

Seção A - Sobre Filosofia da Arte

II - Reflexões sobre um Fundamento Poético na Filosofia de Peirce

Ivo Assad Ibri

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

IBRI, I.A. Reflexões sobre um Fundamento Poético na Filosofia de Peirce. In: *Semiótica e pragmatismo: interfaces teóricas*: vol. I [online]. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica; FiloCzar, 2020, pp. 39-78. ISBN: 978-65-8654-693-4. Available from: <http://books.scielo.org/id/n2ckr/pdf/ibri-9786586546934-06.pdf>. <https://doi.org/10.36311/2020.978-65-86546-93-4>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

II - Reflexões sobre um Fundamento Poético na Filosofia de Peirce¹⁵

*... esta demonstração não convencerá os habilidosos,
mas será suficiente para os sábios.*

Phaedro (245c)

Este capítulo¹⁶ baseia-se na hipótese de que a *obra madura* de Peirce, após consolidada sua classificação das ciências, incluindo – no âmbito da filosofia – a Fenomenologia, as Ciências Normativas e sua Metafísica, encerra uma qualidade estética que possivelmente seja genética, nascida de uma admirabilidade que o autor nutria pela Natureza, e que aqui denomino *fundamento poético*. Contudo, tal fundamento não irá, nos moldes teóricos clássicos, reivindicar um fundacionismo na filosofia de Peirce, mas apenas conjecturar sobre um ponto de partida que justificaria por que Peirce foi tão longe na construção de suas doutrinas, simetrizando direitos lógicos¹⁷ entre Homem e Natureza através de suas categorias, como se

¹⁵ Este capítulo é uma versão traduzida de texto publicado de minha autoria: *Reflections on a Poetic Ground in Peirce's Philosophy. Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 45, n. 3, p. 273-307, 2009.

¹⁶ Gostaria de agradecer a todos que leram este ensaio e que, de várias maneiras, ajudaram na sua melhoria com comentários e sugestões, como Nathan Houser, Carl Hausman, Tom Short e David Dilworth.

¹⁷ Quero dizer, com a expressão "direitos lógicos", uma consequência da simetria das categorias. Essa consequência considera que as três etapas do raciocínio lógico, a saber, Abdução, Dedução e Indução, também são detectáveis na Natureza, como *introduzindo, respectivamente, diversidade, lei operando por necessidade e aquisição de hábitos* (ver CP 2.713 e NEM IV, p. 344).

buscasse uma unidade que, ao fim e ao cabo, não se justificaria apenas como suporte a quaisquer dos problemas filosóficos de que tratou, tomados em sua especificidade. A par de diversas passagens de sua obra que sugerem aquela admirabilidade, o próprio contato do estudioso com a obra peirciana tomada em seu todo sistêmico, estruturado, ao menos, naquelas três grandes divisões da filosofia adotadas por ele e não parcialmente focado a alguma disciplina específica, leva à percepção de um edifício teórico que, paralelo à sua amplitude, é realçado pela sua beleza lógica. Este *belo* de caráter lógico é evidenciado por sua harmonia teórica, em que diversas doutrinas se entrelaçam, estruturando não apenas uma rede interligada de conceitos, mas também *uma visão de mundo*. Poder-se-ia apenas interpretar tal visão de mundo como algo teoricamente necessário para proporcionar uma melhor perspectiva para a solução de problemas filosóficos, tais como uma questão ubíqua na obra peirciana, a saber, a heurística das ciências, ou teoria da Abdução [*Abduction*]. Todavia, o alcance das doutrinas peircianas parece ir além, como disse, do que necessitariam aqueles problemas, como um testemunho de que – ao final – seu pensamento constituiu de fato um vasto sistema de ideias.

Justificadamente, tem prosseguido o exercício hermenêutico empreendido pelos *scholars* da obra peirciana, buscando muitas vezes interpretar topicamente conceitos em sua historicidade, destacando a sua evolução construtiva. Realço que, no presente capítulo, refiro-me prioritariamente aos seus escritos de maturidade, quando então se pode afirmar haver um edifício, se não acabado, ao menos autoportante, isto é, sem inconsistências lógicas que condenem sua estrutura interna.

Neste sentido, este capítulo nada busca demonstrar dedutivamente e, portanto, não recorre a argumentos de necessidade. Ele conjectura com base em evidências que requerem do leitor certa familiaridade com o todo do sistema de ideias de Peirce, mormente sua Metafísica, e com autores que da tradição lhe foram mais caros. Entre estes, há os que com Peirce, explicitamente, dialogaram *na letra*, enquanto outros, tacitamente,

no espírito. Enquanto Kant aparece entre os primeiros, Schelling¹⁸ encontra-se entre os segundos. Peirce é muito econômico quando menciona Schelling, não obstante se declare, em mais de uma passagem, enfaticamente “schellinguiano”. Por intrigante que possa ser esta declaração, ela no mínimo mobiliza o estudioso na direção da obra de Schelling na busca de afinidades, se não de desenvolvimento teórico na construção de conceitos e doutrinas, ao menos quanto a seus pressupostos.

De fato, Schelling é um raro autor realista, no sentido escolástico do termo, um raro pensador não antropocêntrico – após negar os princípios subjetivistas da filosofia de Fichte, é um filósofo que, a seu modo e por herança do romantismo alemão, não faz da Natureza um mero palco para a saga humana. Schelling, precocemente antes do darwinismo e por coerência com a fundação de seu panteísmo, é um indeterminista, reconhecendo na Natureza um princípio de liberdade com o qual lida de modo desvolto em sua filosofia da arte, embora não tenha recursos lógicos para desenvolvê-lo e inseri-lo coerentemente em sua filosofia da Natureza na forma de uma teoria ontológica do *Acaso*. Contudo, a admissão deste princípio constitui um passo importante e distintivo em meio a um determinismo necessitarista que durante séculos predominou em todos os grandes autores modernos. Para ele, *existência* configura-se como o lado externo que se determina da indeterminação e se torna exposto como fenômeno, nela reconhecendo um princípio de alteridade, reativa a toda tentativa indébita de apropriação da realidade pela linguagem.

Devem-se reconhecer, na maturidade filosófica, quase sempre frustrantes e inócuas as tentativas de comparar autores pelas suas doutrinas, pelo corpo desenvolvido de suas teorias, parecendo, contudo, mais recompensador fazê-lo no âmbito dos

¹⁸ Tive o prazer de enviar, algum tempo antes da publicação original deste trabalho, uma versão quase finalizada a Robert Lane, que estava na época trabalhando em seu artigo intitulado *Persons, Signs, Animals: A Peircean Account of Personhood* (*Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 45, n. 1 2009, p. 1-26). Ele pedira minha ajuda para localizar as passagens em que Peirce se declarou seguidor de Schelling, particularmente no que diz respeito à origem de seu Idealismo Objetivo. Fiquei satisfeito ao ver que Lane fez bom uso de meu ensaio, referindo-se às mesmas passagens. Meu desejo é de que nossa colaboração positiva ajude a promover mais discussões sobre o relacionamento entre Peirce e Schelling, sobre o qual venho há muitos anos insistindo.

pressupostos, dos pontos de partida, daquilo que de princípio inspira o início da reflexão. Neste sentido, atrevo-me a dizer que, ao se declarar “schellinguiano”, Peirce reconhece no pensador alemão uma identidade de pressupostos que, a meu ver, harmoniza-se com as três categorias que dão forma à totalidade de sua filosofia. A par desta identidade, realce-se o que talvez seja de conhecimento mais comum sobre a proximidade entre os dois autores, a saber, seu Idealismo Objetivo e sua consideração sobre matéria como mente parcialmente esgotada por conduta redundante, ideia que Peirce reconhece ter origem em Schelling.

Ao mesmo tempo em que considero que o edifício filosófico de Peirce se evidencia mais claramente ao se dar um espaço privilegiado à sua Metafísica de maturidade, afirmo que as consequências deste edifício ainda se encontram quase totalmente inexploradas, e mesmo Peirce, suponho, não deve ter-se dado conta do que elas propriamente poderiam ser. Entretanto, pode-se antever que elas parecem ser muitas e filosoficamente ricas. À luz do Falibilismo peirciano, podemos começar a explorá-las conjecturalmente e descobrir novas portas de entrada naquele edifício.

Este texto intenciona mostrar, pela sua hipótese, um ponto de vista pelo qual uma destas portas parece se desenhar.

1 Conjecturas sobre o Início Possível de uma Filosofia

Ao se procurar um motivo para a reflexão filosófica, para além da acidentalidade de tê-la encontrado como atividade meramente acadêmica e/ou profissional, ter-se-ão acessíveis sistemas de ideias que a história disponibiliza. Cada um deles irá, dentro da busca daquela motivação, tocar nossa razão e nossa sensibilidade de modos distintos, não obstante a maturidade filosófica trazer consigo a evidência de que mesmo sistemas que não gozavam, de início, de nossa simpatia, encerram aspectos teóricos admiráveis, dignos dos melhores momentos do pensamento humano.

Pode-se, assim, iniciar uma trajetória pela filosofia por diversos caminhos. Um deles é, desmuniados de recursos teóricos, simplesmente contemplarmos o mundo admirando-nos

com sua vívida e intensa presença, cujo mistério se move de seu aparecer minúsculo à sua imensa escala em face da pequenez humana, seja no que respeita ao tempo, seja quanto ao que toca ao espaço. Confrontam-se potências de dez em que nos tornamos ínfimos em qualquer dimensão desta espaçotemporalidade.

Neste caminho, desenha-se a possibilidade de termos uma experiência sensível com o mais próximo da Natureza, caracterizada por uma relação de pura dissolução de sua presença mais forte, indiferenciando, no mero estado contemplativo, o que sentimos e o objeto de nosso sentimento¹⁹. Há, aqui, nesta dissolução, uma perda da própria autoconsciência, este estado positivo da individualidade, que se revela apenas quando imerso, por isto mesmo, no mar negativo da alteridade²⁰. Na individualidade da consciência de si encontra-se o desfazer daquela vagueza da contemplação que coagula meras possibilidades de existência – ela representa, mercê de sua própria essência, a separação e a determinação: nós estamos *aqui*; *lá*, o mundo.

O caminho da contemplação, tal qual como aqui o denomino, é, então, de gênese distinta daquela separação originária que define a individualidade. Trata-se, talvez, de um caminho de entrega do nosso próprio mundo interno a um mundo externo, de cuja própria exterioridade não nos damos mais conta. Algo extremamente sedutor e convidativo à dissolução do ego, da autoconsciência, nos envolve. Poder-se-ia denominar esta experiência de *estética*, um estado de encanto diante de puras qualidades, uma unidade de sentimento com o objeto dos sentidos, um perder-se sem limites em que o fluxo do tempo não é mais percebido, fazendo com que o espírito o percorra nesta atemporalidade, porque o faz tão somente naquilo

¹⁹ Peirce expõe em muitas passagens essa experiência de presentidade (ver, exemplarmente, CP 1.310; 1.304; 1.304; 1.310 e 5.44) onde nossa consciência é composta puramente de qualidades de sentimento.

