

O Amor Criativo como Princípio Heurístico na Filosofia de Peirce

Creative Love as Heuristic Principle in Peirce's Philosophy

Ivo Assad Ibri

Centro de Estudos do Pragmatismo
Departamento de Filosofia - PUC-SP
ibri@uol.com.br

Resumo: Um dos mais importantes ensaios publicados por Peirce é, sem dúvida, *The Law of Mind*, de 1892. Nele, o autor teoriza sobre o poder de crescimento e espraio das idéias, especulando sobre a interatividade delas e, sem menos importância, retomando a questão clássica sobre como a matéria pode afetar o espírito, tomando-se o dualismo cartesiano como uma aporia de princípio para uma possível resposta, tal como já o considerava, por exemplo, Berkeley. Lança Peirce, nesse ensaio, mais suportes para seu Idealismo Objetivo, em que *eidós* é o substrato último da realidade, rompendo o dualismo mente-matéria por fazer desta um caso especial daquela. Refletimos neste trabalho sobre a duplicidade semântica da palavra inglesa *affect*, fulcral naquele ensaio, explorando seus sentidos de *afetar* e *afeiçoar* e buscando evidenciar que ambos *significam* no interior do evolucionismo peirciano. Em *The Law of Mind*, o evolucionismo já se anuncia requerendo que se teçam suas formas. É o que buscamos na segunda parte deste pequeno ensaio, expondo como tais formas se desenharam à luz das categorias de Peirce, destacando-se o Agapismo, doutrina do amor cósmico criativo, cujo poder aglutinador vem enfim realizar a possibilidade semântica do termo *affect* enquanto expressão de *afeição*.

Como última parte deste trabalho, enfatizamos nosso ponto de vista segundo o qual necessariamente idealismo e realismo se conciliam no interior da filosofia peirciana, para além da clássica oposição que desconsidera o real teor de ambas as doutrinas nesta filosofia, a saber, o caráter *objetivo* do idealismo e a defesa da realidade dos *continua* do realismo. Por fim, consideramos a Semiótica uma ciência que se alimenta não apenas de seu chão fenomenológico e daquilo que *vale* ética e esteticamente, mas, também, que se retroalimenta da ontologia para ajuste de suas formas, de sua estrutura interna, abrindo-se para interagir com as formas do objeto que *aparecem* para determinação do signo. Não é outro o contexto da Heurística em Peirce: a busca da justificativa da Abdução fora desse contexto anunciado nos parece andar em círculos, hesitando entre duas opções que certamente não têm acolhida no autor, ou seja, um tácito transcendentalismo ou um antropocentrismo psicologizante.

Palavras-chave: Ontologia. Mente-matéria. Evolucionismo. Idealismo-realismo. Heurística. Abdução.

Abstract: *One of the most important essays published by Peirce is, no doubt, The Law of Mind, in 1892. In this essay the author theorizes on the growing and spreading of ideas, reflecting on their interactivity, and, without less importance, resuming the classical question on how the matter can affect the spirit, taking into account the Cartesian dualism as an aporia for beginning a possible answer, such as was considered by Berkeley, for example. In this essay Peirce throws more supports to his Objective Idealism, in which eidos is the deepest substance of reality, rupturing the mind-matter dualism by making the latter a special case of the former. In the present paper we reflect on the dual semantic sense of the word affect, pivotal in Peirce's essay, by exploring its meanings of influencing something and loving something, trying to show that both are meaningful in Peirce's evolutionism. As a matter of fact, in The Law of Mind evolutionism already announces itself, requiring that its forms be designed. This is what we seek as the second part of this paper, by exposing how these forms are conceived under Peirce's categories, highlighting Agapism, the doctrine of the cosmic creative love, whose agglutinating power ultimately accomplishes the semantic possibility of affect as expression of loving something.*

As the last part of this paper, we try to emphasize our point of view that idealism and realism conciliate within Peircean philosophy, beyond the classical opposition which, in fact, doesn't consider the real content of both doctrines, namely, the objective character of idealism and the defense of the reality of continua of realism. Lastly, we make some considerations on Semiotics as a science that is nourished not only by its phenomenological grounds and of what are values in Ethics and Esthetics, but also that it is re-nourished by ontology adjust its forms, its internal structure, opening itself for interacting with the forms which appear in the object for determining the sign. Peirce's Heuristic context is none other: the search for a justification for Abduction outside of this announced context seems to us to walk in circles, hesitating between two options which certainly find no support in the author's thought, namely, a tacit transcendentalism or a psychological anthropocentrism.

