

Seção B - Sobre Lógica Heurística

VII - O Poder Heurístico do Agapismo na Filosofia de Peirce

Ivo Assad Ibri

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

IBRI, I.A. O Poder Heurístico do Agapismo na Filosofia de Peirce. In: *Semiótica e pragmatismo: interfaces teóricas: vol. I* [online]. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica; FiloCzar, 2020, pp. 162-188. ISBN: 978-65-8654-693-4. Available from: <http://books.scielo.org/id/n2ckr/pdf/ibri-9786586546934-12.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/).

VII - O Poder Heurístico do Agapismo na Filosofia de Peirce²⁴⁹

1 Sobre as Relações entre Idealidade e Realidade em Peirce

Friedrich Schelling, na Introdução de sua *Philosophie der Natur*²⁵⁰, já alertava para a ilusão de que a filosofia crítica de Kant houvera, de fato e por fim, sepultado de vez o *realismo empírico*, não obstante só o houvesse substituído por um *idealismo empírico*. Este comentário de Schelling, até certo ponto surpreendente, parece não reconhecer uma radical inflexão da filosofia transcendental kantiana com respeito a um realismo ingênuo associado um “empirismo tosco”²⁵¹, expressão, aliás, de sua própria lavra. Com efeito, penso que a crítica de Schelling torna-se compreensível quando a divisamos sob o horizonte de sua filosofia da identidade, que busca dissolver as dicotomias entre subjetividade e objetividade. Assim como Peirce, e ao que tudo indica, sob este aspecto um inspirador do ponto de partida da filosofia peirciana, Schelling preconiza um genético princípio de unidade para sua filosofia, para aquém de qualquer início que seja uma polarização entre sujeito e objeto. Tal princípio se consumará em sua doutrina do Idealismo Objetivo, que, decorrentemente de um princípio de unidade, baseia-se na indiferenciação substancial entre realidade e idealidade. É, então, sob o prisma do Idealismo schellinguiano que se esclarece o veio comum entre *realismo e idealismo empíricos*, e que, verdadeiramente, torna-se o objeto da crítica

²⁴⁹ Este capítulo é uma versão traduzida de texto publicado de minha autoria: *The Heuristic Power of Agapism in Peirce's Philosophy*. *Nôema*, v. 4-2, p. 02-21, 2013.

²⁵⁰ Schelling, 1988.

²⁵¹ Esse realismo ingênuo, associado a um empirismo rudimentar, foi o foco teórico do ceticismo de Hume e, de acordo com a leitura de Schelling sobre Kant, ele constitui o principal objeto de análise da filosofia kantiana.

de Schelling. De fato, Schelling reconhece que ambas as doutrinas têm algo em comum, a saber, a inevitável polarização presente na relação sujeito-objeto, que, ao fim e ao cabo, a *revolução copernicana* de Kant apenas houvera invertido: do incognoscível *das Ding an sich* para as formas transcendentais constituintes do sujeito. Em ambas, identifica-se a matriz comum de um estrito nominalismo. E Schelling é, à luz de suas filosofias da Identidade e da Natureza, um autor realista e, mais que isso a meu ver, o que primeiro conciliou de maneira verdadeiramente íntegra realismo e idealismo, antes mesmo que Peirce, de modo mais claramente lógico²⁵², o tivesse feito.

De fato, enfatizo que Peirce reconhecidamente credita a Schelling as fundações de seu Idealismo Objetivo²⁵³, cumprindo esta doutrina a função de *despolarizar geneticamente* a relação sujeito-objeto, de início à luz de um monismo substancial, ou seja, afirmando que *idealidade* constitui o tecido ontológico último tanto da subjetividade quanto da realidade de um mundo que para esta mesma subjetividade põe-se fundamentalmente como *outra*, ou, na terminologia peirciana, como *segunda*. Contudo, Peirce irá mais além: a despolarização genética sujeito-objeto não será em sua filosofia tão somente substancial, senão também pela simetria de direitos lógicos²⁵⁴. Esta hercúlea tarefa será desempenhada pelas suas três categorias que, indiferenciadamente, valerão tanto no plano da subjetividade tomada logicamente quanto em sua expressão objetiva ou, em outras palavras, no plano da representação e no plano da realidade tomada como tal.

1.1 Algumas Considerações sobre o Realismo de Peirce

É, praticamente, um tema ubíquo na obra peirciana a defesa vigorosa de um realismo de extração escolástica que se opõe a toda forma de nominalismo²⁵⁵. O entendimento mais profundo deste realismo requer que se remonte ao resgate da

²⁵² Carta a W. James, 28 de janeiro de 1894. Ver nota 31, cap. II deste livro.

²⁵³ CP 6.605.

²⁵⁴ Eu propus essa expressão para caracterizar o poder de generalização das categorias de Peirce, aplicado indiferentemente ao homem e à natureza.

²⁵⁵ Cf. Boler, 1963.

antiga querela dos universais que Peirce traz para a contemporaneidade: ele reconhece em Duns Scotus a paternidade desta defesa da realidade dos *gerais*. Considero este resgate histórico da questão fundamentalmente importante para distinguir significados quando se menciona, no interior da filosofia de Peirce, o conceito de *realismo*. Não se trata de um *realismo empírico*²⁵⁶ no sentido criticado por Schelling, a saber, o que hoje se designa novamente pela doutrina – um mero reconhecimento da existência de um *mundo externo de coisas*. O realismo de extração escotista, pelo contrário, irá afirmar a realidade de universais que se relacionam com as coisas em sua individualidade²⁵⁷. Assim, quando na contemporaneidade se afirma um realismo de mero reconhecimento de um mundo externo à mente ou à linguagem, se está, em verdade, adotando tão somente uma posição nominalista, à luz da querela dos universais tal qual ele se propõe na escolástica. De fato, a questão da existência ou não de um mundo externo nunca esteve em questão para nominalistas e realistas: dedicavam-se a outro problema, a saber, se os universais eram reais ou meras propriedades da linguagem²⁵⁸. Peirce, a propósito, após a fundação clara de sua Fenomenologia na fase de maturidade de sua obra, expõe nesta ciência a base experimental da crença em um mundo externo sem, de fato, polemizar sobre a questão, mas expondo-a como uma forma de universal reação contra a consciência: nela está, essencialmente, o conceito de alteridade implícito na sua categoria de segundidade.

Também na maturidade de seu pensamento, Peirce aperfeiçoa seu realismo, considerando insuficiente um realismo de gêneros²⁵⁹ que, ao fim e ao cabo, tão somente tem em conta a correspondência entre termos e suas generalidades reais. Em verdade, Peirce, ao ambicionar trazer a questão dos universais para a contemporaneidade, almeja um realismo em que a

²⁵⁶ Cf. Buchler, 1939.

²⁵⁷ Ver, para uma interessante abordagem desse tema, Dileo (1991).

²⁵⁸ Ver também Forster (2011).

²⁵⁹ De fato, um realismo de classes consideraria apenas conjuntos fechados de predicados. O último realismo sinequista de Peirce levará em consideração as possíveis relações lógico-ontológicas entre essas classes, considerando-as como sistemas contínuos.

generalidade real é constituída por leis naturais, tomadas como amplos sistemas de relações *reais* que não mais podem ser representadas por meros *conceitos* na sua atomicidade, mas que requerem correspondência com *teorias* que buscam descrever a conduta geral de objetos complexos, quando tomados como *sistemas fenomênicos contínuos* e não apenas como *ocorrências individuais*. É deste modo que o estudo da lógica das relações faz Peirce reformular mais amplamente a questão dos universais, que assume a forma proposicional: “São reais quaisquer *continua*?”²⁶⁰

É importante novamente enfatizar que a formulação final de seu sistema de *Categorias* e a introdução definitiva da *Fenomenologia* em sua *Classificação das Ciências*²⁶¹, dão consistência ao projeto peirciano de conceber uma ampla teoria do *Real*, uma teoria, enfim, do *objeto*, denominada por ele de *metafísica científica*²⁶². Para tal consistência, destacam-se, notoriamente, dois eixos basilares, a saber, o *Realismo* e o *Idealismo Objetivo* como doutrinas absolutamente correlatas e mutuamente necessárias²⁶³.