²⁰ “Tornamo-nos conscientes de nós mesmos ao tomarmos consciência do não eu” (CP 1.324).

em que ele é absoluto presente. Nada se recolhe como passado, nada se spreita como futuro²¹.

Sob o ponto de vista lógico-filosófico, este início de filosofia se dá por uma *unidade*. Um sistema de ideias que emerge como uma experiência que indiferencia mundos objetivo e subjetivo e, possivelmente, por esta razão, deverá se desenvolver sob um princípio de liberdade. O espírito ilimitadamente está presente em sua absoluta presentidade – estar fora da temporalidade é vivenciar uma absolutez que se anuncia genética e que se consuma naquela dissolução da consciência de si na Natureza²².

Este ponto de partida, na medida mesma em que é valorizado como filosoficamente significativo, pode sugerir a adoção do pressuposto lógico de que a multiplicidade das qualidades que constituem o lado *exterior*, malgrado esta exterioridade não *aparecer* como tal, comunga de uma mesma natureza com o lado *interno* – ambos configurando uma unidade eidética de pertencimento comum. Prevaleceria nesta experiência, primariamente, sua natureza espiritual que transcende seu mero reconhecimento como pura subjetividade, estendendo tal natureza às qualidades que *aparecem*. Há, aqui, uma espécie de *hipótese de simetria*²³.

²¹ Em CP 1.304 Peirce menciona diretamente a relação entre as experiências de presentidade e poética, cuja unidade comum ocorre em um hiato de tempo: “Vá sob a abóbada celeste e olhe para o que está presente tal como aparece aos olhos do artista. O modo poético aproxima o estado no qual o presente surge como presente. [...] O presente é apenas o que é, sem considerar o ausente, sem relação com o passado e o futuro [...] tal como é, positivamente, e sem relação com nada mais”.

²² Aqui estou usando o termo espírito, que não é exatamente uma expressão peirciana, apenas para fazer referência temporária a um mundo interior subjetivo. Penso que quando se está tentando estabelecer um tipo de diálogo entre um pensador e outros pensadores da tradição, deve-se se aventurar em um terreno terminológico comum para favorecer a comunicação entre eles, apesar de alguma imprecisão que cuidadosamente se tenta eliminar.

²³ Uso essa expressão neste momento para transmitir a gênese do que ficará mais claro à medida que este ensaio progride. Simetria significará compartilhamento de predicados, despolarização da abordagem tradicional da relação sujeito-objeto. Essa simetria será fornecida pela validação equivalente das categorias de Peirce, tanto para o Homem quanto para a Natureza.

É verdade, contudo, que esta experiência pode, por outro lado, sugerir apenas que a unidade é dada pelo espírito, a saber, que ela tem tão somente origem humana. Admirável seria o espírito e tudo o que ele põe para si de forma heurística. Tudo o mais é cenário para esta saga do que é historicamente um produto humano.

Em um e outro caso, creio que o ponto de partida a adotar depende do *espírito* de quem inicia uma filosofia. Nada há o que provar na comparação entre os dois pontos de vista iniciais. Ambos dependem de uma escolha, dir-se-ia, uma *escolha poética*. De um lado, parece-me que a hipótese de simetria guarda afinidade com uma postura realista diante do mundo, enquanto a segunda, que privilegia o polo do sujeito como depositário do encanto, um sentimento nominalista de mundo. Há nesta segunda postura, necessariamente, o silêncio da introspecção e, talvez, apenas a possibilidade de um diálogo reflexivo do espírito consigo mesmo.

Destes dois pontos de partida, pode-se também pressupor que na alteridade se constitua a experiência básica que mobiliza originariamente a filosofia. Absolutamente não se pode destituir tal início de admirabilidade. Talvez dele se extraia uma poesia mais dura, baseada na dor da impotência diante da alteridade, na inexorável consciência de finitude, na trágica luta pela liberdade diante da condicionalidade do espaço-tempo, na saga de reduzir ao entendimento o que aparece como mera faticidade bruta²⁴. Todavia, um ponto de partida desta natureza poderia ter por fundamento uma espécie de desencanto com tudo o que poderia genuinamente encantar, decorrente das decepções impostas por um real que, despudorada e insolentemente, toma o espaço do sonho²⁵.

O iniciar de uma filosofia pelo dualismo da experiência de alteridade pode por vezes se dar com o espírito acuado diante do *poder*. Este dualismo talvez seja dos mais agudos como originário de uma filosofia. Ela clamará pelos valores humanos,

²⁴ A frase “poesia mais dura” é criação de Nathan Houser e nasceu de um diálogo com ele sobre tipos de poesia.

²⁵ Em *NEM IV*, p. 135, nós encontramos (grifos meus): “Costuma-se dizer que a diferença entre o mundo real e um sonho é que o mundo real é coerente e consistente. Sem dúvida, essa é a principal característica. Os *fatos reais conspiram contra os irrealis, porque não há espaço para todos*”.

pela liberdade, ou poderá mergulhar no mais desesperador pessimismo. A bipolaridade intersubjetiva será o foco mais intenso da reflexão teórica; a presença intensa do *outro* imporá a necessidade de uma racionalidade de natureza política. Novamente aqui a Natureza será apenas cenário, e possivelmente a experiência de unidade, tal qual descrita anteriormente, tão somente a instância do *repouso do guerreiro*.

Considere-se, também, o iniciar pela *razão*. A decifração dos caminhos da Natureza é um início legítimo, sem dúvida. Também o é o próprio exame da razão. Nesta última alternativa, parece incidir uma vez mais, e talvez mais fortemente, a possibilidade ou não da *hipótese de simetria*. Representam-se formas ou impõem-se formas? Realismo e nominalismo novamente intervêm como visões do mundo a ser investigado; não como, certamente, *fundamentos* do método de investigação, mas componentes vitais na escolha dos objetos do saber. Deste modo, estas visões de mundo podem ter *efeitos colaterais*, dir-se-ia, provocando outras consequências, sugerindo outras hipóteses ou, alternativamente, inibindo-as e, assim, proporcionando ou não complexificar e enriquecer os caminhos da investigação. Uma vez assumida determinada construção de mundo, ela, via de regra, subsume o conteúdo de outras hipóteses que a pressupõem.

Clássico e altamente polêmico, é o início pela *razão* que se funda após a desconstrução de todo saber. O *eu* que se pensa deveria, *stricto sensu*, como na história já se observou, ter desconstruído, também, a linguagem de que se vale. Recorde-se, exemplarmente, a significativa crítica de Fichte ao *cogito*²⁶: há que se perceber que primeiro a vontade *põe* o *eu* geneticamente em reação com o mundo; decorre, deste *agir*, o pensamento, mercê da necessidade de mediação do conflito *eu / não eu*²⁷. Primeiro o *existir*, depois o *pensar*²⁸.

²⁶ AA I, 2 262 (Fichte, 1964).

²⁷ AA I, 2 266 (Fichte, 1964).

²⁸ Apesar do desdém que Peirce parece ter pelo extremo nominalismo de Fichte (ver CP 4.551), essa inversão do cogito é uma visão muito interessante do pensador alemão, em harmonia com a sequência ontológica da fundação das categorias de Peirce, quando se leva em consideração os princípios da *Wissenschaftslehre* de Fichte e da Cosmologia de Peirce.

Importante é assinalar que não parece equivocado dizer que buscar o fundamento do saber na própria razão é partir de um polo privilegiado. De tal privilégio, a partir deste início, a filosofia não poderá se desfazer. Terá ela de se desenhar sob a sombra desta genética assimetria, engendrando, não obstante, filosofias notáveis, como a de Kant. Parece trivial afirmar que os pressupostos de uma filosofia condicionam seu desenvolvimento e suas consequências teóricas. Todavia, muitas vezes há pressupostos tácitos que não aparecem na *letra*, mas se encontram no *espírito* de um pensamento. Por esta razão, nem sempre é explícito o ponto de partida de uma filosofia – no mais das vezes ela se inicia simplesmente, fazendo-se a partir de uma questão ou conduzindo-se para ela. Seu edifício irá definindo seu espaço interno no qual se moverá o pensamento; suas janelas mais ou menos abertas deixarão adentrar uma luz externa com a qual interagirá ou, muitas vezes, fechar-se-ão na introspecção de um sistema que tudo funda, a partir do qual toda forma da exterioridade já estará dada. Mas o que é que efetivamente condiciona a *escolha* de um início? A contingência de um problema ou interferirá nesta escolha algo de que não se tem prova objetiva, mas que bastará aos *sábios*, deixando insatisfeitos os *experts*²⁹?

2 A Influência de Schelling

Como já afirmado anteriormente, dizer de uma unidade como ponto de partida de uma filosofia é supor que tal início se dá por uma experiência de liberdade, por uma dissolução da individualidade em um todo, pela despersonalização devida à ausência radical da alteridade e da condicionalidade do espaço-tempo³⁰. Esta experiência pode se dar por uma comunhão entre interioridade e exterioridade de tal modo que não se tenha consciência mais de seus limites ou fronteiras. Plena de si mesma,

²⁹ Verifique-se a epígrafe no início deste capítulo.

³⁰ Deixe-me esclarecer que essa unidade não é a unidade transcendental kantiana, necessária para a possibilidade de toda síntese. Uma unidade epistemológica também é considerada na filosofia de Peirce, mas sua unidade lógica é justificada por seu *Sinequismo* e constitui a categoria de terciridade. A unidade mencionada aqui é característica da primeiridade e, em termos peircianos, expressa um *continuum* de possibilidades livres, não o *continuum* da lei.

tal qualidade de sentimento [*quality of feeling*], não obstante um complexo de qualidades, é experienciada como uma totalidade, um todo, um *continuum* sem partes, um genuíno *qualissimo* [*qualisign*]. É evidente para os estudiosos que aqui se descreve a típica experiência sob a categoria da primeiridade [*firstness*] na filosofia de Peirce. Mas por que a unidade deve se confinar a este amálgama sujeito-objeto, onde ambos estão em uma relação de *identidade*, utilizando-se aqui de um termo de Schelling? Não poderia tal unidade prescindir do mundo ou, mais precisamente, de suas qualidades? Convoque-se uma vez mais Fichte, recordando-se que o primeiro princípio de sua *Wissenschaftslehre* configura-se na autoidentidade do eu, não de um eu determinado por uma autoconsciência, mas pela incondicionalidade atemporal de um *continuum* vazio de mundo, cujo único predicado é apenas si mesmo, como na expressão $A = A$ em que sujeito e predicado se indiferenciam. Pura introspeção da intuição intelectual, segundo Fichte tal sujeito absoluto é fundamento último de toda existência e todo saber. Seu próximo passo, configurado no segundo princípio de sua Doutrina da Ciência, será da ordem da determinação de um *eu* que adentra a temporalidade agindo sobre o mundo e o colocando na consciência enquanto mera reação. O infinito absoluto do *eu* será agora um *eu* limitado pela presença da alteridade, malgrado subjaza sempre, como fundamento, a absolutez originária da autoidentidade.