Key-words: *Ontology. Mind-matter. Evolutionism. Idealism-realism. Heuristics. Abduction.*

Em 1892, Peirce publicou no *The Monist* (vol. II, p. 533-59) o ensaio *The Law of Mind*,¹ investigando quais as diretrizes básicas da conduta da mente e das idéias que nela são articuladas. Em verdade, o autor buscava elementos para sua cosmologia,² conectando sua pesquisa à sua doutrina do sinequismo e utilizando o conceito de *continuum* no fluxo de idéias que se agrupam para formar idéias mais gerais. Segundo Peirce, fundamentalmente, a *Lei da Mente* se desenha conforme segue:

A análise lógica aplicada a fenômenos mentais mostra que há apenas uma *lei da mente*, a saber, que as idéias tendem a se propagar continuamente e *afetar* outras que estão para elas numa relação peculiar de *afetibilidade*. Nessa propa-

¹ CP-6.102-163. OCHS (1991) traça um interessante retrospecto histórico sobre o surgimento desse ensaio.

² Ibidem, §103.

gação, elas perdem intensidade e, especialmente, o poder afetante, mas ganham generalidade e vinculam-se com outras idéias.³

Há aqui um convite quase irrecusável para uma reflexão sobre o duplo sentido da palavra inglesa *affect*, que, de um lado, significa *afetar* e, de outro, *afeiçoar-se*. Chamamos a atenção para esse duplo sentido, deixando, por enquanto, uma análise de suas possíveis conseqüências para mais adiante. Vejamos o desenvolver do pensamento de Peirce naquele ensaio. No que respeita ao *continuum* das idéias, ele propõe 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 idéia passada ser presente? Pode estar presente em lugar de outra? Em certa extensão talvez, mas não meramente só isso; então a questão se torna: como a idéia passada pode ser relacionada com sua representação substituta? A relação sendo entre idéias pode apenas existir em alguma consciência; contudo, aquela idéia passada não estava na consciência, mas naquela consciência anterior que sozinha a continha, e nesta não se inclui a representação substituta. Algumas mentes irão diretamente para a conclusão de que uma idéia passada não pode em nenhum 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.⁴

Evidentemente, Peirce está articulando uma questão que passa, de modo claro, pelo *sinequismo*, a saber, sua doutrina do *continuum*. Em outras palavras, afirma ele que a ligação entre as idéias está sob um *continuum* na consciência. Uma idéia passada não estará nesta consciência valendo-se de uma operação de substituição, mas por *efetiva ocorrência*, ou seja, esta idéia se faz presente e *deve ser ipso facto presente*.⁵ Por conseguinte, o *tempo* que subjaz à consciência deve garantir que *o presente está conectado com o passado por uma série de passos infinitesimais reais*.⁶ 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 contínuo.⁷ O sentimento de continuidade da consciência é, simultaneamente, a *percepção*⁸ direta da continuidade

³ Ibidem, § 104; os grifos são nossos.

⁴ Ibidem, § 107-8. No capítulo 1 de IBRI (1992) desenvolvemos a Fenomenologia do autor. Examinar, também, a análise dos estágios da consciência, na filosofia de Peirce, em HOUSER (1983).

⁵ Ibidem, § 109.

⁶ Idem, ibidem.

⁷ Ibidem, § 111. ALBORN (1989) faz uma interessante abordagem do sinequismo ontológico de Peirce por meio da solução que este autor dá ao paradoxo de Zenão.

⁸ 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 HAUSMANN (2006).

de 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 idéias que perfazem seu objeto no interior daquela consciência. Ora, no realismo idealista⁹ do autor, não só o tempo, mas também o espaço são *contínuos* em *si mesmos* como entidades reais,¹⁰ e as relações objetivas que neles se dão são da natureza das idéias 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 idéias que têm no objeto *real* a garantia deste *continuum*. A questão formulada 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 idéias de um instante imediatamente passado se conectam com a idéia presente numa sucessão natural. É nesse 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 essa coincidência espacial entre sujeito e objeto se dá parcialmente ou, mesmo, absolutamente não ocorre, é que as idéias 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 idéias que se implementa como um novo conhecimento? É bem verdade que essa questão pode ter soluções aceitáveis no interior do realismo idealista, que deriva a mente humana da Natureza concebida como algo da natureza da *mente*; não por outra razão, aquela questão de *gênese* é, também, uma questão de *heurística*.

