

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Bárbara Beatriz Silvestre Sampaio Simões

Fundamentos do conceito do *amor-ágape* como *causalidade eficiente* na
metafísica de C. S. Peirce.

Mestrado em Filosofia

SÃO PAULO

2022

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Bárbara Beatriz Silvestre Sampaio Simões

Fundamentos do conceito do *amor-ágape* como *causalidade eficiente* na
metafísica de C. S. Peirce.

Mestrado em Filosofia

Dissertação apresentada à Banca Examinadora
da Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo, como exigência parcial para a obtenção
do título de Mestre em Filosofia sob a orientação
do Prof. Dr. Ivo Assad Ibri.

SÃO PAULO

2022

BANCA EXAMINADORA

DEDICATÓRIA

Dedico todo o meu trabalho ao amor à Filosofia, mãe de todo o saber, que dignifica o meu ser.

À minha família que a partir de um amor incondicional alimenta a minha esperança *anti* qualquer adversidade. Especialmente: à minha mãe, mulher que não apenas me deu à luz, mas me ilumina todos os dias; ao meu pai de coração, que me acolheu como uma filha e demonstra, diariamente, atitudes amorosamente zelosas; ao meu marido, que me ensina todos os dias acerca do verdadeiro significado de amar; e aos meus avós maternos, que nunca mediram esforços para me fazer feliz.

Por fim, decido este trabalho à minha pessoal concepção acerca do Criador Inefável de todas as coisas: o “amor que move o Sol e as mais estrelas”¹, guia de todas as aspirações da minha alma.

¹ ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia, Paraíso XXXIII, 145*. 2017.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Número do Processo: 88887.607427/2021-00

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Process Number: 88887.607427/2021-00

AGRADECIMENTOS

À Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, por constituir um ambiente acadêmico viabilizador para a minha pesquisa de Mestrado.

À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo apoio à esta pesquisa.

A todos os meus queridos professores, pelo excelente rigor acadêmico que solidificou a minha formação e construção do conhecimento filosófico.

Em especial, ao meu extraordinário orientador Professor Dr. Ivo Assad Ibri, pela profissionalidade, afetuosidade, disponibilidade e generosidade com esta pesquisa e todas as minhas outras produções intelectuais. Agradeço a amizade que se constituiu na graduação e perdura.

Aos admirados Professores Dra. Eluiza Bortolotto Ghizzi e Dr. José Luiz Zanette, pela devoção ágapica com esta dissertação e, principalmente, com toda a minha formação.

Ao estimado amigo e Prof. Dr. Cassiano Terra Rodrigues, por sempre compartilhar, generosamente, de seu conhecimento.

À minha família, pela paciência, carinho, consolo, companheirismo e incentivo para que eu pudesse ultrapassar todas as dificuldades que foram surgindo ao longo deste projeto.

A todos os leitores desta dissertação, pelo prestigioso carinho e interesse.

Esta dissertação de mestrado tem como objeto de estudo a teoria formulada por Charles Sanders Peirce sobre o *agapasma*, apresentada em seu ensaio *Evolutionary Love*, onde o filósofo afirma ser o *ágape* uma força cósmica “diretora” que orienta a evolução em direção ao seu *telos*. Destarte, esta dissertação propõe-se em investigar os fundamentos teóricos que levaram Peirce a conceber a evolução *agapástica* como o único modelo evolucionário adequado ao *telos* da evolução, a partir do modo de articulação dos conceitos de *acaso* e de *necessidade*. Para tal, a exposição arquitetônica da *Metafísica* peirciana é imprescindível, tendo em vista evitar qualquer equívoco interpretativo de Peirce como um místico; ao contrário, a *Metafísica* de Peirce é fundamentada nos princípios lógicos e, por isso, é concebida como uma *Metafísica Científica*. Por fim, apoiada nos conceitos das *causas* de Aristóteles, esta dissertação procura demonstrar como o *amor-ágape* pode ser interpretado enquanto *causa eficiente* responsável pelo movimento de passagem da *potência* ao *ato*, em um mundo em contínua evolução.

ABSTRACT

This master's dissertation has as its object of study the theory formulated by Charles Sanders Peirce about *agapasma*, presented in his essay *Evolutionary Love*, where the philosopher claims that *agape* is a “directing” cosmic force that guides evolution towards its *telos*. Thus, this dissertation proposes to investigate the theoretical foundations that led Peirce to conceive *agapastic* evolution as the only evolutionary model adequate to the *telos* of evolution, based on the way of articulating the concepts of *chance* and *necessity*. To this end, the architectural exposition of Peirce's *Metaphysics* is essential, in order to avoid any misinterpretation of Peirce as a mystic; on the contrary, Peirce's *Metaphysics* is based on logical principles and, therefore, is conceived as a *Scientific Metaphysics*. Finally, based on Aristotle's concepts of *causes*, this dissertation seeks to demonstrate how *agape-love* can be interpreted as an *efficient* cause responsible for the movement of passage from *potency* to *act*, in a world in continuous evolution.

