslocamentos dela, que fazemos com o propósito de aplicá-los a porções sucessivas da linha a ser medida, dois pontos nessa barra permaneceriam fixos e imóveis. A esse par de pontos, os matemáticos acordam o título de o absoluto; esses são os pontos que estão a uma distância infinita numa direção e noutra como /251/se medidos por essa barra. Estes pontos são ou realmente distintos, coincidentes, ou imaginários (em cujo caso não há senão uma distância finita completamente ao redor da linha), de acordo com a relação entre o modo da mensuração para a natureza da linha sobre a qual a mensuração é feita. Estes dois pontos são o absoluto primeiro e o absoluto último ou segundo, ao passo que cada ponto mensurável na linha é da natureza de um terceiro. Já vimos que a concepção do absoluto primeiro frustra toda tentativa de compreendê-lo; e assim, em outro sentido, é o que se dá com o absoluto segundo; mas não há terceiro absoluto, pois o terceiro é, por sua própria natureza, relativo, e isto é o que nós estamos sempre pensando, mesmo quando nosso alvo é o primeiro ou o segundo. O ponto de partida do universo, o Deus Criador, é o Primeiro Absoluto; o fim do universo, Deus completamente revelado, é o Segundo Absoluto; cada estado do universo, em um ponto mensurável do tempo, é o terceiro. Se você acha que o mensurável é tudo o que há, e negar-lhe qualquer tendência exprimível de onde ou para onde, então você está considerando o par de pontos que fazem o absoluto ser imaginário e é um epicurista. Se você sustentar que há uma mudança definitiva no curso da natureza como um todo, mas ainda assim acredita que seu fim absoluto é nada senão o nirvana, do qual saiu, você faz os dois pontos do absoluto ser coincidentes, e é um pessimista. Mas, se sua crença é que todo o universo está se aproximando, em um futuro infinitamente distante, de um estado que possui um caráter geral, diferente daquele na direção do qual vemos lá atrás, no passado infinitamente distante, você faz o absoluto consistir de dois pontos reais distintos e é um evolucionista.*

§ 13 Este é um dos problemas a respeito do qual um homem só pode aprender a partir de suas próprias reflexões, mas eu acredito que se minhas sugestões forem seguidas, o leitor dará como certo que Um, Dois, Três são mais que palavras de contagem como “una, dena, tena, gandela”, mas contêm idéias amplas, embora vagas.

§ 14 (CP 1.363) Mas perguntar-se-á, por que parar no três? Por que não continuar para encontrar uma // nova concepção em / idéia distinta para // Quatro, Cinco, e por afora, indefinidamente? A razão é que, enquanto é impossível formar um três genuíno através de qualquer modificação do par, sem introduzir algo de natureza diferente da unidade e do par, sem introduzir alguma coisa de natureza diferente da unidade e do par, quatro, cinco, e qualquer número mais elevado pode ser formado pela mera complicação dos três. Para tornar isto claro, primeiro darei um exemplo. O fato que A presenteia B com um presente C, é uma relação tripla e, como tal, não pode ser resolvida em qualquer combinação de relações duais. De fato, a própria /252/ idéia de combinação envolve essa da terceiridade, pois uma combinação é algo que é o que é devido às partes que ela coloca em relação mútua. Mas nós podemos abrir mão dessa consideração e ainda assim não podemos construir o fato que A presenteia C a B através de qualquer agregado de relações duais entre A e B, B e C, e C e A. O A pode enriquecer B, B pode receber C, e A pode separar-se de C, e, no entanto, A não precisa, necessariamente, dar C a B. Por isso, seria necessário que

* A última visão é essencialmente a da teologia cristã, também. Os teólogos sustentam que o universo físico é finito, mas considerando esse universo que eles admitirão ter existido desde todo o sempre, pareceria estar em uma condição no final daquela que estava no início, toda a criação espiritual tendo sido completada, e submetida [à lei].

estas três relações duais não apenas coexistissem, mas fossem soldadas em um mesmo fato. Assim, vemos que uma tríade não pode ser analisada em díades. Mas agora, eu mostrarei, por meio de um exemplo, que um quatro pode ser analisado por em três. Tomem o fato quádruplo que A vende C para B pelo preço D. Este é um composto de dois fatos: 1º, que A realiza certa transação com C, que podemos nomear E; e, 2º, que esta transação E é uma venda de B pelo preço D. Cada um destes dois fatos é um fato triplo, e suas combinações tornam-se um fato quádruplo tão genuíno quanto pode ser encontrado. A explicação desta diferença notável não é difícil de ser encontrada. Um termo relativo dual, tal como “amante” ou “empregado,” é o tipo de espaço em branco, onde há dois lugares deixados em branco. O que estou querendo dizer é que, ao construir uma frase em torno de amante, como a palavra principal do predicado, nós estamos livres para fazer qualquer coisa que achemos cabível em relação ao sujeito, e, depois, além disso, qualquer coisa que achemos que o objeto da ação ame. Mas um termo triplamente relativo tal como “doador” tem dois correlatos, e é, portanto, um espaço em branco com três lugares deixados em branco. Conseqüentemente, nós podemos tomar dois destes relativos triplos e preencher um dos lugares em branco em cada com a mesma letra, X, que tem apenas a força de um pronome ou índice identificador, e então, os dois tomados conjuntamente, formarão um todo possuindo quatro espaços em branco; e, a partir daí, nós podemos prosseguir, de modo análogo, para qualquer número maior. Mas quando nós tentamos imitar este procedimento com relativos duais, e combinar dois deles por meio de um X, nós descobrimos que temos apenas dois espaços em branco na combinação, exatamente como tínhamos em um dos relativos tomado por si mesmos. Uma estrada com apenas três bifurcações poderá ter qualquer número de terminais, mas nenhum número de estradas sem bifurcação, por mais que se ponha uma após a outra, dará mais do que dois terminais. Assim, qualquer número, não importa quão grande, pode ser construído a partir de tríades; e, conseqüentemente, nenhuma idéia pode estar envolvida em tal número, radicalmente diferente da idéia de três. Não quero com isto negar que os números mais elevados possam apresentar configurações especiais interessantes a partir das quais noções possam ser derivadas de aplicabilidades mais ou menos gerais; mas estas não podem se elevar à altura de categorias filosóficas tão fundamentais quanto aquelas que foram aqui consideradas.

§ 15 (CP 1.364) O argumento deste livro foi desenvolvido na mente do autor, substancialmente como está apresentado, como um prosseguimento destas três concepções, em um tipo de jogo “siga meu líder” de um campo do conhecimento a outro. Sua importância foi originalmente trazida a mim no estudo de lógica, onde elas têm um papel tão notável que fui levado a procurá-las na psicologia. Encontrando-as lá novamente, /253/eu não pude deixar de me perguntar se elas não entravam na fisiologia do sistema nervoso. Ao desenvolver um pouco a hipótese, tive sucesso em detectá-las lá; e então, a pergunta, naturalmente surgiu: como poderiam aparecer na teoria do protoplasma em geral. Aqui me pareceu ter adentrado uma via de reflexões interessantes fornecendo um resumo instrutivo tanto quanto à natureza do protoplasma quanto às concepções em si; embora não tenha sido senão mais tarde que mapeei meus pensamentos sobre o assunto, como eles se apresentaram no Capítulo V.¹¹ Não tive dificuldade em seguir a pista até o campo da seleção natural; e, uma vez chegado a esse ponto, fui irresistivelmente levado a especulações concernentes à física. Um salto corajoso levou-me a um jardim de sugestões belas e

¹¹ No original, o número é IV.

frutíferas, exploração tal que me privou de olhar além.¹² Entretanto, assim que fui induzido a olhar além, e a examinar a aplicação das três idéias aos problemas mais profundos da alma, natureza, e Deus, vi imediatamente que elas deveriam me levar longe rumo ao cerne daqueles mistérios primordiais. **Este é o modo como o livro cresceu em minha mente:** é também a ordem na qual o escrevi; e apenas este primeiro capítulo é mais ou menos uma reflexão posterior, uma vez que em um estágio anterior de meus estudos eu deveria ter olhado a questão aqui estabelecida como sendo vaga demais para ter qualquer valor. Deveria ter discernido nela uma semelhança forte demais a muitos livros de quebrar os miolos sobre os quais eu tinha rido muitíssimo. Um estudo mais profundo ensinou-me que mesmo da boca dos bebês e das crianças de colo pode sair algo forte, e que aquela pobre sujeira metafísica às vezes continha os germes de concepções capazes de se tornar doutrinas importantes e positivas.

§ 16 (CP 1.365) Assim, sendo todo o livro nada mais do que uma exemplificação contínua da tríade de idéias, não precisamos mais nos demorar nesta exposição preliminar delas. Há, entretanto, uma característica delas sobre a qual é indispensável nos alongarmos. É que há dois níveis de segundidade e três níveis de terceiridade. Há uma estreita analogia na geometria. Seções cônicas são ou as assim chamadas curvas, ou são pares de linhas retas. Um par de linhas retas é chamada de uma cônica degenerada. Assim, curvas cônicas planas são ou as curvas genuínas da terceira ordem ou são cônicas dispostas em pares com as linhas retas, ou consistem de três linhas retas; de tal modo que há duas ordens de cúbicos degenerados. Quase do mesmo modo, além da segundidade genuína, há um tipo degenerado que não existe como tal, mas apenas assim concebido. Os lógicos medievais (seguindo uma dica de Aristóteles) distinguiam entre relações reais e relações da razão. Uma relação real subsiste em virtude de um fato que seria totalmente impossível fosse qualquer dos objetos relacionados destruído; ao passo que uma relação de razão subsiste em virtude de dois fatos, um dos quais apenas desapareceria com a aniquilação de um

dos relacionados (relates). Tais são todas as semelhanças: pois quaisquer dois objetos na natureza assemelham-se um ao outro e, de fato, em si mesmos / 254/ tanto quanto quaisquer outros dois; é apenas com referência a nossos sentidos e necessidades que uma semelhança conta mais que outra. Rumford e Franklin assemelhavam-se em virtude de serem os dois norte-americanos;¹³ mas qualquer um dos dois teria sido tão norte-americano caso o outro nunca tivesse nascido. Por outro lado, o fato que Caim matou Abel não pode ser afirmado como um mero agregado de dois fatos, um

¹² Para uma explicação desta asserção, ver Max H. Fisch, “Peirce’s Arisbe” [*O Arisbe de Peirce*], em seu *Peirce, Semiotic, and Pragmatism* (Bloomington, 1986), pp. 229ff. N.T. “Arisbe” é o nome da propriedade que Peirce comprou em 1887 – em Milford, Pensilvânia - e na qual viveu até à morte. Crê-se que ele teria dado esse nome à sua propriedade graças à narrativa de Áxilo, que, na *Ilíada* de Homero (Livro VI), dava as boas-vindas a todos os que passavam perto de sua casa em Arisbe: Diomedes, especialista em gritos de guerra, matou Áxilo, / filho de Teitrano, um homem rido, da conhecida Arisbe. / As pessoas amavam-no, pois ele morava à beira de uma estrada, / dava as boas-vindas ao passantes e convidava-os a entrar em casa. / Mas nenhum daqueles homens que ele tinha recebido em casa agora estava / à sua frente, protegendo-o da maldita morte. / Diomedes tirou as vidas de dois homens - Áxilo, / e seu assistente Calésio, seu auriga. / Assim, os dois homens desceram ao submundo.