1.2 Realidade e Idealidade nas Categorias de Peirce

O realismo peirciano já, de fato, se anuncia no plano fenomenológico. Sua proposição de incluir, simultaneamente, sob a primeira categoria, os fenômenos da diversidade da Natureza e o da unidade das qualidades de sentimento, acarreta concebê-los em uma relação de simetria categorial, ou seja, como idênticos *modos de aparecer* que heurísticamente *sugerem*²⁶⁴ estar sob mesmos *modos de ser*. A tentativa de conciliação lógica entre *aparecer e ser* já é uma atitude realista, senão primariamente poética, em minha opinião. Esta

²⁶⁰ NEM IV, p.343.

²⁶¹ É já clássica a excelente obra de Kent (1987) acerca da classificação das ciências de Peirce.

²⁶² Cf. Delaney, 2002.

²⁶³ Cf. capítulo II deste livro.

²⁶⁴ A propriedade de “sugerir” aqui deve ser considerada como adequada ao campo da Fenomenologia. Peirce insiste que essa ciência não é categórica em suas proposições. Mas a sua natureza conjectural, que a caracteriza como “a primeira ciência da filosofia”, a torna abduktivamente sugestiva para uma teoria posterior do Real.

conciliação implicará em admitir uma simetria de *natureza*, a saber, como substancialmente idealidades. De fato, o que une diversidade e unidade é possibilidade lógica. Tal direito permeia indiferenciadamente mundos externo e interno. Ao fazer isso, Peirce traz à filosofia algo de novo só encontrável na história da filosofia em Schelling: a atribuição do conceito clássico de liberdade tanto à objetividade quanto à subjetividade, que irá solucionar aporias que atravessaram séculos sem solução plausível: de fato, somente a simetria lógica da possibilidade poderia promovê-la.

Como esta simetria se desenha na segunda categoria peirciana? Como encontrar esta experiência de reação tanto nos mundos interno e externo? Em outras palavras, como a particularidade da reação poderá ser interior? Como manter esta suposta simetria no âmbito da segunda categoria²⁶⁵?

Peirce irá afirmar que a experiência dos fenômenos contra nossa consciência é também ubíqua, talvez a mais evidentemente reconhecível e universal entre elas. Ela é a origem de toda nossa noção de alteridade e de polaridade, em que um deste polos é constituído pelo sujeito na determinação de sua individualidade: a consciência *de si* advém imediatamente da consciência *de outro*. Esta consideração conceitual tem antecedentes na história da filosofia, podendo-se citar, exemplarmente, o segundo princípio da Doutrina da Ciência de Fichte, em que esta determinação da individualidade se dá pela experiência de reação do *não eu* contra o *eu*²⁶⁶.

É interessante como Peirce, malgrado mencionar seu realismo insistentemente, não parece se dar conta de que ele implica naquilo que denomino *simetria categorial* – a validade indiferenciada das três categorias para os mundos subjetivo e objetivo. Sua consideração de um *não eu* interno, como uma espécie de alteridade residente no mundo interior constituída pelo passado que contém nossa faticidade vivida, dá a estes objetos internos a mesma propriedade de que desfrutam os externos, a saber, a de reagir contra a consciência²⁶⁷.

²⁶⁵ Ver, para outras perspectivas, Jacques (1992) e, também, Mayorga (2007).

²⁶⁶ Ver AA I, 2 262 e AA 1, 2 266 (Fichte, 1964).

²⁶⁷ Cf. CP 2.84, 2.148, 5.459 e EP 2.357.

Assim, a segundidade se simetriza como uma classe de fenômenos que permeiam mundos externo e interno indiferenciadamente, na sua *forma*²⁶⁸. Esta simetria só é factível mediante a admissão da conaturalidade dos objetos pertencentes aos mundos interno e externo.

Por fim, e talvez mais facilmente compreensível, a simetria própria à terceira categoria se dá na forma das *leis da Natureza* no mundo externo e do *pensamento* positivamente judicativo no mundo interno. Em verdade, essa noção de mundos interno e externo tem dois prismas pelos quais ela pode ser vista, a saber, tendo por referência o sujeito da experiência e ou tomando em consideração a natureza destes mundos, categorialmente falando. Em outras palavras, lei natural é externa à consciência; pensamento é interno. Todavia, sob o segundo prisma, as *leis naturais* são de natureza *interior*, sem implicar necessariamente, não obstante, que este *interior* pertença a alguma transcendência. Trata-se, apenas, de uma *natureza* lógica e, evidentemente, metafísica. Poder-se-ia, inclusive, definir logicamente *natureza interior* como aquilo que somente pode ser conhecido ao se tornar exterior, a saber, pelo modo como se torna fenômeno. A *natureza interior*, nesta abordagem lógica, é sempre dotada de generalidade modal; dela participam tanto a primeiridade como a terceiridade: a primeira como possibilidade e a segunda como necessidade. Sob esta abordagem, então, a natureza lógica da segundidade é ser *exterior*. Nela aparece o que é *naturalmente interior*, como liberdade e ordem. Todos os fenômenos são governados pelo Acaso e pela Lei e assim aparecem parcialmente ordenados ou, alternativamente, parcialmente aleatórios.

Este ponto de vista que se recusa a partir de dicotomias entre mundo exterior e interior, e que, ao contrário, os coloca num *continuum*, não impede, não obstante, de distingui-los, sem, contudo, separá-los como substancialmente estranhos entre si. Constitui a porta de entrada para uma abordagem mais geral

²⁶⁸ Objeto de um futuro trabalho, pois não cabe aqui desenvolver esta ideia mais profundamente, vale dizer que esta faticidade interna e sua generalização ou estrutura simbólica consciente e, principalmente, inconsciente, se constituem no objeto dinâmico da psicanálise, cuja especificidade se evidenciará em cada sujeito-paciente.

do realismo-idealismo peirciano. Ao se fazer Metafísica escorada na Lógica, as nuvens do dogmatismo se dissipam, e pode-se navegar heurísticamente pelas possibilidades teóricas de explicação dos fenômenos.

Cumprido, também, realçar que o entendimento mais profundo das categorias de Peirce, sua proposição, suas consequências, seu imbricamento ontológico, enfim, seu significado, tendo em vista a totalidade do sistema teórico da filosofia de Peirce, é extremamente iluminado quando se considera sua cosmologia. Nela, em particular na cosmogênese, o sequenciamento no qual surge o Universo é, na verdade, o nascimento das categorias, que se dá na sequência lógica de *first, second e third*. Esta proposição de Peirce permite ver como a categoria da segundidade nasce da primeiridade e como a terceiridade nasce da segundidade. De sua vez, a primeiridade tem gênese num Nada germinal, talvez um dos pontos mais interessantes da obra peirciana e que incita à especulação sobre a natureza mesma deste Nada²⁶⁹.