ABREVIATURA UTILIZADA DA OBRA DE PEIRCE

- CP** Collected Papers of Charles S. Peirce. HARTSHORNE, C.; WEISS, P. (eds.), v. I-VI; BURKS, W. (ed.), v. VII-VIII. Cambridge: Harvard University Press. A Forma usual de citação do Collected Papers é CP, seguindo do número do volume, ponto e o número do parágrafo de referência (ex.: CP 6.303)

SUMÁRIO

Página

INTRODUÇÃO

- 1.1 Considerações iniciais: a escolha da bibliografia.....12
- 1.2 Plano geral da dissertação.....13

CAPÍTULO 1: A Constituição Teórica da Metafísica de C. S. Peirce

- 1.1 A Metafísica Científica de C. S. Peirce *anti* uma Fundamentação Metafísica *a priori*.....19
- 1.2 As Três Categorias Fenomenológicas.....29
- 1.3 As Três Categorias Ontológicas.....37

CAPÍTULO 2: Fundamentos do *amor-ágape* no Ensaio *Evolutionary Love*

- 2.1 As Quatro *Causas* de Aristóteles à luz da Filosofia de Peirce.....48
- 2.2 Os Três Modelos de Evolução.....57
- 2.3 As Raízes do *Agapasma* em C. S. Peirce.....67

À GUIA DE CONCLUSÃO

- 1.1 Considerações finais.....77
- 1.2 Considerações futuras.....79

BIBLIOGRAFIA

- 1.1 Obras de Charles Sanders Peirce.....83
- 1.2 Obras sobre Charles Sanders Peirce.....83
- 1.3 Outras obras.....90

INTRODUÇÃO

*“Ó intelectos sadios e judiciosos, entendei a doutrina disfarçada
sob o velame dos versos curiosos.”²*

Dante Alighieri (Inf. IX, 61-63)

1.1 Considerações Iniciais: a escolha da bibliografia.

Ao leitor desta dissertação será, facilmente, perceptível a decisão de priorizar as citações encontradas, ao longo do texto, por passagens escritas pelo próprio Peirce e por Ibri.

Esta atitude foi aderida porque, em um momento de pesquisa, houve-se a conclusão de que as obras comentadas e elaboradas pelos mais diversos comentadores e estudiosos de Peirce são, em sua maioria, divergentes teoricamente. E, tencionando evitar qualquer tipo de equívoco conceitual, atemo-nos na escrita originária de Peirce e na leitura filosófica de Ibri.

Tendo em vista que, como estudante de filosofia, a bibliografia textual é, em grande parte, escrita por filósofos pretéritos à nossa existência, gozar de uma bibliografia autoral, fidedigna conceitualmente e atual, é uma satisfação como pesquisadores.

Por fim, e, de maneira pessoal, poder ser orientada por um Filósofo e Professor brasileiro que *anti* todas as dificuldades políticas, sociais e de articulação acadêmica que permeiam o cenário do nosso país, consagrou-se no meio de pesquisa internacional, é uma honra imensurável. Nem mesmo Dante teve o contentamento de ser orientado por Virgílio e, por isso, a partir da influência que a obra de seu Mestre realizou em sua vida, Dante compôs uma obra prima ficcional em que Virgílio foi o grande responsável por guiá-lo pelos

² ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia, Inferno*. 2017.

reinos: nefasto do *Inferno*³ e punitivo do *Purgatório*⁴, rumo a salvação⁵. Esta é uma belíssima metáfora da responsabilidade de um orientador acadêmico para com o seu orientando.

Deste modo, me careceria postura, em sentido pragmático, se as minhas pessoais escolhas bibliográficas fossem diferentes.

Entretanto, é crucial evidenciar que, a cunho de pesquisa científica, os mais divergentes pareceres de comentadores e estudiosos da filosofia de Peirce foram estudados para esta dissertação.

1.2 Plano geral da dissertação.

Com um sistema filosófico perfeitamente arquitetado por conceitos notoriamente desenvolvidos, inclusive, nas suas inter-relações, Peirce apresenta uma Metafísica Científica *anti* fundamentos místicos e/ou religiosos. Neste sentido, a metafísica peirciana: “consiste nos resultados da aceitação absoluta dos princípios lógicos, não meramente como regulativamente válidos, mas como verdades do ser.”⁶

Na busca de evitar qualquer tipo de equívoco interpretativo acerca dos fundamentos e métodos aplicados para o estudo da Metafísica de Peirce, esta dissertação inicia-se discorrendo acerca do que Peirce compreende por ciência e o que constitui a verdadeira investigação científica. Para enfim, podermos identificar qual é o objeto de estudo em análise na Metafísica. Ora, para Peirce, a Metafísica é a ciência responsável por analisar os modos de ser que estão, também, para além do conhecimento fenomenológico.

Tendo isto em vista, o segundo capítulo da primeira parte desta dissertação introduz os principais elementos que fundamentam o estudo

³ Ibid.

⁴ ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia, Purgatório*. 2017

⁵ ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia, Paraíso*. 2017

⁶ CP 1.487 apud IBRI, 2015, p. 46.