Aqui, todo o fundamento da filosofia prescinde radicalmente do mundo – ele aparecerá como mero *segundo*, coadjuvante de uma espécie de tragédia: a perda da absolutez que deve ser de algum modo resgatada na existência pela superação da alteridade limitadora. Nesta superação tem papel relevante o saber – representar o outro é representar sua conduta e dela se apropriar. A razão medeia e toma posse do que limita a liberdade, objetivando superá-la. A Natureza se põe como mero obstáculo a ser vencido pela vontade e pela razão.

É interessante recordar também esta distinção de gênese entre as filosofias de Fichte e Schelling. Em Schelling, algo muito próximo à experiência de primeiridade se configura em seu conceito de *intuição estética*. Há um todo, uma absolutez,

dada na experiência de contemplação da Natureza, tal qual se pode encontrar em Peirce, a propósito, seu admirador confesso³¹.

No Schelling maduro, já liberto da influência do subjetivismo de Fichte, desenha-se, também, uma filosofia realista, livre do polo constituidor do sujeito kantiano. A unidade genética da experiência estética diante da Natureza assume em Schelling significado vital. Por aí se iniciará sua filosofia e nela não caberá mais o mecanicismo nem o determinismo, herdados de Kant e do racionalismo iluminista.

Poder-se-ia dizer que há nas mãos de cada autor um leme para conduzir o pensamento a direções diversas. Creio que as escolhas dependem do que para ele terá mais valor: o que advém proeminentemente de sua *sensibilidade* ou de sua *razão*. É verdade que poucos autores estarão aptos a desenhar uma filosofia que parta de uma experiência de unidade – deve-se antes perguntar: mesmo que ela seja para ele valiosa, como dela se engendrará uma filosofia? Como dela se chegará ao saber? A uma ética? Como, do que é em princípio indizível, se chega ao que pode ser dito? Aliás, não deveria tal filosofia dar conta de por que aquele princípio é indizível e, de fato, em que linguagem ele não o é?

Parece-me que há um risco de se perder pelo caminho. Seja porque não parece fácil lidar com aquele início, dando-lhe o *continuum* de uma filosofia, seja porque, não obstante se parta do universo do sentimento, pode-se ser conduzido a uma filosofia sedutora por sua linguagem literária, mas inapta para apresentar uma desejável precisão de conceitos e desgarrar-se de um psicologismo que aparece como tábua de salvação para um sistema de ideias nem sempre consistente em sua estruturação lógica.

³¹ Há uma brevidade de menções à relação entre Peirce e Schelling, ainda que invariavelmente presente entre os comentaristas da obra peirciana. Faz-se exceção, contudo, a trecho de uma carta a William James, onde o autor assume nitidamente sua afinidade com o pensamento de Schelling: “Meus pontos de vista foram provavelmente influenciados por Schelling – por todos os estágios de Schelling, mas especialmente pela *Philosophie der Natur*. Considero Schelling grandioso; e uma coisa que nele admiro é sua liberdade dos entraves de um sistema e seu descompromisso com qualquer posição anterior. Nisto ele é como um homem científico. Se você denominasse minha filosofia de um shellinguianismo transformado à luz da moderna física eu não me ofenderia” (Carta a W. James de 28 de janeiro de 1894, in BARTON (1935), v. 2, p. 415-416).

Em Schelling, o início pela intuição estética não é tácito, é explícito³². Nele está a identidade primária com o Absoluto, a possibilidade de transcendência da finitude revelada como experiência. A Natureza se mostra como obra de arte em que o Absoluto aparece como *fenômeno*, expressando sua liberdade. Evidentemente, como foi dito, o pensamento de Schelling caracterizou uma reação ao *mecanicismo* e ao *necessitarismo*. O belo natural é expressão da liberdade originária do Absoluto, e a Arte, à semelhança da Natureza como obra, será a figuração do infinito no finito. O que sob o ponto de vista lógico tal figuração significa, veremos adiante.

Há então, para Schelling, na experiência estética, um sentido mais forte de *divinização* do que se mostra originariamente poético, constituindo *fundamento* de tudo o que decorre como existência, temporalidade e ciência. Não se encontra em Schelling uma polarização de gênese entre sujeito e objeto. Não é a *existência*, em sua dualidade congênita, o ponto de partida, mas algo que está nela – e nela o espírito identifica o que lhe é semelhante por natureza.

Destaque-se, também, que Schelling concebe *matéria* como *mente exaurida*, tese, a propósito, adotada por Peirce. No *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800), encontra-se:

De fato, matéria nada mais é que mente vista em um equilíbrio de suas atividades. Não há necessidade de demonstrar detalhadamente como, através desta eliminação de todo dualismo, ou toda oposição real entre mente e matéria, esta última é considerada meramente como mente em uma condição de embotamento, ou a primeira, reciprocamente, como matéria meramente em devir.³³

³² Este é um bom exemplo de terminologia compartilhada entre dois pensadores. Com certeza, intuição não é um termo apropriado na filosofia de Peirce, considerando suas críticas à epistemologia cartesiana. Mas, para estabelecer um diálogo entre ele e Schelling, necessário para entender por que Peirce se declara schellinguiano, tomemos aqui a intuição estética como um qualissigno, pois ambos são definidos na esfera dos sentimentos e da imediatidade. Lembremos que, apesar do uso abundante do conceito de intuição por Kant, esse fato não foi um obstáculo para um intenso diálogo filosófico entre as filosofias peirciana e kantiana.

³³ Schelling, 1978, p. 92.

É importante ressaltar que Peirce declara explicitamente: “A única teoria inteligível do universo é a do idealismo objetivo, de que matéria é mente esgotada, hábitos inveterados tornando-se leis físicas”³⁴. Duas outras passagens mostram claramente a inspiração do conceito peirciano de mente esgotada:

Principiei por mostrar que o tiquismo deve dar origem a uma cosmologia evolucionária, da qual as regularidades da natureza são consideradas como produtos do crescimento e de um idealismo ao estilo de Schelling, que defende que a matéria seria mente especializada e parcialmente morta.³⁵

Cuidadosamente registrei minha oposição a toda filosofia que nega a realidade do Absoluto, e afirmei que a única teoria inteligível do universo é a do idealismo objetivo, em que a matéria é mente esgotada. Isso equivale a dizer que eu sou de algum modo *schellingiano*.³⁶

Crítico de Espinosa, Schelling não pode aceitar um panteísmo em que, na passagem do mundo interior para a constituição do mundo exterior, o Absoluto apareça submisso a todas as constrações da existência e à determinação inexorável da necessidade. Sua liberdade deve ser preservada e ela é a razão do *diverso*, da *multiplicidade*, do *vital* que repugna a causalidade, do *organismo* que, antes, se estrutura mais em correlações do que em mecanismos do tipo lógico antecedente-consequente. Por isto, para ele, a causalidade estrita não passa de um reducionismo, uma exigência de um entendimento que não se aventura para o que, malgrado apresentar-se sob alguma ordem, mostra graus de liberdade que caracterizam as singularidades da existência. Além disso, de acordo com Schelling, experimentar a liberdade é querer levá-la a todos os lugares frequentados pela filosofia: “Apenas quem saboreou a liberdade pode sentir o desejo de tornar tudo semelhante a ela, e dela fazer participar todo o Universo”³⁷. Assim, Schelling evidencia-se ser fiel ao que

³⁴ CP 6.25.

³⁵ CP 6.102.

³⁶ CP 6.605, grifo meu.

³⁷ Schelling, 1992, §351, p. 25.

*aparece*³⁸, não obstante ele não proceda, deste ponto de partida, à construção de um sistema consistentemente edificado, e tampouco, como se sabe, disponha de repertório lógico e clareza de linguagem para fazê-lo. Contudo, *insights* de alta potência criativa advêm de sua filosofia e parece-me que a história pouco reconheceu esta sua qualidade, talvez influenciada além da conta pela crítica de Hegel à sua obra.

A nossa suposição neste trabalho é a de que uma *hipótese de simetria*, em outras palavras, a concepção de teorias com uma estrutura de simetria lógica entre mundos subjetivo e objetivo na filosofia de Peirce decorre de influências de trabalhos de Emerson³⁹, entre outros, e de uma inspiração advinda da leitura da obra de Schelling. A favor desta hipótese colocam-se a semelhança constitutiva entre *intuição estética* em Schelling e a *experiência de primeiridade* em Peirce⁴⁰, a par do Idealismo Objetivo de Peirce basear-se, em seus fundamentos, no Idealismo de Schelling, mormente quanto à sua consideração da matéria enquanto mente exaurida [*effete mind*], conforme atrás mencionado.

O início pela *unidade* evidentemente não pode ser imposto por uma regra. Parece-me ainda plausível dizer que tal início se dá por uma escolha que depende do espírito de cada autor e, também, deve-se frisar, dos problemas que a filosofia a ser construída se proporá a resolver. É verdade, decerto, que o desenvolver de uma filosofia por vezes se depara com problemas de que anteriormente não se dava conta. Mas, em princípio, é importante considerar que problemas de *gênese* são objeto de poucos sistemas filosóficos.

O início por uma unidade de natureza poética requer uma alma poética. Um princípio de unidade, a saber, uma unidade originária que somente pode ser dada independentemente de modelos teóricos, como pura experiência não de reação diante

³⁸ Observo que, na Fenomenologia de Peirce, uma maneira poética de ver o mundo em sua primeiridade é muito importante para perceber o que é frequentemente desprezado por uma relação extremamente mediada e racional com os fenômenos.

³⁹ EMERSON, Ralph W. *Selected Essays, Lectures and Poems*. New York: Classical Books International, 2010.

⁴⁰ AA I, 2 266 (Fichte, 1964).

da alteridade, nem de mediação do pensamento judicativo, mas de natureza estética. Neste ponto, justo neste ponto, Schelling, a meu ver, parece penetrar no espírito de Peirce.

3 A Unidade como Ponto de Partida na Filosofia de Peirce

Iniciando a classificação das ciências pela Matemática, poder-se-ia esperar de um lógico, químico e físico a concepção de um sistema filosófico extremadamente racionalista, voltado exclusivamente para uma teoria da racionalidade em geral e uma teoria da ciência em particular. Não obstante, há que se reconhecer que a filosofia de Peirce tem um perfil fortemente voltado à epistemologia, mas certamente distante de uma racionalidade baseada quase exclusivamente na figura da dedução. Neste aspecto, seu ponto mais original é, sem dúvida, sua teoria da Abdução, como um estágio necessário e genético da investigação, pelo qual sistemas considerados racionalistas passaram à margem ou sequer o mencionaram. É interessante colocar a questão: teria a teoria da Abdução algum vínculo com aquela unidade primária que preconizei ser um fundamento poético da filosofia de Peirce?

Deixando por ora esta questão sem resposta, cabe observar que neste ponto original da Lógica de Peirce aparece um traço marcante de sua filosofia, a intenção de responder a questões de gênese, ou seja, sobre uma *arqueologia* não apenas do saber, mas, também, dos *objetos* do saber. Sua filosofia desenha-se como fundamentalmente *genética*, também e a propósito, conforme preconizava Schelling⁴¹, como forma de se evitar todo e qualquer dogmatismo.