¹³ Benjamin Franklin e Benjamin Thompson (depois o Conde Rumford), a quem Peirce menciona em sua *Palestra de Quatro de Julho* (em Paris), “Sobre o estado da ciência na América” [“On the State of Science in America” (W4:152ff.)]; no original, “um outro” é “cada um.”

concernente a Caim e o outro concernente a Abel. Semelhanças não são as únicas relações de razão, embora tenham esse caráter em alto grau. Contrastes e comparações são do mesmo tipo. A semelhança é uma identidade de caracteres; e isto é o mesmo que dizer que a mente junta as idéias semelhantes em um conceito. Outras relações da razão surgem das idéias sendo conectadas pela mente de outros modos; elas consistem na relação entre duas partes de um conceito complexo, ou, como poderíamos dizer, na relação de um conceito complexo consigo mesmo, com respeito a duas de suas partes. Isto leva-nos a considerar um tipo de segundidade degenerada que não preenche a definição de uma relação da razão. A identidade é a relação que tudo busca para si: Lucullus janta com Lucullus. Novamente, falamos de seduções e motivos na linguagem das forças, como se um homem sofresse compulsão a partir de dentro. Assim é com a voz da consciência: e nós observamos nossos próprios sentimentos através de um sentido refletivo. Um eco é minha própria voz voltando para responder a si mesma. Assim também, nós falamos da qualidade abstrata de uma coisa como se ela fosse uma segunda coisa que a primeira coisa possui. Mas as relações da razão e estas auto-relações são parecidas nisto, que elas surgem na mente estabelecendo uma parte de uma noção em relação à outra. Todos os segundos degenerados podem ser convenientemente chamados Internos, em contraste com os segundos Externos, que são constituídos pelo fato externo e são ações verdadeiras de uma coisa sobre outra.

§ 17 (CP 1.366) Entre terceiros, há dois graus de degeneração. O primeiro está onde não há, no fato em si, nenhum terceiro ou mediação, mas onde há verdadeira dualidade; o segundo grau é onde não há nem mesmo verdadeira segundidade no fato em si.

§ 18 Considere primeiro os terceiros degenerados no primeiro grau. Um grampo mantém duas coisas juntas ao colar em uma e também na outra: qualquer uma das duas pode ser aniquilada e o grampo continuaria a ‘colar’ naquela que permanecesse. Uma mistura mantém seus ingredientes juntos ao conter cada um deles. Podemos denominar estes terceiros acidentais. “Como assassinei vosso filho?” perguntou o comerciante, e o gênio respondeu, “Quando vós jogastes fora vosso caroço-de-tâmara, que bateu no peito de meu filho, que estava passando ali naquela hora e ele morreu imediatamente.” Aqui havia dois fatos independentes; o primeiro que o comerciante jogou fora o caroço-de-tâmara; o segundo que o caroço-de-tâmara bateu em e matou o filho do gênio. Tivesse sido mirado nele, o caso teria sido diferente; pois então teria sido uma relação de mirar que teria conectado o mirador, a coisa mirada e o objeto mirado, /255/ em um só fato. Que injustiça monstruosa e desumana da parte daquele gênio, a de tornar aquele pobre comerciante responsável por tal acidente! Lembro-me de como chorei nos braços de meu pai quando ele me contou essa estória pela primeira vez. Certamente que é justo que um homem, mesmo que ele não tivesse má intenção, devesse ser considerado responsável pelos efeitos imediatos de suas ações; mas não por tais que possam resultar delas em casos esporádicos, aqui e ali, mas apenas por tais conforme possa ter sido resguardado contra por uma regra de prudência razoável. A própria natureza frequentemente fornece o lugar da intenção de um agente racional ao criar uma terceiridade genuína e não meramente acidental; assim como uma fâsca, como terceiro, caindo em um barril de pólvora, como primeiro, causa uma explosão, como segundo. Mas como a natureza faz isto? Em virtude de uma lei inteligível de acordo com a qual ela age. Se duas forças forem combinadas de acordo com o paralelograma de forças, seu resultante é um terceiro real. No entanto, qualquer força pode, pelo paralelograma de forças, ser matematicamente resolvido na soma dos outros dois, em uma infinidade de modos diferentes. Tais componentes, no entanto, são meras criações da mente.

Qual é a diferença? Em termos de um evento isolado, não há nenhuma; as forças reais estão não mais presentes no resultante do que quaisquer componentes que o matemático possa imaginar. Mas o que faz as forças reais estarem realmente lá é a lei geral da natureza que as exige, e não devido a quaisquer outros componentes do resultante. Assim, a inteligibilidade, ou a razão objetificada é o que torna a terceiridade genuína.

§ 19 (CP 1.367) Chegamos agora aos terceiros degenerados no segundo grau. O dramaturgo Marlowe tinha algo daquele caráter de dicção com o qual Shakespeare e Bacon concordam. Este é um exemplo trivial; mas o modo de relação é importante. Na história natural, tipos intermediários servem para pôr em relevo a semelhança entre formas cuja similaridade poderia, senão, escapar à atenção, ou não ser devidamente apreciada. Na pintura, fotografias medeiam entre o original e a semelhança. Na ciência, um diagrama ou análogo do fato observado leva a uma analogia maior. As relações da razão que levam à formação de uma tal relação tripla não precisam ser todas semelhanças. Washington estava eminentemente livre das fraquezas com as quais a maioria dos grandes soldados se assemelha. Um centauro é uma mistura de homem e cavalo. A Filadélfia está entre Nova Iorque e Washington. Tais terceiros podem ser chamados terceiros Intermediários ou Terceiros de comparação.

§ 20 (CP 1.368) Ninguém haverá de supor que eu deseje reclamar qualquer originalidade no reconhecimento da importância da tríade na filosofia. **Desde Hegel quase todo pensador imaginativo fez o mesmo. A originalidade é a última das recomendações para concepções fundamentais.** Pelo contrário, o fato que as mentes dos homens sempre se inclinaram para as divisões triplas é uma das considerações a favor delas. Outros números já foram objeto de predileção deste filósofo e daquele, mas o três tem sido enaltecido desde sempre e em todas as escolas. Descobrir-se-á que todo o meu método /256/ está em contraste profundo com o de Hegel: eu rejeito sua filosofia *in toto*.¹⁴ Não obstante, eu tenho certa simpatia por ela e imagino que, se seu autor tivesse apenas notado algumas poucas circunstâncias, ele mesmo teria sido levado a revolucionar seu sistema. Uma destas é a divisão dupla ou dicotomia da segunda idéia da tríade. Ele geralmente deixou de perceber, totalmente, a secundidade externa. Em outras palavras, ele cometeu a leviana omissão de esquecer que há um mundo real com ações e reações reais. Uma omissão seríssima essa. Depois Hegel teve a infelicidade de ser invulgarmente

deficiente em matemática. Ele demonstra isso no próprio caráter elementar de seu raciocínio. Pior ainda, enquanto todo o refrão de sua cantilena é que os filósofos deixaram de levar a terceiridade em consideração, o que é bem uma verdade do tipo teológico, com o que ele apenas estava familiarizado (pois eu não chamo de familiaridade examinar um livro sem compreendê-lo), ele, infelizmente, não sabia, o que teria sido de suma conseqüência para ele saber, que o analista matemático tinha em grande medida escapado deste grande equívoco e que a busca meticulosa de idéias e métodos do cálculo diferencial certamente sanaria a questão completamente. O método dialético de Hegel é uma aplicação fraca e rudimentar dos princípios do cálculo à metafísica. Por fim, o plano de Hegel de fazer tudo evoluir da concepção

¹⁴ Para um relato breve da antecipação de Peirce da importância dos infinitesimais na matemática, ver Carolyn Eisele, ed., *The New Elements of Mathematics [Os novos elementos da Matemática]* (The Hague, 1976), 3:ix-x.

mais abstrata por um processo dialético, embora longe de ser tão absurda quanto os experimentalistas acham, ao contrário, representa uma das partes indispensáveis do curso da ciência, deixa de perceber a fraqueza do homem individual, que quer a força para brandir tal arma como tal.

CAPÍTULO III. A TRÍADA NA METAFÍSICA

§ 21 (CP 1.373) Examinarei rapidamente todas as concepções que desempenharam um [papel] importante na filosofia pré-socrática para ver quão longe elas podem ser expressas em termos de um, dois, três.

§ 22 1. A primeira de todas as concepções da filosofia é a de uma matéria primeva a partir da qual o mundo é feito.¹⁵ Tales e os primeiros filósofos iônicos ocuparam-se principalmente com isto. Eles chamaram-na de *arche*, o início; de tal modo que a concepção de primeiro era a sua quintessência. A Natureza era uma maravilha para eles, e eles pediram-lhe explicações; de onde ela veio? Essa era uma boa pergunta, mas era um tanto estúpido supor que eles iriam aprender muita coisa mesmo que pudessem descobrir de que tipo de matéria ela era feita. Mas perguntar como ela tinha sido formada, como eles indubitavelmente fizeram, não era uma pergunta que exaurisse a questão; ela só os levaria um pouco mais para trás. Eles desejavam chegar ao próprio começo de imediato e, no início, deve ter havido algo homogêneo, pois onde havia variedade eles /257/ supuseram que lá deveria estar sempre uma explicação a ser buscada. O primeiro deve ser indeterminado, e o primeiro indeterminado de qualquer coisa é o material a partir do qual ele é formado. Além disso, sua idéia era a de que eles não poderiam dizer como o mundo fora formado a menos que soubessem a partir do que começar sua narrativa. O [método] indutivo de explicar os fenômenos ao seguir-lhes o rasto, passo a passo, até suas causas, era desconhecido, não apenas para eles, mas a toda a filosofia antiga e medieval; essa idéia é baconiana. A indeterminação é realmente um caráter do primeiro. Mas não a indeterminação da homogeneidade. O primeiro está cheio de vida e variedade. No entanto, essa variedade é apenas potencial; ela não está realmente lá. Ainda assim, a noção de explicar a variedade do mundo, que era com o que eles se espantavam, através da não-variedade, era um tanto absurdo. Como é que a variedade pode sair do útero da homogeneidade; só pelo princípio da espontaneidade, que é exatamente aquela variedade virtual que é o Primeiro.

CAPÍTULO IV. A TRÍADA NA PSICOLOGIA

§ 23 (CP 1.374) A linha de raciocínio que proponho seguir é estranha (peculiar) e necessitará estudo cuidadoso para avaliar sua força. Eu farei uma reavaliação crítica na última parte, mas, enquanto isso, desejo salientar que o passo que estou prestes a dar, que será análogo a outros que se seguirão, não é tão puramente da natureza de uma conjectura como podem supor pessoas especialistas em julgar dados científicos. Nós já vimos que as idéias de Um, Dois e Três são-nos impostas na lógica e, de fato, não podemos dispensá-las. Elas nos encontram, não uma vez, mas em cada esquina.