fenomenológico. Afinal, a Fenomenologia pretende inventariar o modo de aparecer de toda experiência comum de mundo, a partir de uma classificação categorial universal que diz respeito aos modos de experimentação dos fenômenos. A Primeira Categoria determinada por Peirce, diz respeito a experimentação fenomênica que surge de uma atividade contemplativa, caracterizada por uma experimentação desinteressada e descompromissada em relação aos fenômenos. Ela é, pois, uma categoria imediata para a consciência perceptiva, que não requer qualquer tipo de mediação conceitual para perceber os fenômenos de qualidades de sentimentos. Agora, de modo contrário as qualidades de sentimentos que, caracteristicamente primeiras, são destituídas de qualquer referência a algo exterior delas mesmas, a experimentação de um fenômeno de Segundidade torna evidente para a consciência a noção de *alter*, de *não-eu* porque, na Segunda Categoria formulada por Peirce, encontra-se os objetos dotados de alteridade que permitem a constituição de relações binárias características de uma categoria diádica. Ainda, a percepção destes fenômenos é uma experiência, também, imediata. A reação de colisão da mente com o “fato bruto” é uma experiência que ocorre *hic et nunc* (neste exato instante e local) e, por isso, não produz generalidade. Agora, a Terceira Categoria peirciana é a experimentação fenomênica que envolve o elemento cognitivo de uma consciência. Por ser esta categoria um meio pelo qual a consciência articula as apreensões de Primeiridade e Segundidade, sob a Terceiridade a consciência está apta para construir representações, conceitos, pensamentos e generalidades características de uma relação triádica, que medeia duas coisas e produz conclusões.

Após introduzir as Três Categorias Fenomenológicas que explicam o modo como a consciência experiencia os fenômenos do mundo, podemos pensar quais são os verdadeiros modos de ser das coisas, avante da maneira como são apreendidos. Neste sentido, o correlato metafísico das Categorias de experimentação são: *Acaso*, *Existência* e *Lei*; a tríade ontológica que nos torna capazes de conceber a realidade tal como ela se articula. Por isso, o último

capítulo da primeira parte desta dissertação evidencia a postura *realista* extremada de Peirce, sustentando a realidade ontológica dos *gerais*. Nesta configuração realista de interpretar a realidade, as leis apresentam um caráter representativo e, como tal, dependente da consciência apta para construir relações e representações, entretanto, em postura oposta aos *nominalistas*, que argumentam que apenas os *particulares* são reais e o universal não é nada além de nomes e apresentações sem realidade ontológica efetiva, Peirce demonstra e defende que não é porque uma lei é, também, uma representação, que ela não é real. A realidade da lei é fundamento imprescindível para podermos pensar a evolução *agapástica* como um princípio efetivo de movimentação ordenada do universo.

Pretendendo por uma postura em sentido pragmático, exibimos a atitude científica requerida para o fazer metafísico delineado por Peirce ao apresentar na primeira parte desta dissertação um recorte de conceitos introdutórios da Filosofia de Peirce. Conceitos estes, selecionados por caracterizarem-se enquanto fundamentos intelectuais para a compreensão do desenvolvimento do *amor-ágape* como força aglutinadora real, princípio do movimento ordenado do universo, interpretado enquanto *causa eficiente* da evolução.

Na segunda parte desta dissertação não nos aprofundaremos, de maneira propriamente dita, na Cosmologia de Peirce, e, não abordaremos os conceitos que compõem a visão do filósofo sobre como se dá a formação do universo. Estes são conceitos complexos que requereriam o zelo adequado ao trato de uma pesquisa exclusiva. Assim, com a prerrogativa de não adentrarmos na conceituação do processo evolucionário do cosmos, buscaremos, na História da Filosofia, os fundamentos teóricos que levaram Peirce a lograr a inferência de que o *amor-ágape* é o princípio que harmoniza e unifica a diversidade em uma única direção evolutiva.

Com o objetivo de demonstrar como *ágape* pode ser compreendido enquanto *causa eficiente* da passagem da *potência* ao *ato* num mundo em contínua evolução, principiamos por elucidar qual é a definição aristotélica de *causas*, bem como a nomenclatura usual destas *causas*, a saber: *causa*

material; causa formal; causa eficiente ou motriz; e, causa final. Peirce recupera a noção desenvolvida por Aristóteles acerca das quatro *causas*, readaptando-as para os seus próprios objetivos e interesses de pesquisa filosófica. Assim, a filosofia de Peirce unifica as quatro *causas* aristotélicas, concebendo dois domínios da *causalidade*: a *causalidade eficiente*, conciliando pela *causa material* e a *causa motriz*; e, a *causalidade final*, composta pela *causa formal* e a *causa final*.

A *causalidade eficiente* é, para Peirce, uma espécie de compulsão, uma força que confere determinação ao que é de caráter geral. A *causa eficiente* é o princípio de movimento que determina a efetivação em *ato*, do que antes era *potencialidade*. Com características diádicas, esse princípio é desprovido de generalidade, uma vez que é uma força diretora singular, com atuação de ocorrência *hic et nunc*. Por outro lado, a *causalidade final* é o princípio de ordem na medida em que seleciona o conjunto de condições necessárias para a constituição e realização de um *telos*. Ela é uma generalidade e apresenta características triádicas, tendo em vista que ela é um tipo de ação regida por leis.

É neste sentido que, no segundo capítulo desta dissertação, demonstraremos como a *causalidade final* do processo evolucionário é a evolução de seu próprio *telos*. E, principalmente, como Peirce infere que a única *causalidade eficiente* adequada ao *telos* da evolução é a força de atuação do *amor-ágape*. Este *amor* é o princípio do *agapasma* que, enquanto modelo evolucionário, é pela maneira como articula os elementos de *acaso* e *necessidade* que encontra como formas degeneradas de si mesmo o *tिकासma* e o *anancasma*. O *agapasma*, por conceber como *causa eficiente* de seu modelo evolucionário o *amor-ágape*, compreendido como um tipo de *amor zeloso*, que unifica e harmoniza toda a diversidade do universo em uma única direção evolutiva, manifesta um *telos* em contínuo desenvolvimento.