Na Fenomenologia, Peirce poderia ter concebido sua categoria da primeiridade apenas como suporte para seu indeterminismo epistemológico, fortemente associado à sua teoria metafísica do Acaso [*Tychism*]. Entretanto, parece-me, ele precisava ir mais longe. Mais que uma categoria da espontaneidade, do desvio em relação à lei, da diversidade e multiplicidade presentes nos fenômenos, a primeiridade abriga genuinamente as ideias clássicas de liberdade e incondicionalidade,

⁴¹ Schelling, 1988, p. 30.

mercê de seu duplo viés de um aparecer tanto pelo lado *interno* quanto pelo *externo* ao espírito. E o grande predicado da *unidade* é ser *interior*⁴², essencialmente. Mas, ao se afirmar isto e, ao mesmo tempo, saber que a experiência que tipifica a primeiridade em seu estado puro é de indiferenciação entre sujeito e objeto, deve-se conjecturar que aquela unidade indiferencia duas interioridades, tornando sua natureza essencialmente eidética.

A dissolução da consciência de si naquela experiência é, simultaneamente, a perda da noção de exterioridade e, portanto, tudo é experienciado como puramente interior. Não mais, decerto, como uma interioridade confinada em um sujeito, mas interioridade como substrato de uma unidade, de um *continuum* de natureza eidética. Poder-se-ia dizer: haveria um amálgama entre a interioridade *subjetiva* e a interioridade *objetiva* da Natureza e, nesta experiência, toda temporalidade se esvai, toda descontinuidade é subvertida, toda dicotomia entre objeto e representação se desfaz. Não a *solidão* da autoidentidade vazia da intuição intelectual de Fichte, mas a *comunhão* dada na experiência estética de Schelling.

Primeiridade caracteriza a absoluta liberdade do espírito, livre das constrições da existência. Dir-se-ia, agora, que tal liberdade encerra em si um *continuum* de possibilidades de onde se engendrarão *existências* possíveis⁴³. A contemplação assume *status* de ponto de partida pleno de um intenso significado potencial, geneticamente silencioso. A partir desta experiência, todavia, um caminho alternativo pode ser tomado: afirmar que tal unidade não é mais do que um conjunto de qualidades que somente podem ser fundadas no espírito e, portanto, teria origem tão somente nele. Novamente aqui se adotaria uma postura subjetivista, constituidora, onde não caberá *hipótese de simetria*: somente o espírito engendra e é genético e as qualidades nele presentes não têm origem na Natureza, mas nele mesmo. Evidentemente, nenhuma regra impõe que se adote esta ou outra postura. Depende uma vez mais do que se quer de uma filosofia; depende, novamente, diria, de uma postura realista ou

⁴² CP 6.231 e 6.236.

⁴³ A propósito, isso é o que aparece na cosmogênese de Peirce – veja, por exemplo, NEM IV, p. 133-140.

nominalista diante do mundo. De cada uma delas, penso, decorrerão sistemas filosóficos distintos.

Supor que as formas da ciência sejam dadas pela razão diante de fenômenos amorfos traduz uma postura filosófica semelhante, parece-me, a supor que a beleza e o encanto da experiência estética têm origem tão somente no espírito. Em Hegel, recorde-se, por exemplo, que o belo só adquire sua altura espiritual quando *obra de arte*, jamais enquanto *belo natural*. Jamais a experiência estética constitui, para ele, uma *comunhão* tradutora de uma *identidade* que comportaria, nos termos adotados aqui, uma *hipótese de simetria*. A noite em que *todos os gatos são pardos* somente assim aparece para os que, valorizando a determinação, parecem desdenhar o fato de que esta advém da indeterminação na qual ela está inscrita como livre possibilidade.

É interessante, então, se constatar que o realismo, nos termos de Peirce, aquele de teor escolástico lapidado posteriormente pelo Sinequismo [*Synechism*], aparece tacitamente como uma escolha e mesmo, talvez, como uma espécie de sentimento de mundo. À luz desta escolha realista, aquela unidade de sentimento é uma *qualeconsciência*, ou, semioticamente, um *qualissigno*. Mas por que, como disse, Peirce precisaria destes conceitos? Não bastaria, como vimos, confinar a primeiridade ao reconhecimento das assimetrias da Natureza e de nossa congênita tendência ao erro, no nível fenomenológico, e ao Acaso, no plano metafísico? Não seriam estas admissões suficientes para solucionar sistemicamente seu *indeterminismo*, seja ele epistemológico expresso em seu Falibilismo, seja também o ontológico, a saber, sua doutrina do Tiquismo? À luz de uma epistemologia puramente racionalista talvez a unidade do qualissigno pudesse ser dispensada, e a *qualeconsciência* não necessitaria ser um objeto filosófico, e lidar com esta *incômoda vagueza* das meras possibilidades encerradas no *continuum* da unidade poderia ser logicamente evitada. Parece-me, contudo, que esta unidade tem uma importância cabal no sistema de Peirce. De um lado, seu conceito é axial para sua teoria da Abdução. Por outro lado, ela é uma espécie de fulcro para a cosmologia do autor. Além destes aspectos, em nossa hipótese, ela é *poética* por natureza.

Evidentemente, não cabe, no espaço deste pequeno capítulo, o desenvolvimento de uma teoria da arte ou do belo, não obstante elas sejam, parece-me claro, extraíveis do sistema filosófico de Peirce, a par de sua teoria do Admirável. Contudo, talvez nos baste aqui afirmar que a linguagem poética se caracteriza por uma desconstrução da linguagem lógica que, por sua natureza própria, busca uma univocidade de sentido com seus objetos, mantendo com eles uma relação de alteridade. A poesia, a exemplo da Matemática, constrói mundos possíveis, a partir, justamente, da ausência de dualidade, de alteridade, entre sua linguagem e seus objetos.

Se admitirmos que a consciência poética, o estado espiritual primário à criação, caracteriza-se por um descompromisso com teorias que previamente estabelecem critérios de relevância formais para a apreensão seletiva dos fenômenos, deve-se supor que aquela unidade originária é poética por natureza porque encerra em sua indeterminação possibilidades de existência e *um dizer* a ser construído de sua própria inefabilidade. Inversamente, quando se parte do discurso intencionalmente cognitivo para o poético, faz-se necessária a desconstrução da linguagem lógica, mediativa, para a posterior conquista da linguagem poética.

Ela, a unidade originária, assim, já é *in natura* poética. E aqui *poesia, unidade poética*, e tudo o que é da natureza da arte, está associado logicamente, como foi dito, ao universo das *possibilidades*. Se a unidade originária é expressão de *liberdade*, de ser *primeiro*, então ela nada tem a ver com quaisquer condicionalidades que poderiam ser advindas da *necessidade* lógica. Se há algum encanto na unidade da primeiridade, um encanto pleno de atemporalidade da natureza da poesia, Peirce extrai desta experiência não um significado associado ao prazer sensível que ela possa eventualmente proporcionar, refutando teorias estéticas que confinam aquela experiência às sensações de dor e prazer⁴⁴. Há muito mais para ele nesta experiência, e esta afirmação legitima-se em face do monumento teórico que ele constrói celebrando seu *sentimento de mundo* com uma admirável *construção filosófica de mundo*.

⁴⁴ CP 5.112 e 5.552.

Qual o sentido filosófico que irá dar Peirce a tal experiência ao mencioná-la como detentora das qualidades que são primeiras, de uma talidade [*suchness*] inapta a integrar classes, generalidades, universais ou leis, justamente aquilo que interessaria à ciência? Que interesse teria este algo primeiro senão *poético* em sua natureza? Todavia, parece-me que Peirce tenta mostrar que toda a construção teórica de sua filosofia guardará um compromisso com esta unidade. A *hipótese* realista de *simetria* estará mantida, numa espécie de fidelidade a um amor de gênese. Amar o encanto da experiência estética diante da Natureza e conceber este amor transitivo, ou seja, com o sentimento de certeza de que o encanto não advém de si mesmo; ele estaria além de um autoamor fundado num polo que pretensamente se atribui o poder de tudo constituir. Mas esta experiência irá revelar que a alteridade deverá nascer da unidade, juntamente com a necessidade de com ela estabelecer um diálogo, *simétrico em sua forma*, que requererá uma semiótica para consumá-lo.

4 O Sistema Teórico

Para os propósitos deste texto, não cabe aqui apresentar uma exaustiva classificação das ciências para Peirce, mas apenas valer-se de uma classificação macroscópica que hierarquiza a Filosofia com respeito à Matemática e às Ciências Especiais. Assim, basta apenas considerar a tríade Matemática, Filosofia - esta constituída pela Fenomenologia, Ciências Normativas (Estética, Ética e Lógica ou Semiótica) e Metafísica - e Ciências Especiais⁴⁵.

4.1 A Matemática

A Matemática aparece no sistema das ciências como a primeira delas, o que muitas vezes embaraça o entendimento da hierarquia estabelecida entre esta ciência e a Fenomenologia. Como a Matemática pode ser originária para a Fenomenologia,

⁴⁵ Evidentemente, esta classificação é bastante mais minuciosa e para ela pode-se recomendar, por exemplo, o excelente trabalho de Parker (2003).

uma ciência sem afirmações categóricas e apenas inventariante das aparências? De fato, a Matemática será uma ciência das formas criadas na interioridade humana, onde a percepção da generalidade será essencialmente adestrada. Aqui, tanto a geometria como a álgebra e mesmo a aritmética irão lidar com estruturas de ordem, criadas independentemente de quaisquer realidades.

A tentação transcendental parece sempre rondar a reflexão sobre a natureza da Matemática, conduzindo o pensador a uma espécie de acordo, senão explícito, ao menos tácito com Kant. Peirce, contudo, recusa o transcendentalismo da Matemática, considerando-a uma ciência que, embora não seja *empírica*, depende de *experimentação* heurística sobre signos, em face de seu descompromisso com a fatualidade de qualquer mundo que possa aparecer à razão.

Malgrado recuse o fundamento *a priori* de todo conhecimento, Peirce não se exime de reconhecer a relevância do conceito de esquema de Kant, ao qual está fortemente associada sua ideia de diagrama⁴⁶. Esquema transcendental em Kant reúne características de síntese do tempo, exercendo mediação entre as categorias e os fenômenos, trazendo em si uma natureza sensível e intelectual⁴⁷.

À luz do que sugere Kant em seu esquematismo, parece-me que este enfoque do diagrama como uma imagem do tempo em que, de fato, o tempo está ausente para a consciência e, por esta razão, ela pode pensar de modo sintético todos os predicados expostos em uma unidade à visão, é um passo importante para entender a importância heurística desta unidade, mormente como apoio às estruturas diagramáticas das hipóteses na etapa abdutiva da investigação.