1.3 A Propósito de uma Síntese das Categorias

À luz da Metafísica, a terceira categoria da tríade, a terceiridade, constitui o modo de ser das leis da natureza, configurada, nestes termos, como mediação real entre Acaso e existência, que perfazem, nesta ordem, os modos de ser reais da primeiridade e da segundidade. A proposição das categorias, no bojo da Fenomenologia, caracterizando modos de ser de nossa humana experiência, já preconiza, como dito anteriormente, a ruptura daquele dualismo sujeito-objeto, uma vez que pensamento e lei natural serão correlatos formais no âmbito da terceiridade, assim como o serão liberdade, unidade de consciência, e Acaso, sob a primeiridade, e alteridade e existência sob a segundidade. Sob pena de não ser logicamente possível uma subsunção categorialmente homogênea de subjetividade e objetividade, tal ponto de partida terá que recusar, como já enfatizado, um dualismo mente-matéria, optando por um monismo sobre o qual discorrerei adiante. Não obstante, é importante mostrar como, do ponto de vista da homogeneidade categorial, tal monismo faz-se necessário, tornando

²⁶⁹ Ver, para outras perspectivas, Turley (1977) e, também, Esposito (1980).

ilegítimas interpretações que, do ponto de vista de um dualismo cartesiano, procuram, sem sucesso, a consistência de uma posição simultaneamente realista e idealista, ambas entendidas de uma maneira contemporânea, a saber, como doutrinas opostas.

Distinguindo realidade de existência, como os escolásticos, Peirce conceituará a primeira como o *locus* da generalidade ontológica ou, mais precisamente, dos sistemas ontologicamente contínuos na forma das leis da natureza²⁷⁰. Enquanto realidade está subsumida à terceira categoria, existência é aquele modo de ser do particular, do individual, caracterizada pela dualidade interagente de forças, situando-se sob a segundidade. O individual concretiza ou atualiza a generalidade da lei sob a forma de uma conduta temporalmente ordenada, que é condição de possibilidade do caráter preditivo do pensamento de um modo geral e da ciência em particular. Lei, sob esta consideração, contém um *esse in futuro*, que justamente lhe confere continuidade²⁷¹.

A doutrina peirciana do Sinequismo, ou teoria do *continuum*, justamente aquela que suporta, sob o ponto de vista formal, a tese da continuidade da realidade, torna-se, por conseguinte, correlata do realismo do autor²⁷². É do interior deste realismo que Peirce irá extrair um dos pontos de apoio para seu Idealismo.

1.4 Acentuando o Idealismo Objetivo

Alguns pontos sobre o Idealismo Objetivo de Peirce merecem ponderação ulterior. Recordemos que considerei necessário um monismo mente-matéria como decorrência lógica da homogeneidade categorial de sujeito e objeto. De fato, Peirce irá recusar a dualidade substancial entre mente e matéria de extração cartesiana, analisando as duas alternativas daquele monismo. Um monismo materialista, de um lado, conduz a questões insolúveis no que respeita à categoria da primeiridade, aquela que abriga o modo

²⁷⁰ Ver, para outras abordagens, Michael (1988).

²⁷¹ Ver também Moore (1968).

²⁷² A este respeito, em uma passagem de sua obra, Peirce afirma: “Quando estudarmos o princípio da continuidade ganharemos uma concepção mais ontológica de conhecimento e realidade” (CP 4.62).

de ser do incondicionado, nas formas externa do Acaso e interna das qualidades de sentimento, que requerem um ponto de descontinuidade no *continuum* do tempo, configurado pelo presente. O complexo aspecto sistêmico deste posicionamento peirciano²⁷³ insiste nos estatutos do sentimento e da unidade de consciência como características de estados logicamente genéticos, a propósito, fundamentais para o entendimento e desenvolvimento de sua teoria da Abdução²⁷⁴. Sob o ponto de vista do Pragmatismo, o monismo materialista, pela análise de suas consequências práticas, redundante equivalente a um determinismo sem acolhida possível no sistema epistemológico de Peirce, dada sua admissibilidade de um princípio ontológico de Acaso que reivindica um indeterminismo, quer quanto à realidade, quer no que respeita às teorias que buscam representá-la²⁷⁵.

Peirce irá, então, abraçar um monismo em que a mente, no sentido de um *eidós* primordialmente genealógico, subsume a matéria como mente exaurida por hábitos inveterados²⁷⁶. Esta ideia, extraída integralmente da Filosofia da Natureza de Schelling²⁷⁷, propõe uma gradação de vida à concepção de mente. De fato, a mente concebida monisticamente pela incorporação da matéria como um fenômeno especializado será permeada por graus mais intensos de erraticidade, devidos à presença marcante da primeiridade. Essa aleatoriedade, que aparece como variedade nos fenômenos, diminuirá contínua e vetorialmente da mente humana para a matéria, ou seja, do caráter eidético genérico da mente para sua matéria especializada.

Assim, a equivalência entre realidade e idealidade, proposta por Schelling, é integralmente adotada no interior da filosofia peirciana. Trata-se, aqui, é evidente, de um *Idealismo Objetivo* que, deste modo, não se reduz tão somente à idealidade do sujeito, uma vez superada a dicotomia cartesiana mente-matéria²⁷⁸.

²⁷³ Cf. Ibri, 2015a, cap. 3.

²⁷⁴ Cf. cap. VI deste livro.

²⁷⁵ Ver para outras perspectivas, Cosculluela (1992) e, também, Brakel (1994).

²⁷⁶ CP 6.24-25

²⁷⁷ Schelling, 1988, p. 92.

²⁷⁸ Para uma perspectiva inteiramente diferente, ver Short (2010a).

1.5 Observações Adicionais sobre o Imbricamento entre Realidade e Idealidade na Filosofia de Peirce

Uma vez mais se deve por ênfase no fato do Idealismo de Peirce já exibir suas credenciais na formulação de seu realismo. De fato, assumir a simetria da categoria da Terceiridade para pensamento e lei faz supor uma conaturalidade eidética para ambos ou, em outras palavras, que a tessitura do pensamento seja possivelmente a mesma do modo objetivamente lógico de ordenação dos individuais na segundidade. Novamente, aqui, insere-se um evolucionismo cosmológico cuja temporalidade intrínseca coloca a mente humana gradativamente formada à luz de uma lógica própria à Natureza, harmonizando uma homologia formal entre pensamento e Natureza. Peirce também insiste que o fenômeno de *inteligibilidade* da Natureza pela ciência merece séria consideração como suporte à tese idealista. O Idealismo tem, por conseguinte, a meu ver, *substancialidade* no monismo mente-matéria e *formalidade* no realismo. É a *substancialidade* o pano de fundo genealógico da *formalidade*, conforme exibirá a Cosmogênese do autor, pelo lado da ontologia²⁷⁹. Não é outro o bastidor da indefinibilidade genética da *forma* no âmbito da interioridade. O crescimento da forma representativa obedece ao vetor vago-definido que, segundo Peirce, é o sentido mesmo de toda *lógica* em sua positividade.

Cabe também assinalar que a identidade substancial entre idealidade e realidade é o ambiente teórico próprio para uma correta interpretação não só da ontologia como, também, da epistemologia de Peirce. Esta identidade garante que sejam desfeitas polaridades geradoras de estranhamento entre sujeito e objeto.

São, de fato, inconciliáveis, a meu ver, realismo e idealismo quando tomados no seu sentido da realidade ou não das “coisas externas”²⁸⁰. De um lado, exemplarmente, um

²⁷⁹ Procuramos desenvolver em Ibri (2015a, cap. 5), o sistema da Cosmogênese de Peirce que, por se iniciar totalmente no plano de uma unidade eidética, é considerado uma linha extravagante de pensamento por alguns comentaristas como Apel (1981, p. 156-157) e Gallie (1975, p. 216).