Por fim, analisaremos as fontes teóricas de pesquisa de Peirce encontradas no ensaio *Evolutionary Love*, onde o filósofo define ser o tipo de *amor-ágape* o adequado como a *causa eficiente* da evolução do universo. Ora,

ao contrário de *eros* que é insuficiente enquanto princípio para a evolução, por caracterizar um *amor* orientado pela busca do preenchimento de alguma carência, sendo pois, individualizado e interessado, o *ágape* é um tipo de *amor* desinteressado, imotivado, que, *anti* qualquer fundamentação dualista, acolhe os seus contrários como modos degenerados de si.

CAPÍTULO 1

A Constituição Teórica da Metafísica de C. S. Peirce

“Filosofia”, disse ele, “a quem a entende, ensina, e itera em mais de uma sua parte, que a Natureza seu curso apreende do divino intelecto e de sua arte.”⁷

Dante Alighieri (Inf. XI, 97-100)

1.1 A Metafísica Científica de Peirce *anti* uma Fundamentação Metafísica *a priori*

Assim como exímios pensadores da História da Filosofia, Peirce também esteve entretido com o problema da classificação das ciências, tanto ao ponto de elaborar um diagrama para essa classificação. Mas, antes de aprofundarmos em sua classificação, devemos analisar qual o objetivo dessa classificação e porque ela se faz necessária, adentrando, para tanto, na definição peirciana de ciência. Nas palavras do autor,

Se vamos definir a ciência, não no sentido de enfiá-la em um escaninho artificial onde possa ser encontrada novamente por alguma marca insignificante, mas no sentido de caracterizá-la como uma entidade histórica viva, devemos concebê-la como aquilo com que os homens que descrevi se ocupam.⁸

Esses homens arrebatados pela imensa paixão de aprender não concebem grandeza maior no mundo do que a razão, interpretando a natureza como um admirável cosmos, cuja incessante pesquisa constitui verdadeira

⁷ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia, Inferno*. 2017.

⁸ CP 1.44; minha tradução a partir do original: “If we are to define science, not in the sense of stuffing it into an artificial pigeon-hole where it may be found again by some insignificant mark, but in the sense of characterizing it as a living historic entity, we must conceive it as that about which such men as I have described busy themselves”.

significação para a vida; são os cientistas naturais, aqueles mais propensos a alcançar relevantes progressos na pesquisa científica. Peirce classifica os homens e suas habilidades em três classes distintas: a primeira é constituída pelos artistas, homens que interpretam a natureza como uma obra de arte e que possuem uma consciência suscetível à primazia das qualidades de sentimento – uma consciência sensível tomada por tais qualidades; a segunda é formada por aqueles que se ocupam dos negócios do mundo e que não aspiram a nada além do exercício de poder, sendo homens práticos tendidos a conceber a natureza como oportunidade; por fim, a terceira classe é composta pelos homens científicos citados acima, movidos por uma atitude investigativa, marcada pelo impulso de averiguar os modos de ser da experiência e da realidade.

Ao conceber a ciência como aquilo de que os homens verdadeiramente científicos se ocupam e caracterizá-la como uma entidade viva e histórica, Peirce fomenta a compreensão de que as ciências, em seu fazer e classificação, estão em contínuo desenvolvimento, à medida das susceptibilidades dos processos históricos, intrinsecamente embebidos por um *fallibilismo*⁹. Ora, classificar as ciências é deslindar as analogias e conexões entre os mais diversos campos do conhecimento, provenientes de determinado período histórico tomado por certo ambiente cultural, proporcionando

⁹ O termo *fallibilismo* nasce do latim *fallibilis*, que significa aquilo que pode *errar*, *falhar*. Enquanto princípio filosófico significa que o ser humano pode errar em sua compreensão do mundo, de modo a sustentar falsas crenças, ou seja, hábitos de conduta que precisarão ser revisados à medida que não dialogam com a experiência. Assim, Peirce funda sua doutrina do *fallibilismo* afirmando que todo conhecimento é passível de erro, provando-se suscetível a um caráter de provisoriedade (afinal, a melhor das teorias não traz consigo a impossibilidade de futuras explicações ainda mais aderentes à realidade), abrindo espaço, portanto, para a aceitação do progresso dos métodos e conclusões da ciência, conferindo a “última voz” à experiência. Mas, é válido salientar, não é porque, epistemologicamente, não podemos sustentar a certeza de verdade absoluta sobre determinado objeto sob análise que seja impossível atingirmos alguma verdade sobre tal objeto, nem mesmo que todos os métodos científicos de análise sejam falsos. Essa é uma doutrina que admite a precaução diante da complexidade do fazer científico, que surge para combater diretamente mentes dogmáticas e cristalizadas. Peirce, deste modo, dada a constante evolução da realidade como um todo, adere a uma noção de verdade, concomitantemente, alcançável – dada a imediaticidade pragmática do fenômeno – e a ser alcançada – haja vista o aspecto dinâmico do real.

informações fundamentais sobre o estado do progresso do saber à luz de um evolucionismo histórico.