De outro lado, é bastante interessante, também, ter-se consciência de que em uma ciência como a Matemática, e, certamente, assim será em todas as ciências especiais que dela se valem, há uma importante *atemporalidade* do pensamento presente nos processos heurísticos, proporcionada pelos diagramas ou ícones gerais de relações. O relacionamento do signo icônico com os processos criativos, por vezes tão

⁴⁶ CP 3.560.

⁴⁷ Kant, 1978, A 138-141/B 177-180; A 145/B 184.

comentado, se deve, parece-me, a esta espécie de paralisia do tempo para a consciência. Poder-se-ia, então, dizer que se os diagramas são fundamentais para operações heurísticas e certamente para a estruturação do argumento abduutivo, na forma em que da Abdução se extrai dedutivamente consequências, pode-se afirmar que sob o ambiente da terceiridade [*thirdness*], o estado de consciência sob a primeiridade é fundamental. Aqui, na Matemática, aparece, então, a razão contemplando a si mesma, criando novas possibilidades de mundo. Esta visão da Matemática parece-me aproximá-la da poesia e mais genericamente da Arte. Não é esta também uma construtora de mundos e por isto mesmo totalmente icônica, na medida mesma em que independe de quaisquer realidades para que assuma a possibilidade de significar? Ambas, poder-se-ia dizer, têm seu objeto interno a seus respectivos discursos; ele é construído à medida em que a Matemática e a Arte se fazem como linguagens. E aqui um caminho novo se antevê para a análise da arte enquanto objeto semiótico, embora no espaço deste capítulo não se possa aprofundar este ponto.

Voltemos, então, a outra questão interessante: como aquele modo de operar da Matemática pode condicionar a pesquisa fenomenológica? Não é a Fenomenologia, cognominada também por Peirce, como se sabe, de Faneroscopia, aquela ciência que quase ingenuamente faz apenas um inventário de aparências sem pretender afirmações verdadeiras? Afinal ela tem por missão o estudo dos fenômenos em sua primeiridade e porque ela dependeria da Matemática? Vejamos em linhas gerais, então, como Peirce desenhou sua Fenomenologia.

4.2 A Fenomenologia e a Genética Simetria Categorial:

As Raízes de uma Teoria do Mundo

Que quesitos são requeridos para a prática desta ciência denominada Fenomenologia por Peirce? Vejamos as palavras do autor:

As faculdades que devemos nos esforçar por reunir para este trabalho são três. A primeira e principal é aquela rara faculdade, a faculdade de ver o que está diante dos olhos, tal como se

apresenta sem qualquer interpretação [...]. Esta é a faculdade do artista que vê, por exemplo, as cores aparentes da natureza como elas se apresentam [...]. A segunda faculdade de que devemos nos munir é a de discriminação resoluto que se fixa como um bulldog sobre um aspecto específico que estejamos estudando, seguindo-o onde quer que ele possa se esconder e detectando-o sob todos os seus disfarces. A terceira faculdade de que necessitamos é o poder generalizador do matemático, que produz a fórmula abstrata que compreende a essência mesma da característica sob exame, purificada de todos os acessórios, estranhos e irrelevantes.⁴⁸

Peirce convoca o olhar do artista para que se abram os olhos e simplesmente se vejam as coisas tal como elas se apresentam, despidendo a mente de toda forma de mediação conceitual que, certamente, colocariam aquelas coisas sob um quadro cognitivo temporal. Aqui, a unidade não é a forma lógica do juízo, mas uma espécie de fusão entre qualidades e sentimento constituindo qualidades de sentimento presentes em um sujeito despersonalizado como tal.

A Matemática partilha com a Fenomenologia a arte de *contemplar*, em que na Arte ela é *desinteressada*, como já bem havia observado Kant⁴⁹. Todavia, na Matemática, conforme se conceituou, a contemplação é o recurso heurístico de operação sobre diagramas e, portanto, *comprometida* com a solução de um problema. Em ambas a temporalidade está ausente: seja na Fenomenologia pela totalidade das qualidades presentes no fenômeno e a ausência de mediação, seja na Matemática pela presença simultânea dos predicados de uma relação possível.

Requer-se, também, como segunda exigência para a prática da Fenomenologia, a atenção para algum aspecto privilegiado do fenômeno, decerto aquilo que se apresenta notável em seu modo de aparecer. Inicia-se nesta operação perceptiva uma separação das qualidades, algo que insistirá contra a consciência para seu reconhecimento. Certamente também este quesito de atenção a pontos notáveis deve ser uma característica das operações no interior da Matemática.

⁴⁸ CP 5.42.

⁴⁹ Kant, 1952, §210-20.

Por fim, Peirce recomenda que se tenha a capacidade de generalização do matemático, decerto porque nesta ciência da Fenomenologia se constituirão, como se sabe, as suas três categorias, e cada uma delas é a designação de uma classe generalizada de fenômenos. Talvez, aqui, a Matemática incida mais decisivamente na *prática* da Fenomenologia. Mas observe-se que tal incidência não se dá propriamente como ciência, mas como *habilidade e adestramento*. Constituir classes é propriamente dita a tarefa da Fenomenologia, e é nesta tarefa que aquela habilidade matemática surge como apoio à observação de semelhanças e na generalização aceitável pela razão. Contudo, é preciso frisar a independência da Fenomenologia em relação à Lógica, e isto porque se trata de um mero inventário de fenômenos, não um sistema de afirmações categóricas a respeito dos dados da experiência.

Parece-me também importante realçar que Peirce busca ampliar o conceito de experiência dentro da Fenomenologia, considerando não apenas aquilo que afeta nossos sentidos dando-nos uma consciência de exterioridade, mas, também, introduzindo a ideia de uma experiência interna, onde os objetos podem ser igualmente inventariados. Assim, as categorias tornam-se homogêneas no sentido de caracterizarem experiências externas e internas, não obstante, é preciso frisar, que esta consideração é uma distinção, não uma separação. A primeiridade será a categoria das qualidades de sentimento no seu aspecto interno e da diversidade e variedade observada nos objetos externos. Aqui surge um dos pontos cruciais para o fundamento da poesia oculta no pensamento de Peirce: a unicidade categorial entre diversidade externa e qualidade de sentimento já sugere o fundamento cósmico-metafísico do sentimento. A unidade da qualidade de sentimento retirando a consciência do tempo, criando para ela uma espécie de hiato na temporalidade, uma vez que esta experiência é de pura presentidade, conduz à conjectura sobre um similar hiato no tempo objetivo correspondente à diversidade e assimetria da Natureza, tendo em vista que ambos os fenômenos, sentimento e diversidade, encontram-se sob a mesma categoria.

A duplicidade fenomenológica da categoria da primeiridade, encerrando em si um traço da consciência e um aspecto aparente da Natureza, nomeadamente, sua diversidade, está

impregnada das possibilidades de um diálogo poético, um silencioso diálogo em que há um oceano de signos transitando indiferenciadamente do interior para o exterior, já anunciando também com alegria o fim do dualismo entre espírito e matéria, fazendo daquele oceano um *continuum* cuja substância única é idealidade⁵⁰. Esta correspondência entre diversidade e unidade das qualidades de sentimento anuncia já, também, que aquele *continuum* é heurístico por natureza, fundado na liberdade das possibilidades da experiência estética. Aqui a liberdade da *spieltrieb* de Schiller, autor que tão fortemente marcou Peirce na juventude, exibe-se ostensivamente. Esta correspondência irá prometer uma nova visão da Arte e da natureza metafísica da experiência estética, pontos que, propriamente ditos, não foram desenvolvidos por Peirce. Aqui, novamente, enfatizo que há consequências do conceito de primeiridade muito além das de natureza epistemológica, e afirmo que uma nova teoria da arte surge dela, certamente merecendo mais estudos.

Ainda, mais que isto, coloca-se o problema interessantíssimo de se mostrar que o tempo objetivo realmente encontra-se rompido no presente, assim como na subjetividade há um hiato de tempo na consciência que não experiencia nem a alteridade do mundo, nem o pensamento mediativo, mas apenas qualidades em sua unidade. O que nos importa realçar é que *qualeconsciência* é uma qualidade de sentimento contínua que se indiferencia da consciência em si mesma. Além deste aspecto central de sua caracterização, ela é absolutamente apartada do tempo e, por esta razão, é uma consciência de completa presentidade sem vínculos com o fluir da temporalidade, mercê de sua incondicionalidade; ela não se engendra do passado e, tampouco, intenciona algo para o futuro: “O Agora é um, e apenas um”⁵¹. Assim sendo, este estado de consciência é um *continuum* de possibilidades; dele não poderá decorrer nada necessário. Ele, então, é sentimento de liberdade indefinida que se dá num hiato interior de tempo. Ora, Peirce irá

⁵⁰ Reforçando essa ideia, a homogeneidade da primeiridade, incluindo a experiência interna e externa de espontaneidade, fornece um terreno comum em que os signos dialogam livremente em um jogo de devaneio [*play of musement*], a propósito, uma expressão criada por Peirce para destacar esse tipo de experiência, que para ele é essencialmente heurística.

⁵¹ CP 6.231.

mostrar que a expressão ontológica deste fenômeno da interioridade é justamente aquele princípio de aleatoriedade na exterioridade, por ele denominado Acaso Absoluto, responsável pela variedade e espontaneidade da Natureza:

[...] aquele mesmo elemento lógico da experiência, o *qualelemento* que aparece internamente como unidade, quando visto pelo lado exterior, o é como variedade.⁵²

Onde quer que a espontaneidade do acaso seja encontrada, lá existe sentimento na mesma proporção. De fato, acaso nada é senão o aspecto externo daquilo que em si mesmo é sentimento.⁵³

A Fenomenologia tal qual concebida por Peirce é uma ciência heurística, da qual muitas conjecturas podem surgir. Do que aparece fenomenologicamente, a saber, em uma esfera experimental onde uma mente cognitiva está envolvida, sugerem-se hipóteses metafísicas. Contudo, Peirce inicia sua filosofia de uma Fenomenologia já comprometida com suas três categorias, acarretando que toda hipótese dela surgida estaria de algum modo pré-formada. Não obstante isso, nenhuma necessidade é imposta nessa pré- formação. Peirce adota as categorias como um tipo de *molde* para toda teoria inspirada pela Fenomenologia associada com uma ciência das formas gerais – isto é, a Matemática. E quando uma teoria tem a realidade como seu objeto, sendo por essa razão *ontológica*, então o que tenho denominado *simetria entre mundos subjetivo e objetivo* é de algum modo legitimado pela filosofia Peirce. Esse procedimento *não necessário* é o fundamento de minha própria conjectura neste capítulo, a saber, que Peirce presta um tributo a um sentimento poético diante de um vasto universo de fenômenos, ao concebê-lo realisticamente com os mesmos direitos lógicos – direitos que filosofias nominalistas apenas reconhecem no âmbito da subjetividade. Considero um bom exemplo desse procedimento peirciano, o qual é puramente abduutivo, a seguinte passagem, onde há uma brilhante conjectura de Peirce sobre uma possível ruptura do *continuum* do tempo justamente no *presente*: “[...] o tempo tem um ponto

⁵² CP 6.236, grifo meu.