²⁸⁰ Esta má formulação da questão aparece em comentaristas clássicos da obra peirciana, como Almeder (1980).

idealismo subjetivo radical, ao modo de Fichte ou Berkeley, nega a existência de um mundo exterior independentemente da consciência. O realismo das “coisas externas”, de sua vez, assume, quando visto à luz do realismo dos *continua* de Peirce, a mesma postura antagônica de um nominalismo que confina, semelhantemente, a generalidade apenas como propriedade da linguagem. Esta dicotomia bipolar entre idealismo e realismo, já clássica na filosofia pós-cartesiana, é caracterizada por uma dualidade entre doutrinas nominalistas de diferentes roupagens sob a ótica peirciana e, com este enfoque, se têm balizado as interpretações da grande maioria dos comentários à obra de Peirce. O não remetimento ao real contexto do idealismo-realismo do autor, conduz, no mais das vezes, a indevidamente acusá-lo de obscurantismo e inconsistência²⁸¹.

1.6 Algumas Consequências Importantes do Realismo-Idealismo de Peirce

São inúmeras as consequências epistemológicas derivadas do realismo-idealismo de Peirce. De um lado, soluciona-se a legitimação da indução como figura lógica, já sem os embaraços que são causados pela indemonstrabilidade da realidade das leis. Em verdade, Peirce não busca uma cabal demonstração desta realidade: assume-a como condição de possibilidade para o pensamento positivo em geral e preditivo em especial, sob seu *Falibilismo e Evolucionismo*. De outro lado, a homogeneidade das categorias quanto à interioridade e à exterioridade impede que epistemologicamente se oponha a qualquer representação um resíduo de mundo incognoscível. Por este viés, os *limites da cognoscibilidade* são legitimamente substituídos pelos *limites da certeza* – tal cláusula decorre, em primeira instância, da combinatória de seu Idealismo Objetivo com seu indeterminismo ontológico.

Ainda, no âmbito de uma lógica heurística ou da descoberta, são notáveis as consequências que advêm da concepção de primeiridade, onde a substancialidade eidética conatural entre sujeito e objeto, garantida pelo Idealismo Objetivo, proporciona

²⁸¹ Ver também Guardiano (2011) e Dilworth (2011).

pensar uma filosofia que conjectura sobre a gênese das teorias, gênese esta que se faz sob o pano de fundo de uma liberdade absoluta de um *não tempo* que se insere evolucionariamente na *temporalidade* para o crescimento da *forma*.

Com forte menção à heurística do esquematismo kantiano presente na Doutrina do Método da 1ª Crítica, a análise peirciana da potência heurística dos *diagramas*²⁸², cuja iconicidade não é, tão somente, no nível da representação, mas pode se legitimar como homóloga à realidade dos objetos positivos, conduz ao desvelamento da forma potencialmente presente no argumento originário da Abdução²⁸³.

É, também, destacável que, no interior da Metafísica peirciana, as faculdades humanas do pensamento, da imaginação e do sentimento podem exibir sua gênese ontológica sem recorrer a uma banida teologia ou a uma ciência especial como a psicologia a qual, segundo Peirce, nada tem a somar quanto a questões colocadas pela Lógica²⁸⁴.

Tampouco, no bojo do pensamento peirciano, acolher-se-á a *não* resposta a questões de gênese: tal incognoscibilidade apregoa um silêncio epistêmico estranho ao realismo-idealismo do autor.

O ensaio *The Law of Mind* vem complementar, a meu ver, um quadro teórico que busca explicar como as ideias se combinam para formarem novas. O que há na natureza mesma das ideias que faz com que elas se aglutinem para responder heurísticamente a fenômenos que não têm representação verossimilhantes nas teorias até então disponíveis? A resposta a esta questão passa antes, parece-me, pelas considerações sobre o realismo-idealismo de Peirce como o ambiente metafísico

²⁸² Sobre esse tópico específico ver, também, cap. VI deste livro.

²⁸³ Cf. Thibaud, 1975.

²⁸⁴ Examinar, por exemplo, *CP* 2.51. Peirce afirma que alguns estudiosos “confundem verdades psíquicas com verdades psicológicas” (*CP* 5.486). Entendemos, no quadro do pensamento do autor, que *verdade psíquica* é aquela tomada no plano lógico a partir de *fenômenos de caráter psíquico* que categorialmente venham subsidiar hipóteses ontológicas. De sua vez, *verdade psicológica* situa-se no plano semântico dos modelos teóricos disponíveis em Psicologia que, como se sabe, é uma ciência especial que recorta aspectos do fenômeno afeitos a seu âmbito de investigação.

básico de sua filosofia no qual, suponho, o entendimento do ensaio *The Law of Mind* se torna mais aprofundado.

2 Refletindo sobre *The Law of Mind*

Em 1892, Peirce publicou no *The Monist* o ensaio *The Law of Mind*²⁸⁵, investigando quais as diretrizes básicas da conduta da mente e das ideias que nela são articuladas. Em verdade, o autor buscava elementos para sua cosmologia²⁸⁶, conectando sua pesquisa à sua doutrina do Sinequismo e utilizando o conceito de *continuum* no fluxo de ideias que se agrupam para formar ideias mais gerais. Segundo Peirce, fundamentalmente, a *Lei da Mente* se desenha conforme se segue:

A análise lógica aplicada a fenômenos mentais mostra que há apenas uma *lei da mente*, a saber, que as ideias tendem a se propagar continuamente e *afetar* outras que estão para elas numa relação peculiar de *afetibilidade*. Nesta propagação elas perdem intensidade e, especialmente, o poder afetante, mas ganham generalidade e tornam-se vinculadas com outras ideias.²⁸⁷

Há aqui um convite quase inevitável para uma reflexão sobre o duplo sentido da palavra inglesa *affect* que, de um lado, significa *afetar* e, de outro, *afeiçoar-se*. Chamo a atenção para este duplo sentido, deixando, por enquanto, uma análise de suas possíveis consequências para mais adiante. Vejamos o desenvolver do pensamento de Peirce naquele ensaio. No que respeita ao *continuum* das ideias, ele coloca a seguinte questão:

Temos aqui, diante de nós, uma questão de dificuldade análoga à do nominalismo e realismo. Mas quando ela for claramente formulada, a lógica dará espaço a uma única resposta. Como pode uma ideia passada ser presente? Pode estar presente em lugar de outra? Em certa extensão talvez, mas não meramente só isso; então a questão torna-se: como a ideia passada pode ser relacionada com sua representação substituta? A relação sendo entre ideias pode apenas existir em alguma consciência; contudo,

²⁸⁵ Vol. II, p. 533-559; CP 6.102-163. Ochs (1991) traça um interessante retrospecto histórico sobre o surgimento deste ensaio.

²⁸⁶ EP 1.313.

²⁸⁷ EP 1.313, grifos meus.

aquela ideia passada não estava na consciência, mas naquela consciência anterior que sozinha a continha, e nesta não se inclui a representação substituta. Algumas mentes irão direto para a conclusão de que uma ideia passada não pode em qualquer sentido estar presente. Mas isto é precipitado e ilógico. Quão extravagante, também, considerar todo nosso conhecimento do passado como mera ilusão. Pareceria que o passado está completamente além dos limites da experiência possível, como a “coisa em si mesma” kantiana.²⁸⁸

Evidentemente, Peirce está articulando uma questão que passa, de modo claro, pelo *Sinequismo*, a saber, sua doutrina do *continuum*²⁸⁹. Em outras palavras, afirma ele que a ligação entre as ideias está sob um *continuum* na consciência. Uma ideia passada não estará nesta consciência valendo-se de uma operação de substituição, mas por *efetiva ocorrência*, ou seja, esta ideia se faz presente e *deve ser ipso facto presente*²⁹⁰. Por conseguinte, o *tempo* que subjaz na consciência deve garantir que *o presente está conectado com o passado por uma série de passos infinitesimais reais*²⁹¹. Aquele *continuum* da consciência deve cobrir um intervalo de tempo no qual estamos imediatamente conscientes; ela não só é contínua num sentido subjetivo, mas, também, por ela ser imediata naquele intervalo infinitesimal de tempo, seu objeto é também contínuo²⁹². O sentimento de continuidade da consciência é simultaneamente, a *percepção*²⁹³ direta da continuidade de seu conteúdo. Em outras palavras, Peirce procura relacionar a propagação ou ampliação da consciência num intervalo de tempo em que ela permanece como tal, com a ampliação ou propagação sistêmica das ideias que perfazem seu objeto no interior daquela consciência. Ora,

²⁸⁸ EP 1.314. Examinar, também, a análise dos estágios da consciência, na filosofia de Peirce, em Houser (1983).