¹⁵ Ver Augustin Louis Cauchy, *Leçons sur les applications du calcul infinitesimal à la géométrie* (Paris, 1826-28), e Jean Marie Constant Duhamel, *Éléments de calcul infinitesimal* (Paris, 1856).

E nós já encontramos razão para pensar que elas são igualmente importantes na metafísica. Como é que a extraordinária distinção destas concepções pode ser explicada? Não seria porque elas têm sua origem na natureza da mente? Esta é a forma kantiana de inferência, que foi tida como tão convincente nas mãos daquele herói da filosofia; e pelo que sei, os estudos modernos nada fizeram para desacreditá-la. É verdade que nós não mais consideramos tal explicação psicológica de uma concepção como sendo tão definitiva quanto Kant achou. Ela deixa margem para mais perguntas; mas até onde chega, parece-me satisfatória. Nós consideramos as idéias de Primeiro, Segundo, Terceiro, ingredientes constantes de nosso conhecimento. Isso deve ser, portanto, ora porque elas são continuamente dadas a nós nas apresentações dos sentidos, ou porque é característico da mente misturá-las com nossos pensamentos. Pois bem, nós certamente não somos capazes de pensar que estas idéias são dadas nos sentidos. Primeiro, Segundo e Terceiro não são sensações. Elas só podem ser dadas aos sentidos por coisas aparecendo rotuladas como primeiro, segundo e terceiro, e tais rótulos, as coisas geralmente não possuem. Elas devem, portanto, ter origem psicológica. Uma pessoa deve ser uma partidária bastante descompromissada da teoria da *tabula rasa* para negar que as idéias de primeiro, segundo e terceiro sejam devidas a /258/ tendências congênicas da mente. Até aqui não há coisa alguma em meu argumento para distingui-lo de muitos kantianos. O que é digno de nota é que eu não paro aqui, mas procuro colocar a conclusão à prova através de um exame independente dos fatos da psicologia, para ver se podemos achar quaisquer traços da existência das três partes ou faculdades da alma ou modos de consciência, que confirmem o resultado recém-alcancado.

§ 24 (CP 1.375) Pois bem, três departamentos da mente já foram reconhecidos por todos desde Kant; quer sejam: **Sentimento, Conhecimento e Vontade**. A unanimidade com a qual esta triseção da mente foi aceita é, de fato, um tanto surpreendente. A divisão não tinha sua gênese nas idéias estranhas de Kant. Pelo contrário, ela tomou-a emprestada dos filósofos dogmáticos, e sua aceitação foi, como é bem sabido, uma concessão ao dogmatismo. Isso foi permitido até mesmo pelos psicólogos a cujas doutrinas gerais isso parece positivamente hostil. Esta evidência, a de que há algo verdadeiro nela, é reforçada pelo fato de que é impossível fazer um exame crítico disso, [sem] chegar à conclusão que isso nada mais é do que um esboço aproximado da verdade, na melhor das hipóteses; e este tanto já lhe foi concedido.

§ 25 De onde vem esta divisão ternária das funções da mente? Kant tomou-a pronta do escritor leibniziano, Tetens. Ele retirou a sugestão dos retóricos do século XVI e eles a encontraram em um estado imperfeito em seu idolatrado Platão. Em Platão, isso aparece sob um traje poético e semblante distorcido, o que não podemos acreditar ter sido o original; e é fácil creditar a afirmação a Diógenes Laércio, que disse que isso provém da escola de Pitágoras. Pois bem, na doutrina de Pitágoras, tudo estava associado aos números, que eram tidos como sendo a fundação do mundo. Há uma dica em sua história, então, que a divisão ternária da mente possa estar associada com as idéias de um, dois, três.

§ 26 Por sentimentos, como constituindo uma das grandes classes da atividade mental, quer se significar, de acordo com Kant e a maioria dos psicólogos, sentimentos de prazer e dor. Isto não pertence, porém, à doutrina original de Tetens, que inclui sob este cabeçalho tudo o que está imediatamente presente, ou pelo menos, seu elemento subjetivo. A modificação de Kant serve seu sistema específico (peculiar) melhor do que a verdade da natureza. Não há nenhuma boa razão para dar

um lugar tão específico ao prazer e à dor; como se eles não tivessem qualquer semelhança com qualquer outra coisa que nós possamos sentir. O prazer e a dor nada mais são que sensações secundárias, ou sentimentos produzidos por sentimentos, quando quer que os últimos alcancem certo grau de intensidade subjetiva, quer seja, produzam uma certa quantidade de agitação no organismo. Se pudéssemos prestar suficiente atenção, nós provavelmente reconheceríamos que cada esforço e cada cognição produzem prazer e dor. Há prazer na contemplação de um teorema da geometria. A dor talvez seja /259/ essencial para a consciência do esforço; o que fazemos sem dor, fazemos sem esforço. Mas essa especificidade de sentimentos que os torna um dos grandes ramos dos fenômenos mentais é que eles formam a totalidade de tudo o que temos em consciência imediata e instantânea; eles são o que está presente. Nós não podemos estar imediatamente conscientes do que passou e se foi; nós apenas nos lembramos disso, embora já tenha acontecido há um centésimo de segundo. Nem podemos estar imediatamente conscientes do que ainda está por vir, pouco importa quão à mão possa estar. Nós só podemos inferi-lo. De nada senão do instante evanescente podemos [nós] ter consciência absolutamente imediata, ou sentimento, quer muito ou pouco; e este instante tão logo se apresenta já se foi. Nele podemos estar conscientes de nenhuma mudança; porque nós fazemos isso graças a um pequeno ensaio do processo ou imitação disso, e isso leva tempo. Nós não somos capazes de fazer nenhuma inferência em um instante, nem podemos reconhecer qualquer conclusão inferencial. Nós não podemos nem dividir nem sintetizar; nós só podemos sentir. Quando um instante já passou, essa consciência imediata jamais poderá ser recuperada. Ela se foi absoluta e totalmente. Não podemos comparar qualquer sentimento subsequente com ela, como sentimento imediato, porque não podemos ter o segundo em nossa mente até que o primeiro tenha nos deixado completamente. Nós nos lembramos dele; quer seja, nós temos outra cognição que professa reproduzi-la; mas sabemos que não há qualquer semelhança entre a memória e a sensação porque, em primeiro lugar, nada pode assemelhar-se a um sentimento imediato, pois semelhança supõe um desmembramento e recomposição que é totalmente alheio ao imediato e, em segundo lugar, a memória é um complexo articulado e produto reelaborado que difere infinitamente e imensuravelmente do sentimento. Olhe uma superfície vermelha e tente sentir qual é a sensação, e depois feche os olhos e recorde-a. Sem dúvida que pessoas diferentes são diferentes a este respeito; para algumas, a experiência parecerá produzir um resultado oposto, mas já me convenci que não há nada na minha memória que seja minimamente parecido com a visão do vermelho. Quando o vermelho não está ante meus olhos, eu não o vejo de modo algum. Algumas pessoas me dizem que elas o vêem palidamente; um tipo de memória dos mais inconvenientes, que levaria a lembrar do vermelho brilhante como sendo pálido ou desbotado. Lembro-me de cores com rara acuidade

porque tive bastante treino ao observá-las; mas minha memória não consiste em qualquer visão, mas tão somente em um hábito devido ao qual posso reconhecer uma cor que se apresenta novamente como semelhante ou dessemelhante daquela que já vira anteriormente. Mas mesmo que a memória de algumas pessoas seja da natureza de uma alucinação, ainda faltarão argumentos suficientes para mostrar que a consciência imediata ou sentimento é absolutamente diferente de qualquer outra coisa.

§ 27 (CP 1.380) Há sérias objeções quanto a tornar um terço da mente composto apenas da vontade. Um grande psicólogo já disse que a vontade não é nada mais do que o mais forte desejo.¹⁶ Não posso admitir isso; parece-me desprezar /260/ aquele fato que de tudo o que observamos é provavelmente o mais intrinsecamente, i.e., a diferença entre sonhar e fazer. Isto não é uma questão de definição, mas de notar o que vivenciamos; e, certamente, quem confunde desejar com fazer deve ser alguém que sonha acordado. A evidência, entretanto, parece ser bastante forte para que a consciência volicional não difira, pelo menos tanto, da sensação. A sensação de bater ou de apanhar são quase a mesma, e deveria ser classificada junto. O elemento comum é a sensação de uma ocorrência real, de uma ação e reação real. Há uma realidade intensa sobre este tipo de experiência, uma separação abrupta do sujeito e do objeto. Enquanto estou tranqüilamente sentado no escuro, as luzes, de repente, são acesas, e naquele instante estou consciente, não de um processo de mudança, mas de algo mais ainda do que pode ser contido em um instante. Tenho a sensação de um *saltus*, de haver dois lados de um instante. Uma consciência de polaridade seria uma frase toleravelmente boa para descrever o que acontece. Devemos, portanto, substituir a vontade, como sendo um dos grandes tipos de consciência, pelo sentido polar.

§ 28 (CP 1.381) Mas, de longe o mais confuso dos três membros da divisão, em sua afirmação comum, é a **Cognição**. Em primeiro lugar, cada tipo de consciência entra na cognição. Sentimentos, no sentido em que apenas eles podem ser admitidos como um grande ramo de fenômenos mentais, formam o fio e a urdidura da cognição, e mesmo no sentido contestável de prazer e dor, eles são constituintes da cognição. A vontade, na forma de atenção, entra constantemente, e o sentido da realidade ou objetividade, que é o que descobrimos, deveria tomar o lugar da vontade, na divisão da consciência, que é o que descobrimos deveria tomar o lugar da vontade na divisão da consciência é ainda mais essencial, se possível. Mas esse elemento de cognição, que não é nem sentimento nem sentido polar, é a consciência de um processo, e isto na forma de um sentido de aprendizagem, de aquisição, de crescimento mental, é eminentemente característico da cognição. Isto é o tipo de consciência que não pode ser imediata porque demanda tempo, e isso não apenas porque ela continua através de cada instante desse tempo, mas porque ela não pode ser contraída em um instante. Ela difere da consciência imediata como uma melodia difere de uma nota prolongada. Nem pode a consciência dos dois lados de um instante, de uma ocorrência súbita, em sua realidade individual, possivelmente abraçar a consciência de um processo. **Esta é a consciência que mantém nossa vida unida. Esta é a consciência de síntese.**

§ 29 (CP 1.382) Aqui temos, então, indubitavelmente, três elementos de consciência radicalmente diferentes, estes e mais nenhuns. E eles estão, evidentemente, conectados com as idéias de um-dois-três. Sentimento imediato é a consciência do primeiro; o sentido polar é a consciência do segundo; e a consciência sintética é a consciência de um Terceiro ou mediação.