A ação de classificar as áreas do saber objetiva instituir uma espécie de ordenação dos objetos de conhecimento; entretanto, esta não deve ser uma ação leviana, ditatorial ou despreparada. Pensando nisso, Peirce elaborou um diagrama das ciências, que não diz respeito a uma relação de hierarquia entre elas, mas que torna perceptíveis as relações de dependência entre as ciências. Segundo o filósofo, aquele que almeja classificar o conhecimento humano e seus objetos, deve expor as ciências a partir do seu desenvolvimento histórico, porque incorporar os fatos e as relações entre as ciências conforme elas aparecem ao estudo científico é classificar as principais relações gerais que podemos obter ao observar o que há de fundamental entre as diferenças e semelhanças dos objetos que estão sendo classificados, não excluindo o fator falibilístico ao qual estão suscetíveis.

Com isso, Peirce introduz uma classificação natural das ciências, aquela que é capaz de considerar os objetos do ponto de vista de suas *causas finais* originárias, ou seja, da perspectiva de seus objetivos, do que eles devem ser. Essa classificação natural, ocupando-se apenas da atual condição das ciências¹⁰, e não de todas as ciências ou possíveis ramos do conhecimento, pretende basear-se nas principais afinidades dos objetos que estão sendo classificados, considerando a tendência que determina os caracteres de determinada classe de objetos, tendência esta, a um fim em comum. Ainda, alicerçada na maneira pela qual é constituída a verdadeira investigação científica, isto é, a partir de sua relação com o modo como a ciência é executada

¹⁰ Por *atual condição das ciências*, entende-se uma análise que tem como objeto de estudo as ciências tais como elas são desenvolvidas em seu período histórico. Neste sentido, Peirce pôde analisar o desenvolvimento das ciências na atualidade de sua época. A história do conhecimento está em contínuo desenvolvimento, e, por isso, suscetível às ações do falibilismo. Com isso, e, enquanto entidade histórica em contínuo processo de aperfeiçoamento, o saber humano está estritamente relacionado com o que é possivelmente conhecível dentro de seu próprio período histórico. É partir deste contínuo desenvolvimento do saber científico que, por exemplo, a física quântica é uma ciência possível para os tempos atuais. De igual maneira, o ramo de possibilidades científicas futuras a serem desenvolvidas nos próximos séculos, não são objetos tangíveis de nossa classificação, tendo em vista que elas não se materializaram, ainda, em *ato* dentro do processo de conhecimento humano.

pelos seus homens de ação, tal classificação revela a interdependência entre as ciências, evitando uma rígida esquematização.

Isso posto, a classificação das ciências deve considerar o seu agrupar a partir de classes que significam e dizem respeito ao estudo da totalidade dos objetos que, conhecíveis dentro de seu período histórico específicos, são observáveis como existentes no universo, e, como tais, aptos à descrição.

Doravante, a classificação peirciana parte de uma tripartição: 1) Matemática; 2) Filosofia; e 3) Ciências Especiais. A partir deste tripé, o filósofo deriva subdivisões de cada classe principal.¹¹ No que concerne à Filosofia, sua subdivisão abrange as ciências: 1) Fenomenologia; 2) Ciências Normativas, isto é, Estética, Ética e Lógica ou Semiótica; e 3) Metafísica. Ora, por expressar uma espécie de subordinação apenas em relação a alguns princípios sob outros princípios gerais, a presente classificação possibilita um melhor entendimento do sistema filosófico de Peirce e dos princípios aos quais a sua Metafísica está submetida.

A Matemática é a primeira das ciências porque formula a concepção de seus objetos a partir de hipóteses que permitem a extração de consequências necessárias, possuindo, por não estar reduzida ao estudo exclusivo de questões de fato, princípios necessários a todas as outras ciências. Entretanto,

A Matemática não necessita adotar qualquer hipótese que não seja cristalinamente clara. Infelizmente, a filosofia não pode escolher seus primeiros princípios à vontade, mas tem de aceitá-los como eles são.¹²

À Filosofia, munida pela utilização de métodos estritamente racionais, compete o estudo das verdades positivas pelo exame da experiência cotidiana

¹¹ Esta dissertação tem por objeto de estudo, exclusivamente, a Metafísica de Peirce e, por isso, não se propõe à análise de todas as ciências. A modo de complemento, esse assunto pode ser encontrado em CP 1.180-283.

¹² CP 4.176 apud IBRI, 2015, p. 45.

do ser, que é o resultado cognitivo intrínseco ao viver¹³. Ao que diz respeito a classificação desta ciência, vimos que ela é dividida em Fenomenologia, Ciência Normativa e Metafísica. Para Peirce,

A Fenomenologia verifica e estuda os tipos de elementos universalmente presentes no fenômeno. *Fenômeno* significa o que está presente para a mente a qualquer momento e de qualquer forma. A Ciência Normativa distingue o que deve ser do que não deve ser, e faz muitas outras divisões e arranjos subservientes a sua principal distinção dualista. A Metafísica procura dar conta do universo da mente e da matéria. A Ciência Normativa repousa em grande parte sobre a Fenomenologia e sobre a Matemática; a Metafísica repousa sobre a Fenomenologia e a Ciência Normativa.¹⁴

A partir desta passagem, é perceptível que a Fenomenologia apenas investiga os modos de ser da experiência, não pretendendo contrastar o verdadeiro do falso, mas apenas investigar os fenômenos da experiência, que são agrupados em três categorias, a saber, Primeiridade, Segundidade e Terceiridade¹⁵. Por outro lado, a Metafísica “buscará a realidade subjacente ao inventário das aparências”¹⁶ sob as três categorias, isto é, quais são os seus modos de ser enquanto categorias do real. A Metafísica peirciana, contrária a uma fundamentação *a priori*, deve repousar nos princípios da Lógica, que, tendo por bem último a excelência do argumento, é alicerce terminológico para o estudo metafísico. Isto é, o estudo dos modos de ser da realidade, a partir da elaboração de uma Metafísica propriamente científica, que, como tal, emprega

¹³ Segundo Peirce, a Filosofia é uma ciência positiva porque visa a descoberta acerca do que de fato é a verdade, mas essa busca é limitada à verdade que pode ser inferida a partir da experiência comum (Cf. CP 1.181, 183 e 184).