Segundo Peirce, a conexão de idéias produz idéias mais gerais, num processo ampliativo, consumando-se num *sentimento vivo* imediatamente presente.¹¹ Há, em verdade, nessa idéia de sentimento vivo, uma remissão para o conceito peirciano de *quale-consciência*, uma consciência que fundamentalmente é uma qualidade una, e essa 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 na qual o *eu* é uma absoluta indeterminação, isto é, o sentimento de unidade é acompanhado por uma despersonalização da consciência. No ver peirciano, a quale-consciência, como ele a denomina, é uma consciência absolutamente presente na sua unidade. O sentimento, então, dessa unidade, é um sentimento *vivo*; é ele que acompanha a unidade de uma idéia complexificada pela junção de outras. Tal idéia mais geral não rompe aquela unidade primária da quale-consciência, uma vez que todas as idéias componentes estão absolutamente presentes num intervalo de tempo em que

⁹ Sobre a conciliação entre idealismo e realismo do autor, conferir IBRI (2000).

¹⁰ Vide IBRI (1992, p. 67-8).

¹¹ Ibidem, § 137-8.

esta consciência se faz. Há, também, nessa idéia complexa, de fato, um sistema de idéias correlatas, uma qualidade que lhes é própria, que advém de sua unidade sistêmica apresentada no simultâneo daquela consciência. Essa idéia, por conseguinte, não pode ser sentida como mediação quando se apresenta na mente; a idéia como tal requereria a presença de um segundo, seu objeto, que dela estaria separado para aquela consciência. Entretanto, heurísticamente, tratando-se de uma *nova* idéia que desperta um sentimento *vivo* de unidade,¹² 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 referente.¹³ De qualquer modo, aquela nova idéia tem sua vivacidade não por uma qualidade que lhe é característica, mas porque ela se apresenta como solução de um *problema inédito*; sua unidade e qualidade se devem à sua indiferenciação com o objeto que deixa de ser *outro* para a consciência. No âmbito da conaturalidade eidética 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 secundidade, 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*, essas 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 espaciotemporais com a consciência, e que a presença daquele nesta, não rompe uma unidade primária que lhe é intrínseca. Emprestamos esse conceito de unidade eidética de Schelling, provisoriamente, muito embora Peirce tenha a própria conceituação a respeito, que, a propósito, não conflita com a daquele autor; não obstante, perceber-se-ão elementos novos nesse conceito oriundos da cosmologia peirciana.

Antes, então, de retomarmos o ensaio de Peirce com o qual iniciamos este trabalho, relembremos alguns pontos dessa idéia de unidade de consciência já exposta em trabalho anterior.¹⁴ O que nos importa realçar é que *quale-consciência* é uma qualidade de sentimento contínua que não se diferencia da consciência em si mesma. Além desse aspecto central de sua caracterização, ela é absolutamente apartada do tempo e, por essa 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*.¹⁵ Assim sendo, esse 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 desse fenômeno da interioridade é justamente aquele princípio de aleatoriedade na exterioridade, que Peirce denomina Acaso Absoluto, responsável pela variedade e espontaneidade da natureza:

¹² Baseando-nos nessa idéia 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 essa qualidade de vivacidade na consciência.

¹³ A propósito, o termo mediação presta-se, a bem do rigor conceitual, como terceiro em face da alteridade real. Desse 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.

¹⁴ IBRI (1992, p. 78-82).

¹⁵ CP-6.231 (1898).