¹⁶ Ver William James, *Principles of Psychology* (1890; Princípios da Psicologia), volume 2, capítulo 20.

§ 30 (CP 1.383) Notem também que assim como já vimos que há duas ordens de /261/ segundidade, assim também o sentido polar se divide em dois, e isso de dois modos, pois, primeiro, há um tipo ativo e um tipo passivo, ou Vontade e Sentido e, segundo, há Vontade e Sentido Externos, em oposição à Vontade Interna (autocontrole, vontade inibidora) e Sentido Interno (introspecção). De modo análogo, assim como há três ordens de terceiridade, assim também há três tipos de consciência sintética. A forma não-degenerada e realmente típica ainda não se tornou suficientemente familiar para nós como as outras, que já foram mais completamente estudadas pelos psicólogos; portanto, mencionarei essa última. A consciência sintética degenerada em primeiro grau, [que] corresponde à terceiridade accidental, está onde há uma compulsão externa sobre nós para pensar as coisas em conjunto. Associação por contigüidade é um exemplo disto; mas um instante ainda melhor é que em nossa primeira apreensão de nossas experiências, nós não podemos escolher como organizaremos nossas idéias em referência ao tempo e espaço, mas somos compelidos a pensar certas coisas como estando mais perto umas das outras do que outras. Seria por a carroça na frente dos bois dizer que nós somos compelidos a pensar certas coisas em conjunto porque elas estão juntas no tempo e no espaço; o modo verdadeiro de afirmar isto é que há uma compulsão exterior sobre nós para juntá-las em nossa construção do tempo e do espaço, em nossa perspectiva. A consciência sintética degenerada em um segundo grau, correspondendo a terceiros intermediários, é onde pensamos que sentimentos diferentes são semelhantes ou diferentes, o que, uma vez que sentimentos em si mesmos não podem ser comparados e, portanto, não podem ser semelhantes, para o que, dizer que eles são semelhantes é meramente dizer que a consciência sintética assim os considera, resume-se nisto, que nós somos internamente compelidos a sintetizá-los ou a separá-los. Este tipo de síntese aparece em uma forma secundária em associação por semelhança. Mas o tipo mais elevado de síntese é a que a mente é compelida a fazer nem pelas atrações internas dos sentimentos ou representações em si, nem pela força transcendental da *haecceidade*, mas por um interesse de inteligibilidade, quer seja, pelo interesse da síntese do “Eu penso” em si; e isto ela faz ao apresentar uma idéia não contida nos dados, o que fornece conexões que eles, de outro modo, não teriam tido. Esta forma de síntese ainda não foi suficientemente estudada, especialmente o relacionamento íntimo de suas diferentes variedades ainda não foi devidamente considerado. O trabalho do poeta ou do romancista não é assim tão radicalmente diferente daquele do homem da ciência. O artista apresenta uma ficção; mas não é algo arbitrário; ela exhibe afinidades com as quais a mente concede certa aprovação ao pronunciá-la bela, o que, se não é exatamente a mesma coisa que dizer que a síntese é verdadeira, é algo do mesmo tipo geral. O geômetra desenha um diagrama que, se não é exatamente uma ficção, é pelo menos uma criação, e por meio da observação desse diagrama ele é capaz de sintetizar e mostrar relações entre elementos que anteriormente não pareciam ter qualquer conexão necessária. As realidades nos compelem a colocar algumas coisas em /262/ relação muito estreita e outras menos, de um modo altamente complicado e, em certo sentido, ela mesma de modo ininteligível; mas é o gênio da mente que toma todas estas dicas dos sentidos, que

lhes acrescenta muitíssimo, torna-as precisas e as mostra de forma inteligível nas intuições do espaço e tempo. A intuição é a consideração do abstrato numa forma concreta, através das hipostização realista das relações; esse é o único método de pensamento valioso. Pouquíssima profunda é a noção prevalente que isto é algo a ser evitado. Poderíamos dizer logo que o raciocínio deve ser evitado porque ele já nos induziu a muitos erros; mais ou menos na mesma linha filistina de pensamento isso

seria e tão de acordo com o espírito do nominalismo que me admira que ninguém a proponha. O verdadeiro preceito não é se abster da hipostização, mas fazê-lo inteligentemente.

CAPÍTULO V. A TRÍADA NA FISILOGIA.

§ 31 (CP 1.385) Dado que há três tipos fundamentalmente diferentes de consciência, segue-se, para manter o mesmo curso, que deve haver algo tríplice na fisiologia do sistema nervoso para dar conta delas. Nenhum materialismo está implícito nisto, além de que a dependência íntima da ação da mente sobre o corpo, que todo estudante do assunto deve e ora reconhece. Mais uma vez uma previsão, por assim dizer, é feita pela teoria; quer seja, certas conseqüências, não contempladas na sua construção, necessariamente resultam dela; e, estas são de tal feitio que sua verdade ou falsidade pode ser investigada independentemente. Fossemos nós achá-las extraordinária e certamente verdadeiras, uma confirmação notável da teoria seria fornecida. Tudo isto, entretanto, eu não posso prometer; posso apenas dizer que elas não são definitivamente falsas; e devemos nos contentar em rastrear estas conseqüências e ver o que são, e deixá-las para o julgamento futuro dos fisiologistas.

§ 32 (CP 1.386) Dois dos três tipos de consciência, de fato, o simples e o dual, recebem uma pronta explicação fisiológica. Sabemos que o conteúdo protoplasmático de cada célula nervosa tem suas condições ativa e passiva, e não necessitamos de argumentos para mostrar que o sentimento ou a consciência imediata surge em um estado ativo das células nervosas. Experimentos sobre os efeitos de cortar os nervos mostram que não há nenhum sentimento depois que a comunicação com as células nervosas centrais é cortada, de tal modo que o fenômeno tem, decerto, alguma conexão com as células nervosas; e o sentimento é estimulado precisamente por tal estímulo como o que provavelmente lançaria o protoplasma numa condição ativa. Assim, embora não possamos dizer que toda célula nervosa em sua condição ativa possui sentimento (o que não podemos negar, entretanto) há pouco espaço para dúvida que a atividade das células nervosas é o principal requisito fisiológico para a consciência. Por outro lado, a sensação de ação e reação, ou a sensação polar, como /263/ concordamos em denominá-lo, está plenamente associada à descarga de energia nervosa através das fibras nervosas. A volição externa, o seu caso mais típico, envolve tal descarga para dentro das células musculares. Em uma sensação externa, onde a sensação polar entra numa intensidade mais baixa, há uma descarga da célula nervosa terminal através do nervo aferente sobre uma célula ou células no cérebro. Na volição interna, ou autocontrole, há alguma ação inibidora dos nervos, que, sabemos, também envolve o movimento da força nervosa; e, na observação interna, ou sensação visceral, há, indubitavelmente, transferências de energia de uma célula central para outra. Recordando que o sentido polar é o sentido da diferença entre o que está antes e o que está depois de um instante divisor, ou o sentido de um instante como tendo lados, vemos claramente que o concomitante fisiológico dele deve ser algum evento que ocorre muito rapidamente e deixa um efeito mais durável, e esta descrição serve a passagem de uma descarga nervosa sobre uma fibra nervosa tão perfeitamente que não acho que precisemos hesitar para estabelecer este fenômeno como sendo a condição da consciência dual.

§ 33 (CP 1.387) A consciência sintética apresenta-se mais difícil. No entanto, a explicação de uma forma genuína de consciência, a sensação de aprender, é bastante fácil; é apenas o modo degenerado, a sensação de semelhança, e a sensação de

verdadeira conexão que nos obrigam a hesitar. Com relação às duas formas degeneradas, sou levado a levantar hipóteses.

§ 34 (CP 1.388) Quando duas idéias se parecem, dizemos que têm algo em comum; diz-se que parte de uma é idêntica à parte da outra. Em que consiste esta identidade? Tendo fechado os olhos, abro primeiro um e depois fecho-o e abro o outro, e digo que as duas sensações são parecidas. Como podem as impressões de dois nervos serem julgadas como sendo parecidas? Parece-me que, para que isso seja possível, as duas células nervosas devem, provavelmente, se descarregar em uma célula nervosa comum. De qualquer modo, parece-me que a primeira suposição a fazer, para a observação científica confirmar ou rejeitar, é que duas idéias são parecidas na medida em que as mesmas células nervosas estiveram ocupadas na produção das mesmas. Em suma, a hipótese é que a semelhança consiste na identidade de um elemento comum e que essa identidade reside em uma parte de uma idéia e uma parte da outra idéia sendo o sentimento específico (peculiar) para o estímulo de uma ou mais células nervosas.

§ 35 (CP 1.389) Quando nos encontramos sob uma compulsão para pensar que dois elementos da experiência, que não se parecem especialmente, estão, não obstante, realmente conectados, essa conexão deve, penso eu, ser devido, de algum modo, a uma descarga de energia nervosa; pois todo o sentido de realidade é uma determinação da consciência polar, que se deve em si a tais descargas. Por exemplo, reconheço que certa superfície em um dos lados de certa fronteira é vermelha e que do outro lado /264/ é azul; ou que quaisquer duas qualidades são imediatamente contíguas no espaço ou tempo. Se a contigüidade está no tempo, é diretamente através do sentido polar em que estamos conscientes de um instante divisor com sua diferença nos dois lados. Se a contigüidade está no espaço, acho que temos primeiramente um sentimento completamente confuso do todo, como ainda não analisado e não sintetizado, mas depois, quando a análise já foi feita, descobrimo-nos compelidos, ao recompor os elementos, a passar diretamente do que está num lado da fronteira para o que está no outro. Suponho então que somos compelidos a pensar os dois sentimentos como sendo contíguos porque a célula nervosa cujo estímulo produz o sentimento de uma sensação recordada se descarrega para dentro da célula nervosa cujo estímulo cria o sentimento da outra sensação recordada.