¹⁴ EP 2.259.

¹⁵ Também compreendidas por *Firstness*, *Secondness* e *Thirdness*, as Três Categorias Fenomenológicas serão aprofundadas mais adiante nesta dissertação (ver capítulo 1.2), bem como a sua correlação ontológica (ver capítulo 1.3) e o significado de *fenômeno* na filosofia circunscrita (ver capítulo 1.2).

¹⁶ IBRI, 2015, p. 44.

os princípios lógicos para adotar suas próprias hipóteses e as disponibilizar à verificação.

Com uma postura favorável a certa concepção de Metafísica, ciência um tanto quanto subjugada no período Moderno da História da Filosofia¹⁷, Peirce alega que “de fato, pode ser dito que dificilmente existiu um metafísico de primeira linha que não tenha feito da lógica a pedra basilar da Metafísica”¹⁸, afinal, “parece que uma Metafísica não fundada na ciência da lógica é, de todos os ramos da investigação científica, o mais trôpego e inseguro.”¹⁹ Isto porque a Lógica peirciana abrange mais do que o aspecto formal do pensamento²⁰. Enquanto ciência do pensamento, a Lógica diz respeito ao estudo de como construir raciocínios e argumentos²¹, revelando sua face de impacto ontológico ao fundamentar a conduta do raciocínio necessário no interior da Metafísica: “A Metafísica consiste nos resultados da aceitação absoluta dos princípios lógicos, não meramente como regulativamente válidos, mas como verdades do ser.”²²

A Metafísica Científica, precisa, necessariamente, estar alicerçada sobre os fundamentos da Lógica e a ela se submeter; enquanto ciência positiva, deve estar fundamentada na realidade à medida do seu interesse pelos modos de ser desta, estando para além, portanto, do que compete à Fenomenologia, ou seja, os modos de ser da experiência.

O atraso da Metafísica enquanto ciência não se dá pela opinião comumente encontrada em teorias filosóficas de que o seu objeto é intrinsecamente alheio à cognição humana, muito menos pelo seu caráter

¹⁷ Esse período da História da Filosofia, nebuloso para a Metafísica, negou, em grande medida, seu estatuto de ciência, tal como, por exemplo, propõe o *Positivismo* de Comte. Sobre Comte, em CP 7.91, 2.51, 5.597 e 7.203 podemos encontrar a crítica de Peirce à teoria positivista, que, para o filósofo norte-americano, compreendeu equivocadamente o significado do conceito de *verificação* ao reduzir a construção de hipóteses a partir de fatos exclusivos da observação direta; atitude esta que tornaria destituída de plausibilidade alguns fatos brutos da Segundidade, como, por exemplo, as nossas lembranças e memórias do passado. Ainda, Peirce expõe que, no que diz respeito à ciência, a verificação direta não diz respeito às suas conclusões porque diretamente observadas são apenas as suas premissas.

¹⁸ CP 2.121 apud IBRI, 2015, p. 44.

¹⁹ CP 2.36, apud IBRI, 2015, p. 44.

²⁰ Ver mais em CP 1.247.

²¹ Ver mais em CP 4.143.

²² CP 1.487 apud IBRI, 2015, p. 46.

altamente abstrato. Sobre isso, é imprescindível observarmos as seguintes considerações do nosso filósofo:

[...]. existe uma ciência altamente abstrata, que está em uma condição deploravelmente atrasada. Refiro-me à Metafísica... A opinião comum tem sido que a Metafísica está atrasada porque está intrinsecamente além da cognição humana. Mas isso, penso que posso claramente discernir, é um completo equívoco. Por que seria a Metafísica tão difícil? Por que ela é abstrata? Mas quanto mais abstrata é uma ciência, mais fácil se torna, tal como uma regra geral da experiência ou um corolário de princípios lógicos.

A Matemática, que é acentuadamente mais abstrata que a Metafísica, é certamente bem mais desenvolvida que qualquer ciência especial; e o mesmo é verdade, embora acentuadamente menos, no que diz respeito à lógica. Mas afirmar-se-á que a Metafísica é inescrutável, dado que seus objetos não estão abertos à observação. Isto é, sem dúvida, verdadeiro em relação a alguns sistemas da Metafísica, embora não com a extensão que se supõe seja verdade. As coisas que qualquer ciência descobre estão além do alcance da observação direta. Não podemos ver energia, nem a atração gravitacional, nem as moléculas voadoras dos gases, nem o éter luminífero, nem as florestas da era carbonácea, nem as explosões das células nervosas. Apenas as premissas das ciências, não suas conclusões, é que são diretamente observadas.²³

Portanto, o verdadeiro fazer científico deve partir do exame da experiência, para buscar uma teoria explicativa apta a estabelecer crenças de cunho científico, em vez das crenças dogmáticas facilmente encontradas