[aquele mesmo elemento lógico da experiência, o quale-elemento que aparece internamente como unidade, quando visto pelo lado exterior, o é como variedade¹⁶]; [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.¹⁷]

Na cosmogênese peirciana, o início do universo dá-se com um *caos de sentimentos despersonalizados* oriundo da unidade de um *continuum* de possibilidades ilimitadas, da natureza de uma quale-consciência.¹⁸ Sob o contexto do idealismo objetivo de Peirce, o início do universo é de origem absolutamente eidética, em que aquela quale-consciência 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*,¹⁹ que confina a natureza eidética do sentimento na interioridade subjetiva e certamente não tem resposta clara para o fato de a matéria, *estranha e morta*, despertar, naquela interioridade, sentimentos *vivos*. Com respeito a esse ponto, o Idealismo Objetivo parece estar confortavelmente posicionado para uma resposta:

Sou compelido a afirmar que uma idéia pode apenas ser afetada por uma idéia em contínua conexão com ela. Por nada, senão uma idéia, ela pode ser absolutamente afetada. Isso 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 nessa diversificação há vida;²⁰

ou ainda:

As pessoas admiram-se de 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.²¹

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

O cérebro não evidencia nenhuma célula central. A unidade de consciência não é, assim, de origem fisiológica. Ela pode, unicamente, ser metafísica. À

¹⁶ CP-6.231 (1898).

¹⁷ CP-6.265 (1892).

¹⁸ Vide IBRI (1992, p. 86).

¹⁹ Esta expressão schellinguiana, *idealismo relativo*, é caracterizado por “apenas um dos lados que, sem o outro, é impensável” (SCHELLING [1989, 68, p. 53]).

²⁰ CP-6.158 (1892).

²¹ CP-1.311 (1907). Aqui o termo *simpático* não designa uma qualidade mesma do sentimento, mas traz a idéia de *simpatia cósmica* contida no original grego *sympátheia*.

medida que os sentimentos têm alguma continuidade, é da natureza metafísica do sentimento ter uma unidade.²²

A homogeneidade entre acaso e unidade da consciência torna-se, como um resgate da cosmologia, primordial para a lei da mente. A tese de que as idéias se agrupam, formando idéias 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 idéias na mente. Vejamos mais esta passagem de *The Law of Mind*:

Certamente, não posso compreender como alguém possa negar que a infinita diversidade do universo, que denominamos Acaso, possa trazer idéias à proximidade, as quais não são associadas em uma idéia geral. Ele deve fazê-lo freqüentemente. Daí, então, a lei de expansão irá produzir a associação mental; e isso, suponho, é a forma abreviada do modo como o universo tem evoluído.²³

Evidentemente, devemos entender essa *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 essa interação entre as idéias? Embora o modo de crescimento e continuidade que entretete as idéias na mente humana e no universo como um todo seja o mesmo 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 idéias, e que elas se associam porque tal é a lei da evolução que permeia os mundos interior e exterior. Todavia, para entendermos como essa associação se dá, é necessária a consideração dos modos de evolução na teoria do autor.

* * *

No ensaio *Evolutionary Love*,²⁴ publicado em 1893 no *The Monist* (v. 3, p. 176-200), 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 se prende 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:

²² CP-6.228 (1898). Em ECCLES (1977, p. 361-70), 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).

²³ CP-6.143. A evolução do universo, na visão do autor, dá-se em direção do crescimento da terceiridade, a categoria das idéias gerais, considerada, contudo, como um modo de ser de fundamento ontológico.

²⁴ CP-6.272-317.

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 seleção natural, estritamente considerada, há a eliminação do mais fraco.²⁵

No ensejo dessa 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 política,²⁶ 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 essa ciência que apregoava esse tipo de conduta Peirce reservou a alcunha de *evangelho da ganância*.²⁷ Ainda sob o motivo da teoria darwinista, o autor acrescenta:

A *Origem das Espécies* foi publicada próxima do fim do ano de 1859. Os anos precedentes, desde 1846, constituíram um dos mais produtivos períodos – se ampliados para cobrir o grande livro que estamos considerando – o período mais produtivo de igual duração em toda a história da ciência, desde seu começo até agora. A idéia de que o acaso produz ordem, que é uma das pedras fundantes da física moderna (embora Dr. Carus considere isso “o ponto mais fraco de Mr. Peirce”), foi naquele tempo posta sob a mais clara luz.²⁸

Comenta Peirce, igualmente, a boa receptividade da obra de Darwin na ambientação das grandes descobertas da física estatística do século dezanove.²⁹ O autor passa, então, ao exame da teoria *necessitarista* da evolução.

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 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.³⁰

²⁵ Ibidem, § 296.

²⁶ Ibidem, § 290-1.

²⁷ Ibidem, § 294. 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” (Ibidem, § 297).

²⁸ Idem, *ibidem*. A referência é a Paul Carus, então editor do *The Monist* e oponente de Peirce quanto ao tema mencionado.