§ 36 (CP 1.390) A consciência sintética genuína, ou o sentido do processo de aprendizagem, que é o ingrediente preeminente e quintessência da razão, tem sua base fisiológica, mui evidentemente, na propriedade mais característica do sistema nervoso, o poder de adquirir hábitos. Isto depende dos seguintes cinco princípios. Primeiro, quando um estímulo ou irritação prossegue durante certo tempo, o estímulo espalha-se das células diretamente afetadas para aquelas que estão associadas a ela, e dessas para outras, e assim sucessivamente e, ao mesmo tempo, aumentam em intensidade. Segundo, após certo tempo, a fadiga começa a se instalar. Pois bem,

além da fadiga, que consiste na perda de todo o estímulo por parte da célula, e na recusa total do sistema nervoso em reagir ao estímulo, há uma fadiga mais suave, que desempenha um papel muito importante para adaptar o cérebro a servir como um órgão da razão, esta forma de fadiga consistindo na ação reflexa ou descarga da célula nervosa deixar de seguir um caminho e ambas começarem a trilhar um caminho onde não tinha havido nenhuma descarga, ou aumentando a intensidade da descarga ao longo de um caminho no qual tinha havido anteriormente apenas uma

pequena descarga. Por exemplo, um sapo cujo cérebro foi removido, e cuja perna traseira foi irritada ao se fazer cair uma gota de ácido sobre ela, após repetidamente esfregar o lugar com a outra pata, como se para limpar o ácido, pode, ao fim e ao cabo ser observado que ele dá vários pulos, a primeira via de descargas nervosas tendo se tornado fatigada. Terceiro, quando, a partir de qualquer causa, o estímulo para uma célula nervosa é removido, a excitação rapidamente desaparece. Que isso não acontece imediatamente sabemos bem, e o fenômeno é conhecido entre os físicos pelo nome de insistência da sensação. Todo o sentimento notável desaparece em uma fração de segundo, mas um pequeno resíduo continua durante um período maior de tempo. Quarto, se a mesma célula, que foi uma vez estimulada, e que, por acaso aconteceu de se descarregar ao longo de certa via ou vias, vier a ser estimulada uma segunda vez, é muito provável que ela se descarregue na segunda vez ao longo de alguma ou todas as vias ao longo das quais ela outrora se descarregou do que teria sido não tivesse ela se descarregado assim antes. Este é o princípio central do hábito; e o contraste extraordinário de sua modalidade em relação a qualquer lei mecânica /265/ é muito significativo. As leis da física não sabem nada sobre tendências ou probabilidades; o que quer que elas exijam, elas exigem absolutamente e sem falha, e nunca são desobedecidas. Fosse a tendência a adquirir hábitos substituída por uma exigência absoluta de que a célula devesse se descarregar sempre da mesma maneira, ou de acordo com qualquer condição rigidamente fixa, fosse lá ela qual fosse, toda a possibilidade do desenvolvimento do hábito em inteligência estaria cortada de cara; a virtude da terceiridade estaria ausente. É essencial que deva haver um elemento de acaso em certo sentido no que tange ao modo como a célula deva se descarregar; e, então, que este acaso ou incerteza não deva ser totalmente obliterado pelo princípio do hábito, mas apenas um tanto afetado. Quinto, quando um tempo considerável já passou sem que um nervo tenha reagido de algum modo particular, surge um princípio de esquecimento ou hábito negativo tornando-o menos propenso a reagir desse modo. Agora vejamos qual será o resultado destes cinco princípios combinados. Quando um nervo é estimulado, se a atividade reflexa não for logo de início do tipo certo para remover a fonte de irritação, ela mudará seu caráter sem parar até que a atividade rapidamente desapareça, quando a atividade rapidamente se aquietará. Quando o nervo for estimulado uma segunda vez dessa mesma maneira, provavelmente alguns dos outros movimentos que tinham sido feitos na primeira ocasião se repetirão; mas, pouco importa como isto se dê, um deles deve ao fim e ao cabo se repetir, pois a atividade continuará até que isto ocorra: quero dizer aquele movimento que remove a fonte da irritação. Em uma terceira ocasião, o processo de esquecimento já terá começado em relação a qualquer tendência a repetir quaisquer das ações da primeira ocasião que não haviam sido repetidas na segunda. daquelas que foram repetidas, algumas provavelmente se repetirão novamente, mas sempre permanece aquela que deve ser repetida antes que a atividade chegue ao fim. O efeito final disto será inevitavelmente que um hábito se estabeleça imediatamente, reagindo de tal modo que remova a fonte de irritação; pois somente este hábito será fortalecido

a cada repetição do experimento, enquanto todos os outros tenderão a se enfraquecer num ritmo acelerado.

§ 37 (CP 1.391) Inventei um joguinho ou experimento com cartas de baralho para ilustrar como estes princípios funcionam; e posso prometer ao leitor que se ele tentar fazê-lo meia dúzia de vezes, ele será capaz de avaliar melhor o valor do cálculo do hábito aqui proposto. As regras deste jogo são as seguintes: pegue uma grande

quantidade de cartas de quatro naipes, digamos um pacote de cinquenta e duas, embora menos sirvam. Os quatro naipes devem representar as quatro maneiras em que a célula poderá reagir. Que um naipe, digamos, espadas, represente aquele modo de reação que remova a fonte de irritação e leva a atividade a um fim. Para encontrar imediatamente uma carta de qualquer naipe que se queira, é melhor deitar as cartas todas de face para cima e distribuí-las em quatro montes, cada qual contendo as cartas de um só naipe. Agora pegue 2 espadas, 2 ouros, 2 paus e 2 copas, para representar a /266/ disposição original da célula nervosa, que deverá ser igualmente propensa a reagir em qualquer um dos quatro modos. Você vira estas oito cartas com a cara para baixo e embaralha-as o máximo possível.² Então mostre a carta no topo do baralho, uma a uma até que se chegue a uma carta de espadas. Este processo representa a reação da célula. Pegue as cartas que acabaram de ser distribuídas e adicione-as ao monte na mão uma carta de cada um daqueles naipes que acabaram de ser mostrados (para hábito) e tire do baralho uma carta de cada naipe não mostrado (para esquecimento). Embaralhe e prossiga com esta operação 13 vezes ou até que acabem as espadas. Descobrir-se-á, então, que você não terá senão espadas na mão.

§ 38 (CP 1.392) Assim, vemos como estes princípios não apenas levam ao estabelecimento de hábitos, mas a hábitos direcionados a fins definidos, quer seja, à eliminação das fontes da imitação. Pois bem, é precisamente a ação, de acordo com causas finais que distingue a ação mental da ação mecânica; e, a fórmula geral de todos os nossos desejos pode ser assim considerada: eliminar um estímulo. Cada pessoa está ocupada em pôr fim ao estado de coisas que a estimula ao trabalho.

§ 39 (CP 1.393) Mas somos levados ainda mais fundo na fisiologia. As três funções fundamentais do sistema nervosa, nomeadamente, primeiro, a excitação das células; segundo, a transferência da excitação às fibras; terceiro, a fixação de tendências definitivas sob a influência do hábito, são plenamente devidas a três propriedades do protoplasma ou lodo-da-vida em si. O protoplasma tem sua condição ativa e passiva, seu estado ativo é transferido de uma parte para a outra, e também exhibe os fenômenos do hábito. Mas estes três fatos não parecem resumir as principais propriedades do protoplasma como nossa teoria nos levaria a esperar que fizessem. Ainda assim, isto talvez se deva porque a natureza desta estranha substância é tão mal compreendida; e se tivéssemos o verdadeiro segredo de sua constituição talvez víssemos que as qualidades que ora aparecem não-relacionadas, na verdade agrupam-se em uma só, de tal monta que pode ser que, ao fim e ao cabo, isso esteja de acordo com nossa teoria melhor do que parece. Houve pelo menos duas tentativas de explicar as propriedades do protoplasma por meio de suposições químicas; mas visto que as forças químicas não foram até agora compreendidas, tais hipóteses, mesmo que fossem tidas como corretas, seriam de pouca valia. Quanto ao que o físico compreenderia como uma explicação molecular do protoplasma, tal coisa dificilmente foi pensada; no entanto, eu não consigo perceber que não seja tão mais difícil do que /267/ a constituição da matéria inorgânica. As propriedades do protoplasma estão assim enumeradas: contração, irritabilidade, automatismo, nutrição, metabolismo, respiração, e reprodução; mas todas estas podem

² As cartas do baralho raramente são embaralhadas o suficiente para ilustrar razoavelmente os princípios das probabilidades; mas, se depois de serem embaralhadas em qualquer dos modos comumente praticados, elas distribuídas em três pacotes e colhidas novamente, e depois passadas de mão em mão, uma à uma, cada uma das outras indo para o topo e outra para a base do baralho, de tal modo que assim se acumule na segunda mão, e finalmente seja cortado, o embaralhamento pode ser considerado como suficiente para o propósito deste jogo. Quando o comando for embaralhar, o embaralhamento tão complete quanto este deve ser levado a cabo. (Nota de C. S. Peirce)

ser resumidas sob o cabeçalho de sensibilidade, movimento e, crescimento. Estas três propriedades são respectivamente primeiro, segundo e, terceiro. Entretanto, vamos fazer um breve levantamento dos fatos de que uma teoria molecular do protoplasma teria que dar conta. Em primeiro lugar, então, o protoplasma é uma substância, ou classe de substâncias, químicas explícitas, reconhecíveis por suas relações características. “Até agora,” diz o Dr. Michael Foster (1879), “nós não sabemos nada de modo claro sobre a composição molecular do protoplasma ativo vivo; mas é mais do que provável que sua molécula seja do tipo grande e complexa na qual uma substância protéica esteja peculiarmente associada a um graxo complexo e com algum representante do grupo de carboidratos, i.e., que cada molécula do protoplasma contenha resíduos de cada uma destas três grandes classes. Todo o corpo animal é protoplasma modificado.” A complexidade química da molécula do protoplasma deve ser espantosa. Um protéico é somente um de seus constituintes e, indubitavelmente, muito mais simples. No entanto, os químicos não tentam inferir de suas análises a constituição atômica última de qualquer dos protéicos, o número de átomos de que são compostos sendo tão grande a ponto de quase anular a lei das proporções múltiplas. Eu não encontro no livro acima citado a seguinte fórmula para nucleína, uma substância aliada aos protéicos. Esta é $C_{29}H_{49}N_9P_3O_{22}$. Mas como a soma dos números de átomos de hidrogênio, nitrogênio e, fósforo deve ser par, esta fórmula deve ser multiplicada por algum número par; de tal modo que o número de átomos na nucleína deve ser pelo menos 224. Nós mal podemos imaginar, então, que o número de átomos no protoplasma seja menor do que mil e, se considerarmos as próprias proporções mínimas de alguns ingredientes necessários dos organismos animal e vegetal, fica-se tentado a suspeitar que 50.000 talvez seja uma aposta melhor ou mesmo talvez se torne no futuro uma conjetura ridiculamente desprezível. O protoplasma combina com a água em todas as proporções, o modo de combinação sendo aparentemente intermediário entre uma solução e uma mistura mecânica. De acordo com a quantidade de água que ele contém, ele deixa de ser quebradiço para se tornar flexível, depois gelatinoso, e então lodoso e, então líquido. Geralmente, ele tem um caráter elástico-viscoso; quer seja, ele pula de volta parcialmente após uma longa tensão e, totalmente após uma curta; mas sua viscosidade é muito mais marcante do que sua elasticidade. Ele está geralmente cheio de grânulos, através dos quais podemos ver movimentos ondulantes lentos dentro dele, durando alguns minutos, numa direção e depois, em geral, em reverso. O efeito deste movimento ondulado é causar protuberâncias na massa, freqüentemente muito longas e delgadas. Ocasionalmente, eles erguem-se contra a gravidade, e suas várias formas são características dos diferentes tipos de protoplasma. Quando uma massa dele é perturbada por um som estridente, uma aguilhoada, choque elétrico, calor, etc., as ondulações são capturadas e /268/ o todo se contrai em uma bola; ou, se for longa demais, às vezes quebra-se em esferas separadas. Quando o estímulo externo é removido, a massa afunda em algo como sua condição anterior. O protoplasma também cresce; ele absorve material e converte-o em algo semelhante à sua própria substância; e em todo o seu crescimento e reprodução, ele preserva suas características específicas.