²³ CP 6.2 apud IBRI, 2015, p. 47.

dentro de uma Metafísica permeada por argumentos de autoridade. Ao que concerne a essa *má Metafísica*, responsável pelo atraso da mesma enquanto ciência, repousa sua culpabilidade na predominância histórica de seus estudos e ensino sob posse dos teólogos²⁴, que, repletos de crenças religiosas, preestabelecidas e frequentemente não dialogantes com a experiência, construíram sistemas dogmáticos, para tratar de questões que exigiriam teorias explicativas nos moldes científicos – ou seja, teorias levantadas à luz de um exame da experiência, de modo a identificar hábitos de conduta condizentes ao modo de ser da realidade – , utilizando, equivocadamente, a Metafísica como ferramenta de validação de crenças *a priori*, negando a necessidade da observação fenomênica. Priva-se, portanto, a Metafísica de seu estatuto de ciência, reduzindo-a a uma estrutura *a priori* do fazer pensar.²⁵

É imprescindível ressaltar que, para Peirce, a Metafísica também pode e deve ocupar-se de questões religiosas, mas nunca deve abdicar de seu ponto limítrofe: a esfera do cognoscível. Isso posto, a própria Metafísica também foi classificada pelo nosso filósofo em subclasses que consideram as faces de seus objetos de interesse: 1) Metafísica Geral ou Ontologia, que estuda os modos de ser da realidade; 2) Metafísica Psíquica ou Religiosa, que se ocupa pelo estudo dos interesses das aspirações espirituais do ser humano, e 3) Metafísica Física, ocupada pela discussão acerca da real natureza do tempo, matéria, leis da natureza, espaço etc. Entretanto, ainda que dividida em subclasses, toda a Metafísica se empenha na busca pela compreensão da realidade dos fenômenos, sejam eles psíquicos, religiosos ou físicos.

Mas no que consiste essa *realidade* com a qual a Metafísica se ocupa enquanto objeto de estudo universal? Não negando o elemento de alteridade que permeia toda a sua Filosofia, bem como, inclusive, os conceitos da Lógica, Peirce identifica o que define a *realidade* a partir das considerações do escolástico John Duns Scotus sobre o conceito de *realitas*. Nas palavras do

²⁴ Ver mais em CP 6.3.

²⁵ A modo de complemento, mais sobre a crítica de Peirce à Metafísica, alicerçada sobre as crenças dogmáticas e suas causas, pode ser encontrado em CP 6.2, 6.3 e 4.406.

autor: “A *realidade* é aquele modo de ser em virtude do qual as coisas reais são como são, independentemente do que qualquer mente ou qualquer conjunto definido de mentes possa representar que seja.”²⁶

Esta passagem permite concluir que os objetos são divididos em dois tipos: aqueles que são frutos da imaginação humana e que existem apenas na medida em que são imaginados, como, por exemplo, sonhos e ficções; e aqueles que existem independentemente de qualquer produção mental. Estes últimos são os objetos reais, e por real entendemos “aquilo que não é o que eventualmente dele pensamos, mas que permanece não afetado pelo que possamos dele pensar.”²⁷ Ora, “os objetos reais são *alter* e, assim, permanecem independentes do pensamento que os representa”²⁸, evidenciando o imprescindível aspecto de alteridade que permeia e atua em toda a filosofia peirciana. Tal elemento de alteridade é inexistente nos objetos não reais, ou seja, não aparecem nem configuram qualquer tipo de ação no plano das reações da Segundidade, ou seja, não constituem uma força de conflito à consciência.

Para uma melhor compreensão da alteridade enquanto elemento constitutivo do real, analisemos o exemplo do antigo poeta Públio Virgílio Marão, nascido no século I a.C. Enquanto amante das tradições gregas e munido de um exímio dom para a arte das letras, Virgílio foi o autor de grandes obras literárias, como as *Bucólicas*²⁹ e a *Eneida*³⁰, um dos maiores clássicos da literatura ocidental, sendo considerada sua obra-prima. O Virgílio poeta³¹,

²⁶ CP 6.565; minha tradução a partir do original: “Reality is that mode of being by virtue of which the real things is as it is, irrespectively of what any mind or any definite collection of minds may represent it to be”.

²⁷ CP 8.12; apud IBRI, 2015, p. 50.

²⁸ IBRI, 2015, p. 50.

²⁹ As *Bucólicas* são compostas por dez poemas inspirados na poesia pastoral grega. (Cf. VIRGÍLIO, *Bucólicas*. 2005).

³⁰ A *Eneida* é um poema de gênero épico que conta a história de Eneias, um homem que foi salvo pelos gregos na Guerra de Tróia e voltou para a Península Itálica com a missão de fundar uma nova cidade: Roma. (Cf. VIRGÍLIO, *Eneida*. 2016).