⁵³ CP 6.265.

de descontinuidade no presente [...] o passado é rompido do futuro como o é em nossa consciência [...]”⁵⁴.

Esta simetria categorial deve se estender também para a segundidade [*secondness*] e para a terceiridade. Assim, a segunda classe de experiência fenomenológica, aquela de reação dos fatos contra a consciência, a experiência de dualidade, introduzindo a consciência de individualidade pela distinção *eu / não eu*, tem seu correlato interno no conflito do *eu* passado com a consciência presente. Há uma espécie de *não eu* interno constituído pelo passado vivido que possui a alteridade de um mundo externo, caracterizando, então, fenomenologicamente, estes dois aspectos interno e externo desta experiência.

Deste plano da aparência, engendra Peirce a formulação de uma hipótese metafísica, tal como foi para a primeiridade a hipótese do Acaso. Esta hipótese é a da existência, *locus* da reação e dualidade não somente entre sujeito e objeto, mas também da reação e determinação espaçotemporal recíproca dos objetos do mundo. Assim, afirma o autor:

Embora em toda experiência direta de reação, um *ego*, alguma coisa interna, seja um membro do par, atribuímos, ainda, reações a objetos fora de nós. Quando dizemos que uma coisa *existe* queremos significar que ela reage sobre outras coisas. Evidencia-se que estamos transferindo para ela nossa experiência direta de reação, ao dizermos que uma coisa *age* sobre outra. Esta é nossa hipótese para explicar os fenômenos – hipótese na qual, à semelhança das hipóteses de trabalho de uma investigação científica, podemos crer como não sendo absolutamente verdadeira, mas que é útil por nos tornar aptos a conceber o que ocorre.⁵⁵

De outro lado, a experiência de *pensar meditativo* é para Peirce também fenômeno e seu correlato externo é a aparente e parcial *ordenação* dos fatos do mundo através da qual aquela atividade de mediação parece se apoiar. Daqui irá surgir a hipótese metafísica do realismo⁵⁶, a saber, de que aquela

⁵⁴ CP 6.86.

⁵⁵ CP 7.534, grifos do original.

⁵⁶ No entanto, a postura de construir simetrias já é em si mesma realista ou, em outras palavras, é tacitamente a adoção do realismo.

ordenação tem um fundamento real na generalidade das leis da Natureza. Mas, uma filosofia que se pretende genética terá muito a explicar. Qual a origem da unidade da experiência de primeiridade? De onde surge a dualidade da existência? Qual a origem desta aparente ordem do mundo e, mais que isto, qual a origem das leis da Natureza?

4.3 O Tecido da Ontologia

O conceito de realidade de Peirce tem três quesitos principais que o enriquecem sobremaneira. O primeiro deles é o essencial quesito da alteridade, de independência radical do real em relação ao pensamento e a linguagem. O segundo é o reconhecimento de que há generalidade real independente da generalidade da linguagem, ao feitio do realismo escolástico:

Real é aquilo que possui os atributos que ele possui, independentemente de qualquer pessoa ou grupo de pessoas existentes pensar que ele os possua. Assim, Hamlet não é real, uma vez que sua sanidade depende ou não de Shakespeare tê-lo pensado são.⁵⁷

Na maturidade de sua obra ele aperfeiçoa esse realismo com a lógica dos relativos, através do que Peirce troca a noção de *classe* pela de *sistema*⁵⁸ que representará melhor seu realismo não mais de gêneros⁵⁹, mas de *continua*. Sua pergunta já não será mais sobre a realidade de classes gerais:

O continuum é aquilo que a lógica dos relativos mostra ser o verdadeiro universal. Afirmando o verdadeiro universal, pois nenhum realista é tão tolo a ponto de dizer que nenhum universal é uma ficção. Assim, a questão do nominalismo e realismo toma esta forma: são alguns continúos reais?⁶⁰

⁵⁷ NEM III 2, p. 881.

⁵⁸ Cf. CP 1.69.

⁵⁹ Um realismo de gêneros não implica conexões lógicas gerais entre eles, conforme facultado por sistemas espaço-temporais contínuos. Portanto, o Sinequismo de Peirce é uma maneira de romper com a possível desconexão entre gêneros, colocando-os também sob possíveis relações gerais.

⁶⁰ NEM IV, p. 343.

O terceiro quesito é o da inteligibilidade das leis. Evidentemente, a admissão do realismo das leis ou dos *continua* deve possibilitar sua representação e esta possibilidade se dá, tão somente, se houver uma conaturalidade entre pensamento e objeto pensado, conforme afirma Peirce: “[...] o que pensamos não pode, possivelmente, ser de natureza diferente do próprio pensamento”⁶¹. E “Aquilo que a verdade representa é uma realidade. Esta realidade, sendo cognoscível e compreensível, é da natureza do pensamento”⁶².

A admissão desta conaturalidade no plano da razão já tinha, a propósito, o suporte da indiferenciação entre sujeito e objeto na experiência de primeiridade. Tanto esta conaturalidade como a admissão de uma continuidade entre mente e matéria, considerando-se a mente a substância fundamental do Universo, constituem o conteúdo central do Idealismo Objetivo de Peirce. Este idealismo quando mal compreendido, por confundi-lo com um idealismo subjetivo, leva a uma espécie de incompatibilidade com o realismo, pois como a realidade fundada na subjetividade, a exemplo do que apregoam, por exemplo, Berkeley e Fichte, poderia ser considerada independente do sujeito do pensamento e da linguagem? Entretanto, aqui, o realismo e o idealismo de Peirce são doutrinas que se imbricam e complementam. Um bom projeto de filosofia deve cuidar para que uma doutrina que resolva determinados problemas não crie arestas com outras teorias dentro do mesmo sistema. Sob este ponto de vista, Peirce foi um cuidadoso projetista.

Entretanto, cabe ainda acentuar que o Idealismo tem seu mais forte suporte originado de uma pergunta sobre qual a origem das leis da Natureza. Após contestar doutrinas e filosofias necessitaristas⁶³ que admitem um determinismo sem fundamento lógico, Peirce argumenta⁶⁴ que a explicação para aquela origem só pode ser evolucionária e que as leis devem ser resultado de um processo evolucionário e que tal processo ainda se encontra em curso. Esta explicação, de sua vez, enseja outra:

⁶¹ CP 6.339.

⁶² CP 8.153.

⁶³ CP 6.39; 6.48; 1.144.

⁶⁴ CP 7.514-515.

se há um processo de evolução, ele deve se dar segundo um princípio na forma de uma lei que pode se desenvolver a si mesma. Prosseguindo na argumentação, Peirce afirma que esta lei deve ser uma tendência à generalização, uma tendência generalizadora e que tal tendência é a grande lei da mente, a lei de associação e de aquisição de hábitos.

Ora, afirmar que a Natureza tem a tendência à aquisição de hábitos é reafirmar o substrato mental, de idealidade, que permeia a realidade. Em verdade, esta argumentação imbrica-se harmoniosamente com a teoria de que matéria é mente exaurida e com o predicado de inteligibilidade dos processos naturais, a saber, a conaturalidade entre estes processos e os processos de raciocínio. A alegria poética da primeiridade em que a consciência transita, anônima para si mesma, no universo das qualidades, na pura idealidade, está agora estendida ao plano lógico, como garantia de que os mundos interno e externo não são estranhos entre si. Abrem-se as portas para um comércio de signos e a Semiótica terá de ser suficientemente potente para dar conta dele⁶⁵.

Excluída a Matemática, que é uma ciência independente do mundo empírico, parece-me que nenhum pensador original constrói primeiro um arcabouço teórico cuja dimensão ele não sabe qual deverá ser, que perguntas deverá responder, assim como um pescador não pode prever o tamanho da malha de sua rede sem antes considerar que tipo de peixes quer apanhar. A propósito, o rastreamento histórico dos caminhos seguidos pelo pensador na construção de sua filosofia mostra que ele avança a problemas de ponta e retorna a teorias de base para dotá-las de potência suficiente para solucionar aqueles problemas. Retomando a questão da matéria e da mente e sua matriz comum, a idealidade, toquemos uma vez mais na teoria do Sinequismo. Esta teoria vem para dar suporte ao Idealismo

⁶⁵ Na verdade, esse *poder* semiótico pode ser entendido como uma estrutura lógica capaz de lidar com o realismo-idealismo de Peirce. Sua consideração de um *objeto dinâmico* dentro da semiótica é o reconhecimento de um mundo independente em relação ao universo de signos humanos que compõem pensamento e linguagem. O objeto dinâmico de Peirce é, de fato, um conceito realista que, além de sua função semiótica adequada, desempenha um papel importante contra a redução nominalista do objeto à mera referência da linguagem.

Objetivo, afirmando a continuidade entre matéria e mente. É preciso perceber que esta continuidade se dá entre um contínuo (mente) e um descontínuo (matéria). Ora, isto só será possível se a matéria estiver sob um sistema de relações em que sua conduta apareça como relações lógicas que irão torná-la logicamente representável. Isto irá requerer um contínuo do tempo com seu hiato no presente, por onde é possível a atuação do princípio de Acaso⁶⁶. O tempo, a exemplo de qualquer contínuo real, encontra-se sob evolução e não é um contínuo perfeito, tendo, portanto, esse ponto de descontinuidade no presente⁶⁷.

A possibilidade do saber e da representação depende do contínuo das leis. Este é um dos pontos cruciais da *necessidade* do realismo. Um mundo sem leis, a saber, sem um sistema de relações que permitam que os individuais sejam representados, não é cognoscível. Veja-se que uma vez introduzido o pensamento mediativo como um fenômeno, ele requer uma explicação real de sua possibilidade, como qualquer outra das aparências inventariadas pela Fenomenologia. E sua possibilidade apoia-se na realidade das leis. Este parece ser o maior equívoco do nominalismo: supor a possibilidade de se pensar coisas singulares impondo-lhes relações gerais de gênese na linguagem. Ora, a ausência de relações gerais caracteriza um estado de coisas de liberdade absoluta, a atuação exclusiva do Acaso absoluto sobre as coisas, ou, em outras palavras, um estado de caos. Mas, evidentemente “Caos é puro nada”⁶⁸, e este *nada* significa a impossibilidade de qualquer terceiridade.

A intenção tácita em constituir uma filosofia genética faz Peirce dar extrema importância ao evolucionismo, a ponto de adotá-lo de forma radical: “É duvidoso se é possível qualquer outra posição filosófica consistente que não a evolucionista”⁶⁹. A derivação das leis a partir do Acaso e a necessidade de se explicar a convivência entre um princípio de ordem e outro de liberdade – responsáveis por dois modos de ser dos fenômenos – se dá sob

⁶⁶ O acaso não pode ser dependente da continuidade do tempo, pois seus eventos não estão ligados nem ao passado nem ao futuro.

⁶⁷ Cf. CP 6.86.

⁶⁸ CP 5.431.