²⁸⁹ Ver Zalamea (2012) e, também, Buckley (2012).

²⁹⁰ EP 1.314.

²⁹¹ EP 1.314.

²⁹² CP 6.111. Alborn (1989) faz uma interessante abordagem do Sinequismo ontológico de Peirce através da solução que este autor dá ao paradoxo de Zenão.

²⁹³ Peirce possui uma detalhada teoria da percepção. O emprego do termo percepção e suas derivações têm, aqui, apenas a conotação usual em linguagem comum. Para um estudo do tema, consultar Santaella (1993) e Hausman (2006).

no realismo idealista²⁹⁴ do autor, não só o tempo, mas também o espaço, são *contínuos* em *si mesmos* como entidades reais²⁹⁵, e as relações objetivas que neles se dão são da natureza das ideias no interior da subjetividade. O *continuum* da consciência, num tempo que não tem exclusivamente a dimensão de *sentido interno* ou *condição de possibilidade de apercepção*, como dele faz Kant, correlaciona-se com a continuidade das ideias que têm no objeto *real* a garantia deste *continuum*. A questão colocada pelo autor, portanto, parece extravasar uma consideração exclusiva do tempo; se o objeto real se faz presente diante da mente, ele está presente com suas relações que podem ser percebidas por uma consciência. Contudo, estar diante da mente é uma simultaneidade *espacial* entre sujeito e objeto, uma vez que a relação *real* só se exhibe numa sucessão objetiva de instantes, cuja duração é a mesma para a consciência que percebe. As ideias de um instante imediatamente passado se conectam com a ideia presente numa sucessão natural. É neste ponto que a mente deve dispor de um *critério de relevância* para identificar, na representação, as relações objetivas; sem ele, não há dúvida que a apreensão da empiria é cega. Entretanto, quando esta coincidência espacial entre sujeito e objeto se dá parcialmente ou, mesmo, absolutamente não ocorre, é que as ideias presentes, diante de um particular objeto real que mantém relações com outros que não estão *ali*, ou diante do conteúdo de experiências pretéritas, associam-se e amplificam-se num *sistema* que traz, em si, não só a continuidade do tempo, mas o próprio *continuum* de sua referência real. A questão peirciana é, sobretudo, *como* isto se dá: o que subjaz à conexão de ideias que se implementa como um novo conhecimento? É bem verdade que esta questão pode ter soluções aceitáveis no interior do realismo idealista, que deriva a mente humana da *mente* da Natureza; não por outra razão, aquela questão de *gênese* é, também, uma questão de *heurística*.

Segundo Peirce, a conexão de ideias produz ideias mais gerais, num processo ampliativo, consumando-se num *sentimento vivo* imediatamente presente²⁹⁶. Há, em verdade,

²⁹⁴ Sobre a conciliação entre idealismo e realismo do autor, conferir Ibri (2000b).

²⁹⁵ Cf. Ibri, 2015a, p. 102-104.

²⁹⁶ EP 1.325.

nesta ideia de sentimento vivo, uma remissão para o conceito peirciano de *qualeconsciência*, uma consciência que fundamentalmente é uma qualidade una, e esta unidade é básica para a formação do pensamento conceitual. Ela não é a unidade da apercepção kantiana; identifica-se muito mais com a consciência de infinito schellinguiana onde o *eu* é uma absoluta indeterminação, isto é, acompanha o sentimento de unidade uma despersonalização da consciência. No ver peirciano, a *qualeconsciência*, como ele a denomina²⁹⁷, é uma consciência absolutamente presente na sua unidade. O sentimento, então, desta unidade, é um sentimento **vivo**; é ele que acompanha a unidade de uma ideia complexificada pela junção de outras. Tal ideia mais geral não rompe aquela unidade primária da *qualeconsciência*, uma vez que todas as ideias componentes estão absolutamente presentes num intervalo de tempo em que esta consciência se faz. Há, também, nesta ideia complexa, de fato, um sistema de ideias correlatas, uma qualidade que lhes é própria, que advém de sua unidade sistêmica apresentada no simultâneo daquela consciência. Esta ideia, por conseguinte, não pode ser sentida como mediação quando se apresenta na mente; a ideia como tal requereria a presença de um segundo, seu objeto, que dela estaria separado para aquela consciência. Entretanto, heurísticamente, tratando-se de uma *nova* ideia que desperta um sentimento *vivo* de unidade²⁹⁸, ela deve ser, em si mesma, mediação, seja para um objeto real, seja para um objeto que é construído por ela mesma; neste último caso, o objeto é para ela apenas um referente²⁹⁹. De qualquer modo, aquela nova ideia tem sua vivacidade não por uma qualidade que lhe é independentemente própria, mas porque ela se apresenta como solução de um *problema inédito*; sua unidade e qualidade devem-se à sua indiferenciação com o objeto que deixa de ser *outro* para a consciência. No âmbito da conaturalidade eidética

²⁹⁷ Ver, por exemplo, CP 6.222-230.

²⁹⁸ Baseando-nos nesta ideia de vida presente no sentimento é que conjecturamos não ser ela da natureza de um hábito. O hábito, na forma de um conceito, consciente ou inconsciente, não desperta esta qualidade de vivacidade na consciência.

²⁹⁹ A propósito, o termo mediação presta-se, a bem do rigor conceitual, como terceiro em face da alteridade real. Deste modo, quando o objeto é construído no interior da representação, não há uma mediação objetiva, mas tão somente subjetiva, tornando o termo mera extensão do conceito.

do objeto com a mente, tal indiferenciação, por um lado, não se pode estranhar e, de outro, a mediação cumpre, como tal, o papel de romper a força bruta da mera segundidade, que assim aparece quando dela o pensamento ainda não extraiu a idealidade que a torna redutível a um conceito preditivo.

Com base na questão proposta por Peirce em *The Law of Mind*, estas considerações não são ainda uma solução, mas acrescentam que um *novo* conceito, sob a tendência de *crescimento* da mente, requer o enfoque do objeto nas suas relações espaçotemporais com a consciência, e que a presença daquele nesta não rompe uma unidade primária que lhe é intrínseca. Empresto este conceito de unidade eidética de Schelling, provisoriamente, muito embora Peirce tenha sua própria conceituação a respeito que, a propósito, não conflita com a daquele autor; não obstante, perceber-se-ão elementos novos neste conceito oriundos da cosmologia peirciana.

Antes, então, de retomar o ensaio de Peirce pelo qual iniciei este trabalho, relembro alguns pontos dessa ideia de unidade de consciência já exposta em trabalho anterior³⁰⁰. O que 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”³⁰¹. 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, a expressão ontológica deste fenômeno da interioridade é justamente aquele princípio de aleatoriedade na exterioridade, que Peirce denomina Acaso Absoluto, responsável pela variedade e espontaneidade da Natureza:

Aquele mesmo elemento lógico da experiência, o *quale-elemento* que aparece internamente como unidade, quando

³⁰⁰ Ibri, 2015a, p. 116-122.