§ 40 (CP 1.394) Tais são as propriedades que devem ser contabilizadas. O que primeiro chama à nossa atenção, como propenso a fornecer a chave para o problema, é a contração da massa do protoplasma ao ser perturbada. Isto se deve obviamente ao vasto e súbito aumento do que os físicos chamam de “tensão da superfície,” ou à contração das partes externas, cujo fenômeno é sempre observado nos líquidos, e é a causa da formação de gotas. Esta tensão da superfície deve-se à coesão, ou atração entre moléculas vizinhas. A questão é, então, como pode um corpo, ao ter seu equilíbrio desfeito, repentinamente aumentar as atrações entre suas moléculas vizinhas? Estas

atrações devem crescer rapidamente conforme a distância é diminuída; e, assim, a resposta sugere que a distância entre moléculas vizinhas é diminuída. É verdade, a distância média deve permanecer quase a mesma, mas se as distâncias que tinham previamente sido quase iguais forem tornadas desiguais, as atrações entre as moléculas que são aproximadas serão muito mais aumentadas do mesmo modo que aquelas entre as que são afastadas umas das outras serão diminuídas. Nós somos, assim, levados à suposição de que, em seu estado comum de substância, suas partículas estão se movendo principalmente em sistemas orbitais complicados ou quase-orbitais, ao invés de em moléculas químicas ou sistemas de átomos mais definidos de substâncias menos complexas, estas partículas assim se movendo em órbitas não sendo, entretanto, átomos, mas moléculas químicas. Mas nós devemos supor que as forças entre estas partículas são apenas suficientes para mantê-las em suas órbitas, e que, de fato, enquanto o protoplasma está numa condição ativa, elas não são todas assim mantidas, mas que uma e outra são, vez por outra, atiradas fora de suas órbitas e vagam por aí até que sejam atraídas para outro sistema. Devemos supor que estes sistemas têm alguma composição aproximada, certos tipos de partículas e tantas outras de outro tipo, etc., entrando nelas. Isto é necessário para dar conta da quase constante composição química do todo. Por outro lado, nós não podemos supor que o número de tipos diferentes é rigidamente exato; pois nesse caso nós não poderíamos saber como dar conta do poder de assimilação. Devemos supor, então, que há um considerável espectro no número de partículas que vão formar um sistema orbital, e que a composição mais ou menos exata do todo é a exatidão de uma média estatística; exatamente como há uma igualdade próxima entre as proporções dos dois sexos em qualquer nação ou estado, embora haja desigualdades consideráveis em cada um dos lares. Devido /269/ à complexidade desta classificação, no momento em que há qualquer distúrbio molecular, produzindo distúrbios, grandes números de partículas são atiradas para fora de suas órbitas, os sistemas ficam mais ou menos desarrumados na vizinhança imediata do distúrbio, e as relações harmônicas entre as diferentes revoluções são um tanto quebradas. Em consequência disto, as distâncias entre as partículas vizinhas, que tinham apresentado uma regularidade sistemática, agora se tornam extremamente iguais, e suas atrações médias, sobre as quais a coesão depende, é aumentada. Ao mesmo tempo, as partículas atiradas para fora de seus sistemas atiram-se para dentro de outros sistemas e desorganizam-nos por sua vez, e assim, o distúrbio é propagado através de toda a massa. A fonte do distúrbio, no entanto, tendo sido removida, trocas de energia ocorrem, nas quais há uma tendência a equalizar a *vis viva* das diferentes partículas, e elas, conseqüentemente, tendem a afundar para dentro de movimentos orbitais de novo, e gradualmente algo muito parecido com o estado original das coisas é restabelecido, os sistemas orbitais originais permanecendo, em sua grande parte, e as partículas perambulantes, em grande proporção, encontrando lugar nestes sistemas ou formando novos sistemas. Algumas destas partículas não encontrarão lugar algum e, assim, haverá certa perda de quantidade de massa protoplasmática. Se o mesmo distúrbio se repetir, na medida em que os sistemas orbitais permaneçam os mesmos que eram antes, haverá uma repetição quase idêntica dos mesmos eventos. Os mesmos tipos de partículas (com

os mesmos quero dizer em massa, velocidade, direção de movimento, atração, etc.) que foram atirados para fora dos diferentes sistemas anteriormente geralmente serão atirados para fora novamente, até que, se o distúrbio for repetido várias vezes, pode ocorrer certa deficiência daqueles tipos de partículas nos sistemas diferentes, quando alguns tipos novos começarão a ser jogados fora. Estes novos tipos haverão de perturbar diferentemente os sistemas para os quais voam, tendendo a causar classes de partículas como elas mesmas, para ser jogadas fora e, desse modo, a direção de propagação do

distúrbio, assim como sua velocidade e intensidade, podem ser alteradas e, em resumo, o fenômeno da fadiga se manifestará. Mesmo quando a massa protoplasmática é deixada por si só, haverá algum perambular de partículas, produzindo regiões de distúrbio ligeiro e, portanto, desigualdades de tensão; e, assim, correntes se estabelecerão, movimentos da massa ocorrerão, e processos finos se formarão. Se, entretanto, a massa for deixada por si só por longo tempo, todas as partículas que forem prontamente jogadas fora serão, em todas as mudanças que forem tocadas nas combinações de situações e velocidades nos sistemas orbitais, lançadas fora; enquanto as outras tenderão, constantemente, a se estabelecer em relações mais estáveis; e, assim o protoplasma gradualmente tomará um estado passivo através do qual os sistemas orbitais não são facilmente perturbados. O alimento para estes tipos de protoplasma que são capazes de reações marcantes tem que ser apresentado em forma química complexa. Ele deve, indubitavelmente, apresentar partículas exatamente como aquelas que giram nos /270/ sistemas orbitais do protoplasma. Para ser atraída para dentro de um sistema orbital, uma partícula, quer seja de material alimentar ou apenas atirada para fora de algum outro sistema, deve ter a massa certa, deve se apresentar no ponto exato, e mover-se com a velocidade certa na direção certa e estar sujeita às atrações certas. Dará certo em todos estes aspectos se vier a tomar o lugar de uma partícula que acabou de ser jogada fora; e, assim, partículas absorvidas estão particularmente propensas a ser do mesmo material e massa e a ocupar os mesmos lugares nas órbitas que aquelas que haviam sido jogadas fora um pouco antes. Pois bem, estas partículas sendo as representantes exatas daquelas jogadas fora, estão propensas a ser jogadas fora pelos mesmos distúrbios, nas mesmas direções e com os mesmos resultados, que aquelas que haviam sido jogadas foram anteriormente; e isto é responsável pelo princípio do hábito. Todos os tipos mais elevados de protoplasma, aqueles, por exemplo, que têm qualquer poder marcante de contração, são alimentados com matéria química altamente complexa.

CAPÍTULO VI. A TRÍADA NO DESENVOLVIMENTO BIOLÓGICO

§ 41 (CP 1.395) Quer a parte desempenhada pela seleção natural e a sobrevivência do mais apto na produção das espécies seja grande ou pequena, resta pouca dúvida que a teoria de Darwin indica uma causa real, que tende a adaptar formas animais e vegetais a seus ambientes. Uma característica marcante dela é que ela mostra como variações meramente fortuitas de indivíduos, juntamente com acidentes meramente fortuitos que lhes acontecem, deveriam, sob a ação da hereditariedade, resultar, não na mera irregularidade, nem mesmo em uma constância estatística, mas em um progresso contínuo e indeterminado rumo a uma melhor adaptação dos meios aos fins. Como? Qual é, abstratamente falando, o fator específico nas condições do problema que faz ocorrer esta consequência singular?

§ 42 (CP 1.396) Suponham que um milhão de pessoas, cada qual de posse de um dólar, se sentasse para jogar um simples e justo jogo de azar, apostando, por exemplo, em se um dado dá um número par ou ímpar. Os jogadores devem fazer suas apostas independentemente uns dos outros e cada qual deve apostar no resultado de cada lance de um dólar contra um dólar por parte do banco. Claro, na primeira aposta, a metade deles perderia seu único dólar e sairia do jogo, pois é necessário que nenhum crédito seja permitido, ao passo que a outra metade ganharia cada qual um

Ver-se-á, com o auxílio da tabela acima, que após o quarto lance, o ganho mais comum é US\$3, após o nono US\$4, após o décimo - sexto US\$5, e assim sucessivamente após o vigésimo - quinto seria US\$6, após o trigésimo - sexto US\$7, e por aí afora. Aqui, então, estaria um aumento crescente da riqueza, que é um tipo de “adaptação ao seu ambiente,” produzido pela sobrevivência do mais apto, quer seja, pela eliminação do jogo de cada jogador que já perdeu seu último dólar. É fácil ver que o aumento da média e riqueza comum ocorre pela subtração de todas aquelas pequenas fortunas que estariam nas mãos de pessoas que tinham outrora falido, tivesse-lhes sido permitido continuar a apostar.

§ 43 (CP 1.397) Pois bem, a adaptação de uma espécie a seu ambiente consiste, para os propósitos da seleção natural, no poder de continuar a existir, o que quer dizer, no poder de uma geração criar uma outra; pois, desde que uma outra geração é criada, a espécie continuará e, assim que cessar, ela está condenada após uma vida. Esta faculdade reprodutora, então, dependendo em parte da fecundidade direta, e em parte /272/ da [capacidade de] o animal passar da idade de procriação, é precisamente o que a teoria darwiniana sustenta. Este caráter é claramente um daqueles que tem um mínimo absoluto, pois nenhum animal pode produzir menos crias do que nenhuma e não tem um limite máximo aparente, de tal modo que é análogo à riqueza daqueles jogadores. Deve ser lembrado que a frase “a sobrevivência dos mais aptos” na formula do princípio não significa a sobrevivência dos indivíduos mais aptos, mas a sobrevivência dos tipos mais aptos; pois a teoria não exige, de modo algum, que os indivíduos mal-adaptados a seu ambiente devam morrer mais cedo do que outros, desde que não tenham tantos filhos que os outros; e, de fato, não é necessário que isto deva ir até ao ponto de extinguir a linha de descendência, desde que haja alguma razão para que a cria de pais tão mal-adaptados seja menos provável do que outras para herdar as características daqueles pais. Parece que o processo, como regra geral, é mais ou menos assim. Um dado indivíduo é, em algum respeito mal-adaptado a seu ambiente, quer seja, ele tem características que são geralmente desfavoráveis para a reprodução de numerosas crias. Estes caracteres estarão aptos a enfraquecer o sistema reprodutor desse indivíduo, por várias razões, de tal modo que suas crias não estão à altura da força média da espécie. Esta segunda geração cruzará com outros indivíduos, mas devido à sua fraqueza, suas crias estarão mais aptas a parecer o outro pai e assim o caráter desfavorável será gradualmente eliminado, não meramente pela diminuição do número de crias, mas também pelas crias que mais se pareçam com o pai mais forte. Há outros modos através dos quais os caracteres desfavoráveis desaparecerão. Quando o poder procriativo é diminuído, há muitos exemplos que mostram mais tendência ao jogo. Este jogo continuará até que, no seu curso, o caráter desfavorável tenha sido obliterado. O poder geral da reprodução então se fortalece e, com ele, a força procriativa direta é reforçada, a transmissão hereditária de caracteres torna-se novamente rígida e o tipo melhorado é fortalecido.