²⁹ Ibidem, § 297.

³⁰ Ibidem, § 298.

Prosseguindo, Peirce evidencia que mesmo as geociências tinham defensores dentro dessa 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.*³¹

Evidentemente antagônicas, 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.*³² Contudo, *hábito* é, essencialmente, um atributo da mente que envolve a idéia de crescimento e generalização e apresenta, na ótica peirciana, um duplo aspecto: de um lado, ele estabelece novas feições estruturais de conduta e, de outro, fá-las entrar *em harmonia com a morfologia geral e com as plantas e animais aos quais pertencem.*³³ Peirce vê, na teoria lamarckiana, a idéia 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.*³⁴

É da análise dessas teorias e da idéia de tendência de expansão daquele substrato primordial de natureza mental, amalgamando seus elementos em um *continuum*, é que o autor irá reconhecer a necessidade de três formas de evolução, as quais devem acolher as teorias darwinista e necessitarista e, 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 seus leitores, é do *Evangelho de São João* que o autor vai buscar esse princípio evolutivo, substanciado na idéia 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 idéia 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 idéias 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 esse é o modo pelo qual a mente se desenvolve; o mesmo é válido para o cosmos, e à medida que ele ainda é mente e por isso tem vida, ele é capaz de futura evolução. O amor, reconhecendo os germes da amabilidade no ódio, gradualmente aquece-o para a vida e torna-o amável. Esse é o tipo de evolução que todo estudioso cuidadoso de meu ensaio *The Law of Mind* deve perceber como requerido pelo sinequismo.³⁵

³¹ Idem, *ibidem*.

³² *Ibidem*, § 300.

³³ Idem, *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, § 289.

³⁵ *Ibidem*, § 289.

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 antropomorfista,³⁶ 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 arraigados*.³⁷ De fato, a consideração do Amor como um substrato maior da evolução se deve a uma estrutura teórica sistêmica que permeia não 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 dessas considerações, há que se considerar, no âmbito da filosofia peirciana, que aquele conceito é, não obstante, a chave da solução para a duplicidade semântica da palavra *affect* que, como dissemos, 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*.³⁸

Assim, o tiquismo, associa-se à primeira categoria de Peirce, a primeiridade; o anancismo, como regra da necessidade mecânica, à secundidade. 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*.³⁹

Estritamente no plano que nos interessa, configurado pelo modo *como* as idéias se associam, já sabemos que a atuação do acaso cumpre o papel de aproximá-las livremente. Parece, todavia, que no anancismo se encontra, também, outra dimensão da palavra *affect*, não somente aquela da *afeição* inserida na própria idéia do agapismo, mas, também, a de interação necessária, seja por afinidade ou oposição lógicas. Nesse 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

³⁶ Verificar, por exemplo, CP-1.316 e 6.189.

³⁷ Verificar IBRI (1992, cap. 4).

³⁸ CP-6. 302.

³⁹ Ibidem, § 304.

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 idéias tem um sentido genealógico, a saber, refere-se a um *modo de formação*. Como tal, não se estranhe 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 com base na liberdade e espontaneidade como o tiquismo aproxima as idéias. É por essa 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, apresenta-se 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 idéia 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 essa 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 idéia por meio do próprio entendimento ou, mesmo, talvez, de conscientemente apreendê-la.⁴⁰

Destacam-se, nessa passagem, as idéias de *simpatia*, que já realçamos em trecho anterior, e de *comunidade*, que, a propósito, associam-se aos conceitos de *realidade e verdade* no interior da filosofia peirciana.⁴¹ Na continuidade desse parágrafo, Peirce afirma:

Segunda, ela pode afetar uma pessoa individual diretamente, seja porque ela é a única capacitada para apreender a idéia, 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 isso significa. Terceira, ela pode afetar um individual, independentemente de suas afecções humanas, por virtude de uma atração que ela exerce sobre sua mente, mesmo antes que ele a tenha compreendido. Esse 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.⁴²

É evidente que nesses três modos considerados por Peirce há a tácita referência a idéias que representam um desenvolvimento da mente, um avanço de sua produção, um crescimento de seu conhecimento. Há, de princípio, a liberdade permeando essa 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

⁴⁰ Ibidem, § 307; os grifos são nossos.