³⁰¹ CP 6.231.

visto pelo lado exterior, o é como variedade³⁰² [...] [e] 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.³⁰³

Na cosmogênese peirciana, o início do Universo se dá com um *caos de sentimentos despersonalizados* oriundo da unidade de um *continuum* de possibilidades ilimitadas, da natureza de uma *qualeconsciência*³⁰⁴. Sob o contexto do Idealismo Objetivo de Peirce, o início do Universo é de origem absolutamente eidética, em que aquela *qualeconsciência* assume estatuto ontológico. No âmbito de sua filosofia, portanto, decorrerá naturalmente a identidade objetiva entre as espontaneidades do Acaso e do sentimento, tal qual evidencia esta última passagem de sua obra. Lembremo-nos, neste ponto, de Schelling, para quem a substância mesma da intuição estética é aquela multiplicidade e variedade que refletem de modo imediato a *vida* na Natureza. É, de fato, visão do “idealismo relativo”³⁰⁵, que confina a natureza eidética do sentimento na interioridade subjetiva e certamente não tem resposta clara para o fato da matéria, *estranha e morta*, despertar, naquela interioridade, sentimentos *vivos*. Com respeito a este ponto, o Idealismo Objetivo parece estar confortavelmente posicionado para uma resposta:

Sou compelido a afirmar que uma ideia pode apenas ser afetada por uma ideia em contínua conexão com ela. Por nada, senão uma ideia, ela pode ser absolutamente afetada. Isto me obriga a dizer, como de fato o farei sob outro enfoque, que aquilo que denominamos matéria não está completamente morto, mas é, apenas, mente embotada por hábitos. Ela ainda mantém o elemento de diversificação e nesta diversificação há **vida** [...].³⁰⁶

ou ainda:

³⁰² CP 6.236.

³⁰³ EP 1.348.

³⁰⁴ Cf. Ibri 2015a, p. 127.

³⁰⁵ Esta expressão schellinguiana, idealismo relativo, é caracterizada por “apenas um dos lados que, sem o outro, é impensável” (Schelling, 1988, p. 51).

³⁰⁶ EP 1.331.

As pessoas se admiram como a matéria morta pode excitar sentimentos na mente [...]. Eu prefiro conjecturar que há um psíquico sentimento de vermelho fora de nós que faz surgir um sentimento simpático de vermelho em nossos sentidos.³⁰⁷

Este amálgama entre espontaneidade, qualidade, diversidade, Acaso, unidade de sentimento, vida e crescimento, se dá como predicação do *eidos* primordial que é substrato cósmico que tudo permeia, indiferenciando, nestes termos, exterioridade e interioridade. No âmbito destas considerações, Peirce descarta qualquer origem física para a unidade da consciência:

O cérebro não evidencia qualquer célula central. A unidade de consciência não é, assim, de origem fisiológica. Ela pode, unicamente, ser metafísica. Na medida em que os sentimentos têm qualquer continuidade, é da natureza metafísica do sentimento ter uma unidade.³⁰⁸

A homogeneidade entre acaso e unidade da consciência torna-se, como um resgate da cosmologia, primordial para a lei da mente. Admitir que as ideias se agrupam formando ideias mais gerais por meio de uma regra necessária caracteriza um determinismo mecânico que não cabe na filosofia peirciana. Deve, então, haver algum elemento de liberdade e espontaneidade responsável pela aproximação das ideias na mente. Vejamos mais esta passagem de *The Law of Mind*:

Certamente, não posso visualizar como alguém possa negar que a infinita diversidade do universo, que denominamos Acaso, possa trazer ideias à proximidade, as quais não são associadas em uma ideia geral. Ele deve fazê-lo frequentemente. Daí, então, a lei de expansão irá produzir a

³⁰⁷ CP 1.311. Aqui o termo simpático não designa uma qualidade mesma do sentimento, mas traz a ideia de *simpatia cósmica* contida no original grego *sympátheia*.

³⁰⁸ CP 6.229. Em Eccles (1977, p. 361-370), encontra-se a exposição de algumas teorias sobre possíveis causas neurológicas da unidade da consciência, completamente rejeitadas pelo autor por ausência de evidências científicas. Sua própria hipótese descarta uma origem fisiológica: “a experiência de unidade da consciência é proporcionada por uma mente autoconsciente (sic) e não pela maquinaria neural das áreas de conexão do hemisfério cerebral” (p. 362).

associação mental; e isto, suponho, é a forma abreviada do modo como o universo tem evoluído.³⁰⁹

Evidentemente, devemos entender esta *lei de expansão* à luz dos conceitos de continuidade e crescimento. No entanto, não há, aqui, ainda, uma solução para o duplo sentido da palavra *affect*. Em suma, como aquela lei promove esta interação entre as ideias? Embora o modo de crescimento e continuidade que entretece as ideias na mente humana e no Universo como um todo seja a mesma sob uma tendência evolucionária, parece faltar ainda um elemento que promova aquela interação generalizante. Sabemos, até agora, que um elemento de liberdade objetiva aproxima as ideias e que elas se associam porque tal é a lei da evolução que permeia os mundos interior e exterior. Todavia, *como* esta associação se dá requer, a meu ver, a consideração dos modos de evolução na teoria do autor.

2.1 O Evolucionismo de Peirce: Agapismo como Princípio Heurístico

No ensaio *Evolutionary Love* Peirce examina as teorias evolucionárias até então vigentes e, embora não as recuse, afirma que nenhuma delas dá conta, efetivamente, do *todo* da evolução do Universo. Sua análise prende-se ao esquema de suas três categorias verificando que, de fato, aquelas teorias não preenchem suas exigências, que são, em essência, as mesmas de sua cosmologia. Passemos, então, ao exame que o autor faz das teorias evolucionárias, iniciando pela sua visão do darwinismo:

Tentemos definir as afinidades lógicas das diferentes teorias da evolução. A seleção natural, como concebida por Darwin, é um modo de evolução no qual o único agente positivo de mudança em toda passagem, do símio ao homem, é a variação fortuita. Para assegurar avanço em uma direção definida, o acaso tem de ser secundado por alguma ação que irá retardar a propagação de algumas variedades ou estimular outras. Na

³⁰⁹ EP 1.327. A evolução do Universo, na visão do autor, se dá em direção do crescimento da terceiridade, a categoria das ideias gerais, considerada, contudo, como um modo de ser de fundamento ontológico.

seleção natural, estritamente considerada, há a eliminação do mais fraco.³¹⁰

No ensejo desta passagem, cumpre assinalar que Peirce critica as indevidas generalizações de que a teoria de Darwin foi alvo no século dezanove, a ponto de dizer que a então emergente economia política³¹¹, equivocadamente inspirada na noção de seleção natural, legitimava o espírito de competição individual, em que o mais forte melhor se adapta às *contingências da realidade* e, assim, supera o mais fraco. Absolutamente contrário a toda forma de individualismo, a esta ciência que apregoava este tipo de conduta Peirce reservou a alcunha de “evangelho da ganância”³¹². Ainda sob o motivo da teoria darwinista, o autor acrescenta:

A Origem das Espécies foi publicada próxima ao fim do ano de 1859. Os anos precedentes desde 1846 constituíram um dos mais produtivos períodos – ou se ampliados para cobrir o grande livro que estamos considerando – o período mais produtivo de igual duração em toda a história da ciência de seu começo até agora. A ideia de que o acaso produz ordem, que é uma das pedras fundantes da física moderna (embora Dr. Carus considere isto “o ponto mais fraco de Mr. Peirce”) foi naquele tempo colocada sob a mais clara luz.³¹³

Comenta Peirce, igualmente, a boa receptividade da obra de Darwin na ambientação das grandes descobertas da física estatística do século dezanove³¹⁴. O autor passa, então, ao exame da teoria *necessitarista* da evolução.