⁶⁹ NEM IV, p. 140.

um vetor evolucionário. Aqui já está preparado o terreno para a cosmologia, onde Peirce construirá uma teoria explicativa do surgimento das categorias. Nela ele reconstrói a origem da primeiridade e sua passagem para a segundidade, impossível de exposição mesmo abreviada aqui⁷⁰. A passagem desta para a terceiridade já tinha o arcabouço explicativo da tendência do mundo à aquisição de hábitos, dentro do tecido de idealidade que é fundado na primeiridade. O que interessa-me acentuar é que Peirce, na cosmogênese, evidencia que aquela unidade original que configura, sob o ponto de vista cósmico, a primeiridade, é de natureza metafísica. Dela, assim como se tem um eco silencioso da liberdade originária por meio do Acaso, se tem remanescentes as qualidades do mundo experienciadas como qualidades de sentimento, experienciadas fora da temporalidade. Aqui, parece-me que Peirce recupera por um outro viés o sentimento de nostalgia que se encontra na experiência estética em Schelling. Há uma espécie de retorno sem tempo a um princípio de onde tudo nasce. Esta é o fundamento poético mais profundo na filosofia de Peirce. Nele tudo se inicia, dele a dualidade é gerada, nele a síntese da razão tem suporte.

Contudo, é preciso garantir uma força evolutiva que saindo daquela unidade primeira ponha em movimento o mundo e que tenha o mesmo encanto poético do início. E Peirce irá encontrá-la na doutrina do *Agapismo*, o Amor Evolutivo⁷¹, que será a força *mater* da evolução, reunindo-se a dois outros princípios e constituindo a tríade Tiquismo [*Tychism*], Anancismo [*Anancism*] e Agapismo [*Agapism*]⁷², associados nesta ordem às três categorias. Reserva-se assim, ao Agapismo, uma vinculação à terceiridade que, lembremos, cumpre um papel mediador, generalizador e redutor da força bruta do particular à unidade de um *continuum* cósmico, que indiferencia mundos de natureza interior e exterior. No seu caráter aglutinador e contínuo, o Agapismo não é um princípio que conciliaria oposições de gênese, uma vez que elas, ao contrário, têm uma unidade básica que garante sua conaturalidade, a

⁷⁰ Em Ibri (2015a) encontra-se uma detalhada exposição da cosmologia de Peirce.

⁷¹ Examine-se o ensaio *Evolutionary Love* (CP 6.272-317) publicado em 1893 no *The Monist* (Vol.3, p. 176-200).

⁷² CP 6.302.

exemplo da unidade ideal-real no interior da filosofia de Schelling: “o amor não pode ter um contrário, mas deve incluir aquilo que lhe é um extremo oposto”⁷³.

O Agapismo será a doutrina que preconiza haver uma força coagulante das ideias fazendo-as agruparem-se e crescerem por um poder de simpatia. Esta conjectura de Peirce deve-se harmonizar com sua teoria da Abdução. Veja-se como tal conjectura depende semioticamente da própria teoria da Abdução e com ela se harmoniza. Nossa capacidade de levantar hipóteses deve de algum modo ter suporte numa teoria de mundo que, de sua vez, também é uma conjectura metafísica, não obstante distante de uma má metafísica que abdica da experiência. Todavia, este aparente círculo tem, a meu ver, uma razão: as doutrinas são tão imbricadas logicamente que parecem suportarem-se indiferenciada e reciprocamente. O mesmo irá ocorrer entre as teorias epistemológicas e metafísicas. Há uma evidente consistência lógica entre o Falibilismo e o Tiquismo. Ao se reconhecer a liberdade da Natureza como um fenômeno que tem um princípio *mater*, o Acaso, e o conseqüente desvio em relação às leis, deve-se abdicar de representar no signo aquilo que o objeto não contém, a saber, *precisão* e total determinação de conduta. O Falibilismo vem, de certa forma, apaziguar a ansiedade clássica pelo determinismo epistemológico, retirando um certo peso teológico que sempre acompanhou o conceito de *Verdade*.

Aquele dilema do círculo lógico das teorias deve-se, também, a uma filosofia evolucionária que estabelece uma hierarquia na temporalidade e que coloca a mente humana surgindo muito depois de todo um Universo constituído, fazendo com que a estrutura da Natureza seja condicionante de nossas faculdades. Esta é uma das fortes razões pelas quais a filosofia de Peirce não pode partir de um sujeito transcendental. Deve ela naturalmente surgir deste simples e genético estar no mundo e, se esta relação primária for de amor, deixar dele crescer as teorias.

⁷³ CP 6.304.

4.4 As Ciências Normativas

A Estética de Peirce é uma das ciências menos desenvolvidas dentro de seu sistema. Certamente não porque ele se declarava ignorante em Arte⁷⁴, pois este nunca foi, em verdade, o objeto da Estética peirciana. Pretendeu ele dar-lhe um papel hierárquico no interior do sistema, fazendo com que dela dependam tanto a Ética quanto a Lógica ou Semiótica. Seu fundamento, parece-me, já estava contido na primária experiência estética de admirabilidade diante da Natureza. Assim, nasce o conceito de Admirável, aquilo que certamente deve *integrar* para a mente não apenas todas as faculdades em uma única unidade, mas também os objetos da razão e da conduta. Portanto, ela não é uma ciência do Belo, que nem sempre, a propósito, por de trás de sua aparência, ostenta algo *admirável*. Contudo, o Belo pode ser a ponte para o admirável e aqui, no pequeno espaço deste capítulo, devemos apenas indicar que a arte pode assumir, quando recuperada a natureza metafísica da experiência estética sob a filosofia de Peirce, um encanto especial e um novo universo de significação que transcenderá, certamente, a mera satisfação dos sentidos. A evolução caminha para um *sumum bonum*, um ponto tendencial coagulante da beleza, do bem e da inteligência, que por si já requer uma conduta em que predomina o universal em detrimento do individual. Já o vetor da mente em seu crescimento tendencial à generalização parece trazer um aspecto ético da conduta. Mas, como Ciências Normativas, tanto a Estética como a Ética encerram um *dever-ser* que ao fim e ao cabo, juntamente com a Semiótica, constituem parte do arcabouço teórico da filosofia de Peirce, aquela rede de pescador que apreende os peixes que constituem uma teoria de mundo. A Semiótica, em particular, tão famosa criação de Peirce, não necessitaria ter aquela ênfase na determinação do signo pelo objeto que aparece em muitas expressões da definição de signo⁷⁵, se apenas se

⁷⁴ Cf. CP 5.113.

⁷⁵ Dentre várias definições de signo, veja-se, por exemplo, em PW, p. 80-81, aquela que é caracteristicamente realista: “Eu defino um signo como qualquer coisa que é determinada por alguma outra coisa, denominada seu Objeto e, deste modo, determina um efeito sobre uma pessoa, efeito este que denomino seu Interpretante, tal que este último é, assim, mediatamente determinado pelo Objeto”.

prestasse a ser uma filosofia da linguagem ou um instrumento para análise de signos na cultura em geral. Nesta ênfase já aparecem novamente as raízes do realismo, tal como elas já haviam aparecido na Fenomenologia, exigindo-se por fidelidade a esta definição, que efetivamente se trabalhe triadicamente, considerando-se a presença determinantemente realista do objeto e, quando o ambiente de reflexão não for o *real*, que se tenha consciência do objeto como algo construído no interior do signo. Parece-me que o primeiro passo para melhor entender o que é *ficção* é entender o que é *realidade*. A análise da natureza da Arte, a meu ver, deve começar por este ponto e aqui a Semiótica pode trazer uma contribuição muito original.

A complexificação da Semiótica para além da mera representação verbal, superando a tradição logocêntrica da história da filosofia ocidental, evidencia que a concepção de mundo já pronunciada na Fenomenologia por meio da homologia das categorias, dentro do que denominei *hipótese de simetria*, requeria para seu conhecimento uma estrutura teórica dialogante, em que os signos naturais significassem e em que os processos da Natureza pudessem ser representados dialogicamente. Assim, a ciência será não uma *invenção* de teorias, não obstante assim o possa ser na etapa abdutiva da investigação. Ela antes terá por tarefa a *descoberta* de leis. Entre estes dois termos, invenção e descoberta, se encontra a distinção dos pressupostos nominalista e realista.

Dentro das etapas da investigação semiótica, a *abdução*, a *dedução* e a *indução*, a Abdução surge como o argumento detentor de todo o conteúdo novo do saber, e Peirce é enfático ao afirmar que a dedução e a indução não têm potência heurística⁷⁶. É então a Abdução um argumento que sob a primeiridade, no interior da terceiridade, traz todo o conteúdo novo do saber, ou, utilizando-se um termo de Kant, somente ele é *sintético*. A síntese não se encontra mais em um eu constituidor, na transcendentalidade do *eu penso*, mas na liberdade de um puro jogo de conjecturar, de articular novos signos em teorias que, não obstante tenham um alto grau de erraticidade, apresentam um espantoso índice de acerto. Esta capacidade de adivinhação dos caminhos da Natureza faz

⁷⁶ Examinem-se, por exemplo, CP 5.171 e 6.475 e HP II, p. 899-900. Ver, também, cap. VI deste livro.

Peirce compará-la à habilidade dos animais em encontrar seus caminhos de sobrevivência, atribuindo ao ser humano a faculdade do instinto: “Nossa capacidade de adivinhação corresponde aos poderes musicais e aeronáuticos dos pássaros; isto é, tal capacidade está para nós como aqueles poderes estão para eles, o mais elevado de nossos poderes simplesmente instintivos”⁷⁷.

Peirce, por vezes, permite-se um momento *explícito* de poesia ao dizer que no momento abduutivo o pesquisador deve “sentar-se e ouvir a voz da natureza até que você apreenda sua tonalidade [...] A invenção da hipótese correta requer gênio – um jardim interior de ideias que irá fornecer o verdadeiro pólen para as flores da observação”⁷⁸. Esta apreensão da tonalidade proporciona também dizer que “a mente do homem deve ter sido afinada à verdade das coisas, a fim de descobrir o que ele tem descoberto. Esta é a própria fundação rochosa da verdade lógica”.⁷⁹ Evidentemente, para um lógico de formação clássica estas afirmações devem soar insólitas. Mas Peirce, partindo daquela unidade estética originária, introduz o valor lógico das qualidades de sentimento, dando-lhe sentido ontológico no interior da categoria da primeiridade. Decorre daí esta valorização da liberdade da mente como heurísticamente fundamental para a descoberta de teorias. E tudo que em Peirce é originário, primeiro, desenvolve-se sob este manto de liberdade próprio de um jogo poético. E este conceito de jogo é fundamental para a compreensão do fundamento poético na filosofia de Peirce.

4.5 O Conceito de Jogo

Há uma certa ocupação agradável da mente que, por não ter um nome distintivo, concluo não ser tão comumente praticada como o deveria; adotada moderadamente, digamos, alguns cinco ou seis por cento da vida consciente de alguém, talvez durante um passeio, é bastante relaxante para recompensar o tempo dispendido. Uma vez que ela não envolve qualquer propósito senão o de deixar de lado todo propósito sério,

⁷⁷ CP 7.48.