§ 44 (CP 1.398) Mas todos estes casos diferentes são tão somente modos diferentes de um e o mesmo princípio, que é, a eliminação de caracteres desfavoráveis. Vemos, então, que há apenas três fatores no processo da seleção natural, quer sejam: primeiro, o princípio da variação individual ou jogo; segundo, o princípio da transmissão hereditária, que guerreia contra o primeiro princípio; e, terceiro, o princípio de eliminação dos caracteres desfavoráveis.

§ 45 (CP 1.399) Vejamos até que ponto estes princípios correspondem às tríades que já vimos. O princípio do jogo é o princípio da irregularidade, indeterminação, acaso. Ele corresponde à errância irregular e múltipla das partículas no estado ativo do protoplasma. Isso [é] a introdução de algo fresco, primeiro. O /273/ princípio de hereditariedade é o princípio de determinação de algo pelo que ocorreu antes, o princípio de compulsão, correspondendo à vontade e aos sentidos. O princípio de eliminação dos caracteres desfavoráveis é o princípio de generalização ao eliminar os casos esporádicos, correspondendo especificamente ao princípio do esquecimento na ação do sistema nervoso. Nós temos, então, aqui, uma reprodução um tanto imperfeita da mesma tríade que antes. Sua imperfeição pode ser a imperfeição da teoria do desenvolvimento.

CAPÍTULO VII. A TRÍADA NA FÍSICA

§ 46 (CP 1.400) A filosofia metafísica quase que pode ser chamada de a filha da geometria. Das escolas dos primeiros filósofos gregos, dois, a iônica e a pitagórica, eram todos geômetras, e o interesse dos eleatas pela geometria é freqüentemente mencionada. Platão era a grande figura na história dos dois assuntos e, Aristóteles inferiu do estudo do espaço alguns de seus conceitos mais poderosos. A metafísica depende em grande medida da idéia de rígidas demonstrações de primeiros princípios; e esta idéia, assim como em relação ao processo como os axiomas dos quais ela parte, traz sua paternidade na cara. Ademais, a convicção de que qualquer filosofia metafísica é possível foi sustentada em todos os tempos, como Kant bem diz, pelo exemplo na geometria de uma ciência semelhante.

§ 47 (CP 1.401) A rendição incondicional, então, por parte dos matemáticos de nosso tempo, à exatidão absoluta dos axiomas da geometria, não deixa de ser um evento altamente significativo para a história da filosofia. Gauss, o maior dos geômetras, declara que “não há razão para pensar que a soma dos três ângulos é exatamente igual a dois ângulos retos.” É verdade, a experiência mostra que o desvio dessa soma dessa quantia é tão excessivamente pequena que a linguagem deve ser engenhosamente usada para expressar o grau de aproximação: mas a experiência nunca pode mostrar que qualquer verdade pode ser exata, nem tanto quanto dar a menor razão para pensar que assim seja, a menos que seja sustentada por algumas outras considerações. Nós podemos apenas dizer que a soma dos três ângulos de qualquer ângulo dado não pode ser muito maior ou menor do que dois ângulos retos; mas esse valor exato é apenas uma entre um número infinito de outros, cada um dos quais é tão possível quanto isso. Nisto os matemáticos são unânimes.

§ 48 (CP 1.402) A absoluta exatidão dos axiomas geométricos é explodida; e a crença correspondente nos axiomas geométricos, considerando a dependência da metafísica da geometria, deve seguramente segui-la até ao túmulo dos credos extintos. A primeira a ir deve ser a proposição de que cada evento no universo está precisamente determinado por causas de acordo com leis invioláveis. Nós não temos nenhuma razão para pensar que isto é absolutamente exato. A experiência mostra que assim é até certo maravilhoso ponto de aproximação, e isso é tudo. Este grau de aproximação será um valor que caberá às futuras investigações científicas investigar; mas nós não temos mais /274/ razão para pensar que o erro de uma declaração comum é precisamente zero, do que qualquer um dos de uma infinidade de valores nessa vizinhança. A probabilidade é do infinito para um que não é zero; e nós

estamos propensos a pensar nisso como uma quantidade em relação à qual o zero é apenas um valor possível. Phoenix, em suas “Conferências sobre Astronomia,” referindo-se ao comando de Josué para que o sol ficasse parado, disse que ele não era capaz de deixar de suspeitar que ele talvez tivesse se mexido um pouquinho quando Josué não estava olhando diretamente para ele. Nós sabemos que quando tentamos verificar qualquer lei da natureza através da experimentação, nós sempre encontramos discrepâncias entre as observações e a teoria. Estas nós corretamente referimos a erros de observação; mas por que não haveria aberrações semelhantes devido à imperfeita obediência dos fatos à lei?

§ 49 (CP 1.403) Aceitem que isto é concebível e não poderá haver nada na experiência para negá-lo. Por estranho que possa parecer, há muitas pessoas que terão dificuldade em conceber um elemento de ilegalidade no universo, e que talvez sejam tentados a reconhecer a doutrina da perfeita regra da causalidade como sendo uma das crenças instintivas originais, como aquela do espaço ter três dimensões. Longe disso, é noção totalmente histórica moderna, uma inferência aparte das descobertas da ciência. Aristóteles geralmente assevera que algumas coisas são determinadas por causas ao passo que outras ocorrem por acaso. Lucrecio, seguindo Demócrito, supõe que seus átomos primordiais desviam-se de suas trajetórias retilineares apenas fortuitamente, e sem qualquer razão. Para os antigos, não havia nada de estranho em tais noções; elas eram questões de curso; o que seria estranho teria sido ter dito que não havia acaso. Assim, nós não estamos sob nenhuma necessidade interna de crer [na] perfeita causalidade se não encontrarmos quaisquer fatos para a confirmarem.

§ 50 (CP 1.404) Estou longe de sustentar que a experiência é nossa única luz; os pontos de vista de Whewell a respeito do método científico parecem-me mais verdadeiros do que as de Mill; tanto é assim que devo pronunciar os princípios conhecidos da física como sendo tão somente um desenvolvimento das crenças instintivas originais. No entanto, não posso deixar de reconhecer que toda a história do pensamento mostra que nossas crenças instintivas, em sua condição original, estão de tal maneira cheias de erros que não podemos confiar nelas, até que tenham sido corrigidas pela experimentação. Pois bem, a única coisa que a inferência a partir da experiência pode alguma vez nos ensinar é o valor aproximado de uma razão. Tudo se baseia no princípio de amostragem; pegamos uma mão cheia de café de um saco e julgamos que há mais ou menos a mesma proporção que nós podemos nos dar ao luxo de imaginar que há a mesma proporção de feijões no saco que há naquela amostra. Nesta razão, cada proposição que nós podemos conceber sobre o mundo real deve ser do tipo aproximado; nós jamais poderemos ter o direito de sustentar que qualquer verdade é exata. A aproximação deve ser o tecido através do qual a nossa filosofia deve ser construída.

§ 51 (CP 1.405) Chego agora à outra questão. A maioria dos sistemas de filosofia sustenta certos fatos ou princípios como sendo últimos. De fato, qualquer fato é, em certo sentido, último, - quer seja, em sua teimosia agressiva isolada e /275/ realidade individual. O que Escoto chama a *haecceidade* das coisas, a aquiedade e a agoridade delas, é realmente última. Por que isto que está aqui é como é, como, por exemplo, se acontecer que um grão de areia veio a ser tão pequeno e tão duro, podemos perguntar; podemos também perguntar como ele chegou até aqui, mas a explicação neste caso apenas nos leva de volta ao fato de que foi outrora em algum outro lugar,

onde se esperasse que coisas similares talvez acontecessem. Por que ISSO, independentemente de suas características gerais, vem a ter qualquer lugar definido no mundo, não é uma pergunta a ser feita; é simplesmente um fato último. Há também outra classe de fatos dos quais é razoável esperar uma explicação, nomeadamente, fatos de indeterminação ou variedade. Por que um tipo específico de evento é freqüente e outro raro, é uma questão a ser perguntada, mas uma razão para o fato geral de que alguns dos eventos são comuns e outros raros, seria injusto exigir. Se todos os nascimentos ocorressem em um dado dia da semana, ou se houvesse sempre mais no domingo do que na segunda, isso seria um fato a ser computado, mas que eles ocorrem mais ou menos na mesma proporção todos os dias não requer explicação específica. Se descobríssemos que todos os grãos de areia de uma dada praia se separavam em duas ou mais classes rigorosamente discretas, como esféricas e cúbicas, haveria alguma coisa a ser explicada, mas que eles são de vários tamanhos e formas, de nenhum caráter definível, pode apenas se referir à multiformidade da natureza. A indeterminação, então, ou pura primeiridade, e *haeceidade*, ou pura secundidade, são fatos que não pedem e não são capazes de explicação. A indeterminação não nos fornece nada a partir do qual podemos fazer uma pergunta; a *haeceidade* é a *ultima ratio*, o fato bruto que não será questionado. Mas cada fato de uma natureza geral ou ordenada pede uma explicação; e a lógica proíbe-nos de presumir, em relação a qualquer fato dado desse tipo, que é, por sua própria natureza, absolutamente inexplicável. Isto é o que Kant³ chama um princípio regulativo, quer seja, uma esperança intelectual. O único propósito imediato do pensamento é o de tornar estas coisas inteligíveis; e pensar e, no entanto, no próprio ato de pensar uma coisa ininteligível é auto-estultificação. É como se uma pessoa, munida de uma arma para se defender contra um inimigo, ao descobrir que este é bastante temível, usasse sua arma para explodir seus miolos para deixar de ser morto por seu inimigo. O desespero é insano. Certo, talvez haja fatos que jamais serão explicados; mas qualquer fato dado é inumerável, é o que a experiência nunca poderá nos dar razão de pensar; muito menos poderá mostrar que qualquer fato é em sua própria natureza ininteligível. Nós devemos, portanto, ser guiados pela regra da esperança e, conseqüentemente devemos rejeitar toda a filosofia ou concepção geral do universo que possa levar à conclusão que qualquer fato dado geral é o último. Nós devemos /276/ esperar explicações, não para todas as coisas, mas para qualquer coisa dada, seja ela qual for. Não há nenhuma contradição aqui, como não há em ter as nossas próprias opiniões, ao passo que estamos preparados para admitir que é provável que nem todas sejam verdadeiras; ou mesmo que há em dizer que qualquer tempo futuro um dia passará, embora jamais haverá um tempo quando todo o tempo será passado.