³¹⁰ EP 1.358.

³¹¹ EP 1.354.

³¹² EP 1.357. Peirce é irônico ao comentar a aceitação da dureza de teorias como o utilitarismo, aliada do individualismo: “os anestésicos têm sido usados há trinta anos. A familiaridade das pessoas com o sofrimento já diminuiu muito; como uma consequência, aquela desagradável dureza, pela qual nossos tempos contrastam com os que imediatamente os precederam, já se instalou, e inclinou as pessoas a gostarem de teorias cruéis” (CP 6.297).

³¹³ EP 1.357. A referência é a Paul Carus, então editor do *The Monist* e oponente de Peirce quanto ao tema mencionado.

³¹⁴ EP 1.358.

Diametralmente opostas à evolução por acaso, existem aquelas teorias que atribuem todo progresso a um princípio necessário intrínseco, ou outra forma de necessidade. Muitos naturalistas têm pensado que se um ovo é forçado a atravessar uma certa série de transformações embriológicas, das quais é perfeitamente certo não se desviarem, e se no tempo geológico quase exatamente as mesmas formas aparecem sucessivamente, uma tomando o lugar da outra na mesma ordem, a pressuposição forte é que esta última sucessão foi predeterminada e certa para tomar o lugar da primeira.³¹⁵

Prosseguindo, Peirce evidencia que mesmo as geociências tinham defensores dentro desta linha de evolução: “Aqueles geólogos que pensam que a variação das espécies é devida a alterações cataclismáticas do clima ou da constituição química do ar e da água, estão também fazendo da necessidade mecânica o fator principal da evolução”³¹⁶.

Evidentemente antagonônicas, a teoria necessitarista e a doutrina darwinista são confrontadas com a teoria evolucionista de Lamarck que, segundo nosso autor, resume-se em *evolução pela força do hábito*³¹⁷. Contudo, *hábito* é, essencialmente, um atributo da mente que envolve a ideia de crescimento e generalização e apresenta, na ótica peirciana, um duplo aspecto: de um lado ele estabelece novas feições estruturais de conduta e, por outro, fã-las entrar *em harmonia com a morfologia geral e com as plantas e animais aos quais pertencem*³¹⁸. Peirce vê na teoria lamarckiana a ideia de *esforço* em direção a um desenvolvimento do crescimento e o “esforço, desde que direcionado a um fim, é essencialmente psíquico, mesmo que algumas vezes inconsciente; e o crescimento devido ao exercício [...] segue uma lei cujo caráter é bem contrário ao do mecânico”³¹⁹.

É da análise destas teorias e da ideia de tendência de expansão daquele substrato primordial de natureza mental, amalgamando seus elementos em um *continuum*, que o autor irá reconhecer a necessidade de três formas de evolução as quais devem acolher as teorias darwinista e necessitarista e,

³¹⁵ EP 1.359.

³¹⁶ EP 1.359.

³¹⁷ EP 1.360.

³¹⁸ EP 1.360.

³¹⁹ EP 1.354.

simultaneamente, amplificar aspectos da teoria lamarckiana. Tendo em mente o conceito de *harmonia*, Peirce busca um princípio de evolução mais elevado, coagulante, no sentido de promover a reunião de elementos afins, estimulando aquela expansão contínua direcionada ao crescimento. Por insólito que possa parecer aos leitores do autor, é do *Evangelho de São João* que o autor vai buscar este princípio evolutivo, substanciado na ideia de *Amor*:

Todos podem ver que o enunciado de São João é a fórmula de uma filosofia evolucionária, que ensina que o crescimento vem apenas do amor, não digo do auto sacrifício, mas do impulso ardente de preencher o mais alto impulso do outro. Suponha, por exemplo, que eu tenha uma ideia que me interessa. É minha criação. É minha criatura, pois como mostrei no último Monist de julho, ela é uma pequena pessoa. Eu a amo, e aprofundar-me-ei para aperfeiçoá-la. Não é por aplicar justiça fria ao círculo de minhas ideias que eu posso fazê-las crescer, mas por acarinhá-las e zelar por elas como faço com as flores do meu jardim. A filosofia que traço do evangelho de João é que este é o modo pelo qual a mente se desenvolve; o mesmo é válido para o cosmos, e na medida em que ele ainda é mente e por isso tem vida, ele é capaz de futura evolução. O amor, reconhecendo os germens da amabilidade no ódio, gradualmente aquece-o para a vida e torna-o amável. Este é o tipo de evolução que todo estudioso cuidadoso de meu ensaio *The Law of Mind* deve perceber como requerido pelo sinequismo.³²⁰

Como matéria filosófica dos antigos gregos e da metafísica teológica, uma retomada contemporânea do princípio cósmico do Amor poderia ser predicada de *exótica* ao oferecer, novamente, o solo gelatinoso de um possível antropomorfismo. Absolutamente imune às acusações de antropomorfista³²¹, a filosofia peirciana legítima, a exemplo da de Schelling, explorar todos os atributos que são do universo da mente, sob sua primordialidade implantada pelo Idealismo Objetivo: “a matéria nada mais é que uma forma de mente exaurida por hábitos

³²⁰ EP 1.354.

³²¹ Cf. CP 1.316 e 6.189.

arraigados”³²². De fato, a consideração do *Amor* como um substrato maior da evolução deve-se a uma estrutura teórica sistêmica que permeia não tão somente a ontologia do autor, mas toda sua filosofia. Tal estrutura, em realidade, apenas poderá ser apreendida evitando-se leituras fragmentadas de sua obra. Além destas considerações, há que se ponderar, no âmbito da filosofia peirciana, que aquele conceito é, não obstante, a chave da solução para a duplicidade semântica da palavra *affect* que, como dito anteriormente, tem em *afeiçoar-se* um sentido possível.

Três formas de evolução, portanto, devem, de algum modo, harmonizar-se com as três categorias peircianas:

Três modos de evolução foram assim trazidos diante de nós: evolução por variação fortuita, evolução por necessidade mecânica e evolução por amor criativo. Podemos nomeá-los por evolução ticástica ou ticasma, evolução anancástica ou anancasma e evolução agapástica ou agapasma. As doutrinas que as representam como de principal importância podemos denominar *ticasticismo*, *anancasticismo* e *agapasticismo*. De outro lado, as meras proposições de que o acaso absoluto, a necessidade mecânica e a lei do amor são respectivamente operativos no cosmos podem receber os nomes de *tiquismo*, *anancismo* e *agapismo*.³²³

Assim, o Tiquismo, associa-se à primeira categoria de Peirce, a primeiridade; o Anancismo, como regra da necessidade mecânica, à segundidade. 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 interioridade e exterioridade nas formas da lei e do pensamento. No seu caráter aglutinador e contínuo, o Agapismo não é um princípio que concilia oposições que, de gênese, têm uma unidade básica que garante sua conaturalidade, a 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”³²⁴.

³²² Cf. Ibri 2015a, cap. 4.

³²³ EP 1, p. 362.

³²⁴ EP 1, p. 362.