⁴¹ Não sendo objeto deste trabalho o imbricamento desses três últimos conceitos, o leitor poderá verificar, exemplarmente, na obra original do autor, CP-5.311, 316, 331 e 356.

⁴² Idem, ibidem.

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*⁴³ em que toda uma comunidade se aglutina para impulsionar a cultura humana.

* * * *

O agapismo, como aqui procuramos mostrar, constitui uma explicação 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. Essa consequência se associa 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 esse idealismo está o *sinequismo* do autor, asseverando que fundamentalmente se devem supor continuidades na Natureza e, mais que isso, continuidade entre mente e matéria, tese essencial daquele mesmo idealismo. Cria-se com essas doutrinas o pano de fundo para que o realismo do autor seja entendido em suas verdadeiras 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 legitimado nessa 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 nosso ver, a expediente ilícito dentro do sistema filosófico de Peirce, numa espécie de transcendentalismo⁴⁴ tácito que desconsidera o fato de que, na relação entre signo e interpretante, entremeia-se triadicamente o Objeto, o qual, não há dúvida, é mais que simples referente da representação, senão sua mais importante determinação. Além dessa consideração de 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 numa heresia teórica em face do realismo do autor e da hipótese, prenunciada fenomenologicamente, de simetria das categorias nos planos dos mundos interior e exterior.

Com essas considerações, a doutrina do Agapismo vem somar-se à miríade de razões que criam o contexto teórico no qual a Abdução⁴⁵ se justificaria.

⁴³ Ibidem, § 311 e 315.

⁴⁴ Como, aliás, defende APEL (1980-2).

⁴⁵ Sobre este tema, consultar IBRI (2006).

Esse 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 esteja disponível no espírito de todos: um senso de poesia, 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.

Bibliografia

- ALBORN, Timothy L. (1989). Peirce's Evolutionary Logic: Continuity, Indeterminacy and the Natural Order. *Transactions of Charles S. Peirce Society*, Buffalo (NY), v. XXV, n. 1, p. 1-28 [1989].
- APEL, Karl-Otto. C.S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of the Truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth. Part I: *The Monist*, Buffalo (NY), n. 63, p. 386-407, jul. 1980; Part II: *Transactions of Charles S. Peirce Society*, Buffalo (NY), v. XVIII, n. 1, p. 3-17, 1982.
- ECCLES, John C. (1977). The Self-Conscious Mind and the Brain. In: *The Self and its Brain*. Berlin: Springer. p. 355-76.
- HARTSHORNE, Charles; WEISS, Paul and BURKS, Arthur (eds.). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-35, 1958. 8 vols. [Aqui se menciona essa obra na forma convencional: abreviada como CP, o primeiro número referindo-se ao volume e o segundo, ao parágrafo.]
- HAUSMAN, Carl R. (2006). Charles Peirce's Semeiotic Applied to Perception: The Role of Dynamic Objects and Percepts in Perceptual Interpretation. *Cognitio: revista de Filosofia*, São Paulo, v. 7, 2006 [forthcoming].
- HOUSER, Nathan (1983). Peirce's General Taxonomy of Consciousness. *Transactions of Charles S. Peirce Society*, Buffalo (NY), v. XIX, n. 4, p. 331-60 [1983].
- IBRI, Ivo Assad (1992). *Kósmos noétos: A arquitetura metafísica de Charles S. Peirce*. São Paulo: Perspectiva/Hólon.
- _____ (2000). Sobre a identidade ideal-real na filosofia de Charles S. Peirce. *Cognitio: revista de Filosofia*, São Paulo, v. 1, p. 38-45 [2000].
- _____ (2006). The Heuristic Exclusivity of Abduction in Peirce's Philosophy. In: LEO, Rossella F.; MARIETTI, Susanna (ed.). *Semiotics and Philosophy in C. S. Peirce*. Cambridge: Cambridge Scholars Press, 2006 [forthcoming].
- OCHS, Peter (1991). Peirce's Metaphysical Equivalent of War. *Transactions of Charles S. Peirce Society*, Buffalo (NY), v. XVII, n. 3, p. 247-58 [1991].
- SANTAELLA, L. (1993). *A percepção*. São Paulo: Experimento.
- SCHELLING, Friedrich W.J. (1989). *Obras escolhidas*. Trad.: TORRES Filho, Rubens Rodrigues. São Paulo: Nova Cultural.