§ 52 (CP 1.406) Entre outros fatos comuns que têm de ser explicados está a Lei ou a própria regularidade. Exageramos enormemente o papel que a lei desempenha no universo. É por meio de regularidades que nós compreendemos quão pouco compreendemos do mundo e, assim, há um tipo de perspectiva mental que traz fenômenos regulares para o primeiro plano. Dizemos que cada evento está determinado por causas de acordo com a lei. Mas além do fato de que isto não deve ser considerado como absolutamente verdadeiro isto não oferece tanto quanto

³ Para os escolásticos, ver Eckius em Petr. Hisp. 48 b nota 1. (Nota de Peirce)

promete. Nós não queremos dizer com isto, por exemplo, que se uma pessoa e seu antípoda espirrarem ao mesmo instante, que esse evento se dá sob qualquer lei geral. Isso é apenas o que chamamos uma coincidência. Mas o que queremos dizer é que houve uma causa para a primeira pessoa espirrar, e outra causa para a segunda pessoa espirrar; e o agregado destes dois eventos compreende o primeiro evento sobre o qual começamos nossa investigação. A doutrina é que os eventos do universo físico são meramente movimentos da matéria e que estes obedecem às leis da dinâmica. Mas isto apenas equivale a dizer que entre os inumeráveis sistemas de relações existentes entre as coisas, que nós descobrimos uma que é universal e, ao mesmo tempo, que está sujeita à lei. Não há nada exceto este caráter singular que torna este sistema específico de relações mais importante que os outros. Deste ponto de vista, a uniformidade é vista como sendo um fenômeno altamente excepcional. Mas nós não prestamos nenhuma atenção às relações irregulares, como tendo qualquer interesse para nós.

§ 53 (CP 1.407) Chegamos, então, a isto: a conformidade à lei existe apenas dentro de um leque limitado de eventos e mesmo lá não é perfeita, pois um elemento de pura espontaneidade ou ilegalidade original se mistura, ou pelo menos deve poder se misturar, com a lei em toda parte. Ademais, a conformidade à lei é um fato que exige uma explicação; e uma vez que a Lei em geral não pode ser explicada por qualquer lei em particular, a explicação deve consistir em mostrar como a lei é desenvolvida a partir do acaso, irregularidade e indeterminação pura.

§ 54 (CP 1.408) Nesta questão devemos nos dirigir a nós mesmos; e é particularmente necessário assim fazer no estado atual da ciência. A teoria da constituição molecular da matéria já foi levada a um ponto em que há indicações claras para nos apontar caminhos a seguir, e nós agora estamos no escuro. Para desenvolver as conseqüências matemáticas de qualquer hipótese quanto à natureza e leis das pequenas partes da matéria, e depois testá-la através de experimentos físicos, levará cinquenta anos; e a partir de inúmeras hipóteses que podem ser enquadradas, não parece haver nada para /277/ tornar um mais anteriormente provável do que outro. Neste passo, quanto tempo levará para fazer qualquer avanço decisivo? Nós precisamos de alguma dica sobre como se espera que as moléculas venham a se comportar; se, por exemplo, elas teriam a propensão de se atrair ou repelir umas às outras inversamente à potência de cinco da distância, de tal modo que fossemos poupados de muitas suposições falsas, se não nos é imediatamente mostrado o caminho para a suposição verdadeira. Diga-nos como as leis da natureza surgiram e talvez possamos distinguir em alguma medida entre leis que podem e leis que não poderiam ter resultado de tal processo de desenvolvimento.

§ 55 (CP 1.409) Descobrir isto é nossa tarefa. Vou começar o trabalho com esta conjectura. Uniformidades nos modos de ação das coisas apareceram através de sua aquisição de hábitos. Atualmente, o curso dos eventos está aproximadamente determinado pela lei. No passado essa aproximação era menos perfeita; no futuro será mais perfeita ainda. A tendência a obedecer a leis sempre foi e sempre será o crescimento. Nós fixamos o olhar em um ponto no passado infinitamente distante quando não havia lei, mas apenas indeterminação; ansiamos por um ponto no futuro infinitamente distante quando não haverá indeterminação ou acaso, mas um completo reino da lei. Mas, em qualquer data assinalável no passado, pouco importa quão cedo, já havia alguma tendência à uniformidade; e, em qualquer data assinalável no futuro, haverá algum ligeiro desvio da lei. Mais ainda, todas as coisas têm uma tendência a adquirir hábitos. Dos átomos e suas partes, moléculas e grupos de

moléculas, em suma, em cada objeto real concebível há uma maior probabilidade de agir como numa ocasião anterior semelhante do que ao contrário. Esta tendência em si constitui uma regularidade e cresce continuamente. Ao olhar para o passado, olhamos para períodos quando havia uma tendência mais vaga. Mas sua própria natureza essencial é crescer. É uma tendência generalizante; ela faz com que as ações no futuro sigam alguma generalização das ações passadas; e esta tendência é em si mesma algo capaz de igual generalização; e assim, é auto-generativa. Nós temos, portanto, apenas que supor o mínimo estímulo dela no passado, e esse germe teria tido a propensão a desenvolver-se até se tornar um princípio poderoso e dominador, até que se supere ao fortalecer hábitos e a torná-los leis absolutas que regem a ação de todas as coisas em cada aspecto em um futuro indeterminado.

§ 56 De acordo com isto, três elementos estão ativos no mundo, primeiro, o acaso; segundo, a lei; e terceiro, a aquisição de hábitos.

§ 57 (CP 1.410) Tal é a nossa conjectura ao segredo da esfinge. Erguê-la da condição de especulação filosófica até aquela de hipótese científica, devemos mostrar que conseqüências podem ser deduzidas dela com maior ou menor probabilidade, que pode ser comparada com a observação. Nós devemos mostrar que há algum método de deduzir as características das leis que poderiam resultar neste modo através da ação da aquisição de hábitos em ocorrências puramente fortuitas, e um método de assegurar se tais características pertencem às verdadeiras leis da natureza. /278/

§ 58 (CP 1.411) A existência das coisas consiste em seu comportamento regular. Se um átomo não tivesse nenhuma atração ou repulsa regular, se sua massa fosse, numa hora nada, e noutra uma tonelada, noutra ainda uma quantidade negativa, se seu movimento, ao invés de ser contínuo, consistisse em uma série de saltos de um lugar para outro sem passar através de quaisquer lugares intermediários, e se não houvesse quaisquer relações explícitas entre suas diferentes posições, velocidades e direções de deslocamento, se estivesse numa hora em um lugar e noutra em uma dúzia, tal pluralidade de fenômenos desconexa não formaria qualquer coisa existente. Não apenas substâncias, mas eventos também são constituídos por regularidades. O fluxo de tempo, por exemplo, em si é uma regularidade. O caos original, portanto, onde não havia regularidade, era, de fato, um estado de mera indeterminação, em que nada existia ou realmente acontecia.

§ 59 (CP 1.412) Nossas concepções dos primeiros estágios do desenvolvimento, antes que o tempo existisse devem ser tão vagas e figurativas quanto as expressões do primeiro capítulo do Gênesis. Para fora do útero da indeterminação, devemos dizer, que deve ter saído alguma coisa através do princípio da primeiridade, que podemos chamar de um *flash*. Então, pelo princípio do hábito, deve ter havido um segundo *flash*. Embora o tempo ainda não existisse, este segundo *flash* foi, em algum sentido, depois do primeiro, porque resultou dele. Então teria havido outras sucessões cada vez mais interligadas, os hábitos e a tendência a adquiri-los cada vez se fortalecendo mais, até que os eventos se uniram em alguma coisa como um fluxo contínuo. Nós não temos qualquer razão para pensar que mesmo agora o tempo fosse perfeitamente contínuo e uniforme em seu fluxo. O quase-fluxo, que daí resultaria, no entanto, diferiria essencialmente do tempo neste respeito, que não seria necessariamente em um único curso. Diferentes *flashes* talvez comecem diferentes cursos, entre os quais não deve haver nenhuma relação de contemporaneidade ou sucessão. Então, um curso talvez se divida em dois, ou dois talvez se aglutinem. Mas

o resultado do hábito seria inevitavelmente o de separar completamente aqueles que estivessem há muito separados e de fazer com que aqueles que apresentavam pontos em comum freqüentes se aglutinem em uma perfeita união. Aqueles que estivessem completamente separados seriam mundos tão diferentes que nada saberiam uns dos outros; de tal modo que o efeito seria exatamente o que de fato observamos.

§ 60 (CP 1.413) Mas a segundidade é de dois tipos. Conseqüentemente, além de *flashes* genuinamente segundos para outros, para poderem vir após eles, haverá pares de *flashes*, ou, uma vez que se supõe que o tempo agora se desenvolva, é melhor que digamos pares de estados, que são reciprocamente segundos, cada membro do par para o outro. Este é o germe da extensão espacial. Estes estados passarão por mudanças; e hábitos serão formados de passar de certos estados a certos outros, e de não passar de certos estados a certos outros. Aqueles estados aos quais um estado passará imediatamente será adjacente a ele; e assim, hábitos serão formados que constituirão /279/ um continuum especial, mas diferindo de nosso espaço por ser muito irregular em suas conexões, tendo um número de dimensões em um lugar e outro número em outro lugar, e sendo diferente para um estado móvel do que é para outro.

§ 61 (CP 1.414) Pares de estados também começarão a adquirir hábitos, e assim cada estado tendo hábitos diferentes com referência a outros estados diferentes, dará surgimento a feixes de hábitos, que serão substâncias.⁴ Alguns destes estados mudarão para adquirir hábitos de persistência, e se tornarão cada vez menos propensos a desaparecer; ao passo que aqueles que deixarem de adquirir tais hábitos deixarão de existir. Assim, substâncias se tornarão permanentes.

§ 62 (CP 1.415) De fato, hábitos, a partir do modo de sua formação necessariamente consistem na permanência de alguma relação e, portanto nesta teoria, cada lei da natureza consistiria em alguma permanência, tal qual a permanência da massa, *momentum*, e energia. Neste respeito, a teoria casa admiravelmente com os fatos.

§ 63 (CP 1.416) As substâncias levando seus hábitos consigo em seus movimentos através do espaço, tenderão a tornar as diferentes partes do espaço semelhantes. Assim, a dimensionalidade do espaço tenderá gradualmente à uniformidade; e as conexões múltiplas, exceto no infinito, aonde as substâncias nunca vão, serão obliteradas. No início, as conexões do espaço eram provavelmente diferentes para uma substância e parte de uma substância do que eram para outra; quer seja, pontos adjacentes ou perto uns dos outros para os movimentos de um corpo não o seriam para outro; e isto talvez tenha contribuído para quebrar substâncias em pequenos pedaços ou átomos. Mas as ações mútuas dos corpos teriam tendido a reduzir seus hábitos à uniformidade neste respeito; além disso, devem ter surgido conflitos entre hábitos dos corpos e hábitos de partes do espaço, que jamais teriam cessado até que fossem trazidos à conformidade.

⁴ Uso substância, aqui, no antigo sentido de uma coisa, não no sentido químico moderno (nota de Peirce).