Estritamente no plano que aqui interessa, configurado pelo modo **como** as ideias se associam, já sabemos que a atuação do Acaso cumpre o papel de aproximá-las livremente. Parece, todavia, que no Anancismo encontra-se, também, uma outra dimensão da palavra *affect*, não tão somente aquela da *afeição* inserida na própria ideia do Agapismo, mas, também, a de interação necessária, seja por afinidade ou oposição lógicas. Neste caso, o significado daquela palavra poderia ser *afetar* por vincular um antecedente a um conseqüente ou, mesmo, negar um conseqüente por oposição lógica. É importante realçar que a necessidade lógica está no interior da terceira categoria como *modo de operação* da lei na segundidade. Realce-se, contudo, que a questão da associação de ideias tem um sentido genealógico, a saber, refere-se a um *modo de formação*. Como tal, não se estranha que o modo de formação evolucionário por necessidade, denominado pelo autor de *Anancismo*, esteja vinculado à segunda e não à terceira categoria. Aquela dupla dimensão semântica da palavra *affect* parece, assim, satisfazer o Agapismo e o Anancismo a partir da liberdade e espontaneidade como o Tiquismo aproxima as ideias. É a partir desta aproximação que atuam os outros dois modos de associação eidética, em que o princípio do amor tem, efetivamente, um papel heurístico que, segundo o autor, se apresenta em três aspectos:

O desenvolvimento agapástico do pensamento é a adoção de certas tendências mentais, não aleatoriamente, como no ticasma, nem tão cegamente pela mera força das circunstâncias ou da lógica, como no anancasma, mas por uma imediata atração pela ideia em si mesma, cuja natureza é pressentida antes que a mente a possua, pelo *poder de simpatia*, isto é, por virtude da continuidade da mente; e esta tendência mental pode ser de três variedades, a saber. Primeira, ela pode afetar um conjunto de pessoas ou *comunidade* na sua personalidade coletiva, e ser por isso comunicada a indivíduos que estão em poderosa conexão simpática com a coletividade, embora eles possam ser intelectualmente incapazes de atingir a ideia através de seu próprio entendimento ou, mesmo, talvez, de conscientemente apreendê-la.³²⁵

³²⁵ EP 1, p. 364, grifos meus.

Destacam-se, nesta passagem, as ideias de *simpatia*, que já realcei em trecho anterior, e de *comunidade* que, a propósito, associam-se aos conceitos de *realidade* e *verdade* no interior da filosofia peirciana³²⁶. Na continuidade deste parágrafo, Peirce afirma:

Segunda, ela pode afetar uma pessoa individual diretamente, seja porque ela é a única capacitada para apreender a ideia, ou para apreciar sua atratividade, por virtude de sua simpatia com aqueles que lhe são próximos, sob a influência de uma notável experiência ou desenvolvimento do pensamento. A conversão de São Paulo pode ser tomada como um exemplo do que isto significa. Terceira, ela pode afetar um individual, independente de suas afecções humanas, por virtude de uma atração que ela exerce sobre sua mente, mesmo antes que ele a tenha compreendido. Este é o fenômeno que tem sido corretamente denominado de pressentimento de gênio; ele se deve à continuidade entre a mente do homem e a Mais Elevada.³²⁷

É evidente que nestes três modos considerados por Peirce há a tácita referência a ideias que representam um desenvolvimento da mente, um avanço de sua produção, um crescimento de seu conhecimento. Há, em princípio, a liberdade permeando esta atividade heurística da mente, numa negação evidente de que ocorra, geneticamente, alguma regra de estrutura dedutiva que proporcione o surgimento daquilo que é, efetivamente, *novo* no universo da idealidade. Embora aquela incondicionalidade seja genealógica, a evolução do pensamento humano não pode ser atribuída somente a fatores aleatórios, tal qual se encontra no interior do Tiquismo. Segundo Peirce, as provas do Agapismo e do Sinequismo estão gravadas na história como *espíritos das épocas*³²⁸ em que toda uma comunidade se aglutina para impulsionar a cultura humana³²⁹.

³²⁶ Não sendo objeto deste trabalho o imbricamento destes três últimos conceitos, o leitor poderá verificar, exemplarmente na obra original do autor: *W 2*, p. 238-239; 241; 251-252 e 271.

³²⁷ *EP 1*, p. 364.

³²⁸ *EP 1*, p. 365 e 369.

³²⁹ Podem-se encontrar outras abordagens para as questões tratadas neste capítulo em Christiansen (2002), Finkelstein (1994), Hookway (1997), Reynolds (2002), Short (2010b), Ventimiglia (2008) e Turley (1977).

3 Síntese Temática

O Agapismo, como aqui procuro mostrar, constitui um princípio fundamental a respeito da estrutura do Universo que tem correlação com a heurística de Peirce. Tal heurística não apenas perpassa nossas formas de conjecturar, de encontrar representações verdadeiras, mas, também, o seu plano mais geral, a saber, a formação e o crescimento da terceiridade como um todo, como uma tendência do Universo. Esta consequência associa-se a uma doutrina pouco mencionada pelos comentaristas da obra peirciana, o *Idealismo Objetivo*, a qual afirma que no Universo há uma única substância primordial, a *idealidade*, um substrato eidético que faz da matéria uma forma de *eidós* especial, tornando suas leis de caráter físico casos especiais de leis de Natureza mental, isto é, observáveis no âmbito psíquico. Associado a este idealismo está o *Sinequismo* do autor, asseverando que fundamentalmente deve-se supor continuidades na Natureza e, mais que isto, continuidade entre mente e matéria, tese essencial daquele mesmo idealismo. Cria-se com estas doutrinas o pano de fundo para que o realismo do autor seja entendido em sua verdadeira concepção e dimensão, sem quaisquer oposições teóricas ao idealismo, como, a propósito, supõem alguns comentaristas da obra do autor. Ambas apregoam que algo da natureza da idealidade é essencial no Universo: o realismo afirma a realidade dos *continua*, a saber, em última análise, a realidade da terceiridade; o idealismo garante a natureza eidética de toda continuidade e cria a ambientação substancial onde o realismo *pode ser*.

Ora, o trânsito de signos entre sujeito e objeto fica agora licitado dentro desta ambientação, dando um alcance realista e idealista à Semiótica. Tentar fundamentá-la tão somente como *ciência das formas* que antecede toda possível ontologia é recorrer, a meu ver, a recurso ilícito dentro do sistema filosófico de Peirce, numa espécie de transcendentalismo³³⁰ tácito que desconsidera que na relação entre signo e interpretante entremeia-se triadicamente o Objeto, que, não há dúvida, é mais que simples referente da representação, senão sua mais importante determinação. Além desta consideração de

³³⁰ Como, aliás, defende Apel (1980-1982).

determinabilidade, que decorre do quesito de alteridade *real* do objeto em relação ao signo, há que se considerar que na hierarquia das ciências peircianas a Fenomenologia antecede a Semiótica: a ciência dos signos pressupõe um *estar no mundo* que não poderá mais ser ignorado por uma consciência transcendente que busca em si mesma fundamento formal para um mundo sem formas: tal busca constituir-se-ia uma heresia teórica em face do realismo do autor e da hipótese, renunciada fenomenologicamente, de simetria das categorias no pano dos mundos interior e exterior.

Com estas considerações, a doutrina do Agapismo vem se somar à miríade de razões que criam o contexto teórico no qual a Abdução se justificaria³³¹.

Este é o desafio de leitura da obra do autor: os olhos e a inteligência de seu estudioso devem estar simultaneamente no sujeito e no objeto, indiferenciando-os sob o prisma da *forma*. Requer-se também algo que não se pode esperar disponível no espírito de todos: um senso de poesia³³², uma sensibilidade estética que vai, ao fim e ao cabo, tornar-se a mais afiada e aguda ferramenta para penetrar no sentido mais profundo de sua filosofia.

³³¹ Ver também Paavola (2012).

³³² Sobre esse ponto ver, também, cap. II deste livro.