⁷⁸ N II, p.222.

⁷⁹ CP 6.476.

tenho, algumas vezes me inclinado a considerá-la uma espécie qualificada de sonho; mas para algumas mentes tão desafeitas à vagueza e ao sonho, tal designação seria por demais excruciante. Ela é de fato Puro Jogo. Porém, o Jogo, todos sabemos, é um exercício vivo de nossos poderes. O Puro Jogo não tem regras, exceto esta própria lei de liberdade. Ele sopra para onde quiser.⁸⁰

No conceito de *Puro Jogo* Peirce revela na *letra* de sua obra madura o *espírito* do pensamento do filósofo-poeta alemão Schiller (1759-1805)⁸¹, do qual se imbuíu em sua juventude. Encontra-se na *Educação Estética*⁸² a ideia de *jogo*, em que o espírito humano experiencia sua liberdade, seja pelo passeio incondicionado da mente pelas ideias sem qualquer propósito, seja como contemplação estética, exercendo a plenitude de um *impulso lúdico* [*spieltrieb*] que é síntese cabal entre os universos formal e sensível. Seja em Schiller, seja em Schelling ou em Peirce, encontra-se a contemplação na forma de uma experiência marcada pela liberdade⁸³, em que a mente simplesmente *devaneia* em absoluto estado de primeiridade.

⁸⁰ CP 6.458.

⁸¹ Em CP 2.197, Peirce escreve: “Há quarenta e sete anos atrás empreendi uma exposição das Aesthetische Briefe de Schiller a meu caro amigo Horatio Paine. Dispendemos todas as tardes por longos meses sobre elas, dissecando-as em pedaços do modo como nós, jovens, sabíamos fazê-lo. Naqueles dias li vários trabalhos sobre estética; mas, no todo, devo confessar que, como muitos lógicos, aprofundei pouco o assunto [...] E então, estética e lógica pareciam, à primeira vista, pertencerem a universos diferentes. Apenas bem recentemente tornei-me persuadido de que aquela visão era ilusória, e que pelo contrário, a lógica necessita do auxílio da estética”. Em 1857, Peirce, então com dezoito anos incompletos, escreveu um pequeno ensaio sobre as Cartas de Schiller, comentando o conceito de jogo (*W* 1, p. 10-12). Na obra publicada de Peirce, a exemplo do que já comentamos com respeito a Schelling, são muito breves e pouco elucidativas as menções a Schiller; contudo, em *PW*, p. 77, encontra-se: “Com relação à palavra ‘jogo’, o primeiro livro de filosofia que li [...] foi *Aesthetische Briefe* de Schiller, onde ele provocou tamanha impressão em mim a ponto de ter completamente marcado minha própria noção de ‘jogo’ até hoje”.

⁸² Schiller, 1967, cartas XIV e XV.

⁸³ “A contemplação (ou reflexão) é a primeira relação liberal do homem com o mundo que o circunda”; (Schiller, 1990, Carta XXV, p. 129). As relações entre Peirce e Schiller são exploradas por Barnouw (1988), que vê no autor alemão uma das origens possíveis do pragmatismo.

É no famoso ensaio *A Neglected Argument for the Reality of God*⁸⁴ que Peirce desenvolve esta ideia de [*play of musement*] sob o qual desfilam diante dos olhos os três universos da experiência: o encanto da unidade experienciada como qualidades de sentimento, a presença forte da existência das coisas diante da consciência, e a observação de uma certa ordem e regularidade, cujo aprofundamento irá requerer a reintrodução da consciência no tempo:

O alvorecer e o crepúsculo muitas vezes convidam ao Devaneio [...]. Ele se inicia passivamente, embebendo-se da impressão de algum recorte de um dos três Universos. Mas a impressão logo se torna observação atenta, e a observação, devaneio, e o devaneio, um dar e receber de uma comunhão da interioridade consigo mesma. Se as observações e reflexões se especializarem em demasia, o jogo se converterá em um estudo científico; e este não poderá ser trilhado em alguns poucos e peculiares minutos.⁸⁵

Despida de mediação diante do espetáculo da Natureza, a mente encontra-se absorvida por aquele espírito schellinguiano da primária experiência da intuição estética, torna-se um palco para um *jogo* livre de sentimentos e ideias, abrindo-se para um *continuum* de possibilidades. É sob este ambiente de uma profunda experiência estética que Peirce irá fundar sua *hipótese* sobre a realidade de Deus, evidenciando como aquela experiência vai aos poucos se tornando heurística. Há aqui a evidência de um elemento primário de admirabilidade que é gênese do trabalho da inteligência em que Peirce mostra, a meu ver, a raiz da originária inspiração de sua obra, o fundamento poético de sua filosofia, de uma poesia que não se prende tão somente às qualidades, mas também às formas, numa integração de todas as nossas humanas faculdades:

⁸⁴ CP 6.452-493.

⁸⁵ CP 6.459. O aspecto reflexivo do devaneio aparece também em outra passagem em que Peirce evidencia ter absorvido o espírito das belas imagens do romantismo: “Entre no seu barco de devaneio, empurre-o para o lago do pensamento e deixe a respiração do firmamento inflar sua vela. Com seus olhos abertos, desperto para o que está em volta ou dentro de você, inicie conversação consigo mesmo, pois isto é absoluta meditação.” (CP 6.461).

Permita-se ao devaneador, por exemplo, após apreciar bem, na sua amplitude e profundidade, a inefável variedade de cada Universo, voltar-se para aqueles fenômenos que são da natureza das homogeneidades dos vínculos entre cada um deles; que espetáculo irá se desenrolar! Apenas como menção, eu poderia assinalar que cada pequena parte do espaço, conquanto remota, está amalgamada a todas as outras que lhe são vizinhas, sem qualquer exceção através daquela imensidão. A matéria da Natureza é do mesmo tipo elementar em todas as estrelas e (exceto por variações de circunstâncias), o que ainda é mais maravilhoso, prevalece, aproximadamente, a mesma proporção de diferentes elementos químicos ao longo de todo o universo visível.⁸⁶

O espetáculo da Natureza parece também em Peirce suscitar o início de todo conhecimento, como o foi nos primórdios da filosofia, tal qual bem observou Schelling. Aquele pressentimento originário que permite Schiller dizer: “Numa palavra, não se pode mais perguntar como ele (o homem) passa da beleza à verdade, pois esta já está em potência na primeira”⁸⁷.

5 Síntese Temática

A poética tácita de Peirce que procuro aqui mostrar está profundamente influenciada, sob meu ponto de vista, por sua religiosidade. Sabe-se que Peirce era um homem de espírito religioso e cremos que a primeiridade é o tecido de fundo onde aquela poética primária encontra-se com um sentimento de religiosidade, dando à experiência estética sua dimensão metafísica. Se há uma ideia de Deus na obra de Peirce, essa sem dúvida tem origem naquela experiência do jogo do devaneio [*play of musement*] em que a mente dialoga em liberdade com a Natureza, contempla-a e a apreende na totalidade das faculdades.

Exteriorizando-se como obra de arte, o Absoluto de Schelling introduz-se no tempo como uma obra de arte, a Natureza, tornando-se *mente visível*⁸⁸. Não seria o Absoluto em Peirce também dado nesta experiência de contemplação e

⁸⁶ CP 6. 464.

⁸⁷ Schiller, 1967, Carta XXV, p. 189.

⁸⁸ Em Schelling (1988, p. 42), se lê “A Natureza seria a Mente tornada visível, e a Mente a invisível Natureza”.

maravilhamento?⁸⁹. Se há este ponto de partida de natureza estética em sua filosofia, Peirce mantém-se fiel a ele na construção de suas teorias: há, a meu ver, outra qualidade estética em seu pensamento, a saber, a consistência lógica no todo do sistema, o modo como as doutrinas de imbricam e se suportam reciprocamente. Submetendo-se à afiada pedra de amolar do *Pragmatismo*, que garante *significação*⁹⁰ às teorias, o sistema exhibe uma espécie de *harmonia* que resgata uma beleza grega fundada na elegância de suas formas. Uma terceira qualidade estética encontra-se na ideia de Universo que sua ontologia finaliza por construir. Há, então, em Peirce, ao menos três expressões de caráter poético: aquela dada geneticamente na *primeiridade* e que irá espriar-se pelas outras duas categorias, a da própria arquitetura de seu *sistema teórico* e a do *Universo* revelado pelo sistema.

E a concepção de um belo Universo, permeado pela inteligibilidade, por inteligência e liberdade, um Universo evolutivo que cresce simultaneamente em diversificação e ordem sob o *continuum* da idealidade, é um Universo em que cabe uma *divindade*, onde um Deus pode ser *filosoficamente* pensado. De fato, um universo de dicotomias, guiado pela necessidade, coalhado de fatos inexplicáveis e de arestas lógicas, não pode receber uma divindade⁹¹:

Supomos que aquilo que não examinamos é similar àquilo que examinamos, e que aquelas leis são absolutas e que todo o universo é uma máquina ilimitada operando através de cegas leis da mecânica. Esta é uma filosofia que não deixa espaço para um Deus! De fato, não! Ela faz, mesmo da consciência humana, cuja existência não pode ser negada, uma perfeita inutilidade e um *flâneur* sem função no mundo, com nenhuma influência possível sobre qualquer coisa – nem mesmo sobre si mesma.⁹²

⁸⁹ Em CP 6.493 se lê: “com relação a Deus, abra seus olhos – e seu coração que também é um órgão perceptivo – e você O verá”.

⁹⁰ Cf. Ibri, 2015a, cap. 6.

⁹¹ É bem provável que a concepção de Universo de Peirce tenha sido pensada de um modo favorável a uma ideia inteligível do Absoluto. Este é um bom tema para uma futura pesquisa.

⁹² CP 1.162.

A mais cara, preciosa e, para alguns, sagrada experiência, a de unidade, de conaturalidade entre homem e Natureza, é celebrada no sistema filosófico de Peirce, muito além de qualquer problema epistemológico. Ele leva à radicalidade, sem concessões, o compromisso com tal unidade. Poética em sua natureza, chão de toda heurística, ela se faz no silêncio da contemplação, convidando posteriormente à alegria de pensar criativamente.

Mesmo que na obra de Peirce se encontrem poemas ou quaisquer obras de arte elaboradas por ele, parece-me que estas não seriam as manifestações por meio das quais ele teria genuinamente prestado um tributo a seu sentimento poético de mundo. Sua homenagem ao sentimento profundo de maravilhamento [*musement*] foi conceber um sistema filosófico em que as doutrinas se imbricassem de modo logicamente notável, permitindo que o encanto no plano sensível agora tivesse a forma da inteligência. E este talvez tenha sido seu maior poema. A poesia *qua* poesia ele deixou para os que pudessem escrevê-la como tal. Sem dúvida podemos *cuidar de nossos jardins*⁹³, mas talvez, próximos às flores, possamos também encontrar um novo *fundamento poético* para prosseguirmos nossa reflexão filosófica.

⁹³ Leia-se o brilhante artigo de Houser (2003).