³¹ Como é sabido, Públio Virgílio Marão foi tão influente na sua época que foi procurado pelo Imperador Augusto para ser o autor que deveria narrar o poder e a Glória do Império Romano.

homem histórico, construiu um legado que atravessa os séculos, sendo inspiração para outros grandes autores³² e objeto de estudo não só na literatura, mas nas mais diversas ciências, tal como a história, a sociologia, a filosofia etc. Esse Virgílio, grande poeta romano, foi um homem real, factual, que existiu num determinado ponto da história da humanidade. Ele nasceu, viveu e morreu no palco das reações da existência. Suas ações atuaram enquanto alteridade, e ele lidou com a força bruta do *não-eu*, com críticas e reconhecimentos pelas suas obras. Ele existiu independentemente de qualquer desejo ou força mental de qualquer consciência humana. Esse Virgílio, homem real, por meio de sua obra, foi tão influente na vida de Dante Alighieri que levou *il sommo poeta*³³ a legar a Virgílio um personagem de relevo em sua obra *Comédia*³⁴ – sendo o responsável por guiar Dante, personagem, pelos pavorosos círculos do *Inferno* e por sofridas cornijas do *Purgatório*, rumo à ascensão do *Paraíso*. Esse Virgílio, personagem, que podemos encontrar na *Divina Comédia*, só existe enquanto objeto da imaginação de Dante Alighieri. O Virgílio que é um personagem dantesco, não reage contra a consciência de seu autor, ele é o que Dante quer que ele seja e age como Dante quer que ele aja. Logo, ele não é real porque não insiste contra a consciência de seu autor, que não precisa mediá-lo com os fatos duros da existência. Assim,

Na ideia de *realidade*, a Segundidade é predominante; pois, *realidade* é aquilo que insiste, forçando seu modo de ser à reconhecimento como alguma outra coisa que não a criação da

³² Serve de inspiração, por exemplo, a Luís Vaz de Camões ao escrever *Os Lusíadas*. (Cf. CAMÕES. Luíz Vaz de. *Os Lusíadas*. 1916).

³³ *O grande poeta* Dante Alighieri, nasceu 1265 d.C em Florença, e, morreu em 1321 d.C em Ravena. Ele foi tão importante para a cultura italiana ao ponto de ser considerado o “pai” da língua italiana. Isto porque, anteriormente, em todo o Império Romano o latim era a língua usada pela Igreja e nas grandes escrituras, sendo considerado idioma erudito. Com o colapso do Império Romano do Ocidente (476 d.C.) e a invasão dos bárbaros, a península itálica passou a ser composta por diversos estados que enfrentaram uma fragmentação linguística e cultural, o que significa que cada território possuía uma língua *volgare* (o que entendemos hoje por *dialetos*). Dante Alighieri questionou se na literatura o *volgare*, por ser mais acessível e democrático, não deveria ocupar o papel de erudição do latim. Ele escreveu diversas obras no dialeto florentino, popularizando essa linguagem e inspirando a língua italiana tal como a conhecemos atualmente.

³⁴ ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. 2017.

mente.³⁵ [e] o que é *realidade*? Não haveria tal coisa chamada verdade a menos que existisse alguma outra coisa que é como é, independentemente de como possamos pensar que seja. Isto é a *realidade*, e temos de investigar o que é a sua natureza. Falamos de fatos duros. Desejamos que nosso conhecimento se conforme aos fatos duros. Contudo, a “dureza” do fato reside em sua insistência sobre o percepto, sua insistência inteiramente irracional – o elemento de Segundidade nele presente. Este é um fator muito importante da *realidade*.³⁶

O Virgílio Personagem não é real porque não atua como um segundo para a consciência do seu autor, uma vez que a representação mental de quem o pensa define o que ele é. Portanto, o objeto destituído de alteridade não carrega estatuto de realidade.

Ora, todas essas considerações nos fazem questionar: quais são os atributos de algo que é segundo para a consciência? Mais, o que constitui e caracteriza a Segundidade enquanto categoria fenomenológica e metafísica?

Abordaremos todas essas questões posteriormente no corpo deste trabalho, porque, no momento, por finalidade de método, nos cabe primeiramente consolidar as bases fenomenológicas que previnem a Metafísica de qualquer espécie de dogmatismo alheio à experiência comum.

1.2 As Três Categorias Fenomenológicas

A Fenomenologia peirciana pretende inventariar o modo de aparecer de toda experiência comum de mundo, estudando os modos de experimentação dos fenômenos a partir de uma classificação categorial universal. Parte-se do pressuposto de que por fenômeno³⁷ entende-se qualquer coisa que, sem

³⁵ CP 1.325 apud IBRI, 2015, p. 51.

³⁶ CP 7.659 apud IBRI, 2015, p. 51.

³⁷ Termo proveniente do grego *phaneron*, que significa “aquilo que aparece”. Cf. CP 1.284.

necessidade de cristalina correspondência a um objeto real, está presente na mente, pois o conceito de fenômeno engloba, entre outros, o que quer que seja concebível, pensável, sonhável e proveniente dos sentidos. Logo, esta não é uma ciência exclusivamente da realidade, mas, antes, da classificação da experimentação fenomênica do viver. O método que devemos aplicar nessa busca científica é o de “abrir nossos olhos mentais, olhar bem para o fenômeno e dizer quais são as características que nele nunca estão ausentes”³⁸, sem diferenciar o mundo fenomenológico interno, tal como o surgimento de uma ideia para compor uma obra literária ficcional, daquele mundo de fenômeno externo, que nos é imposto à experiência, como, por exemplo, ser atingido por uma chuva torrencial.

Assim, a pesquisa fenomenológica exige três faculdades heurísticas do pesquisador. A primeira, tida pelo filósofo como a principal e mais rara dentre todas, é a mais simples e pura habilidade de apenas olhar para o fenômeno tal como eles se apresentam, assim como um artista apenas observa a manifestação da aquarela de cores numa plantação. Nesta fase da pesquisa é necessário apenas o mais puro e imersivo olhar, livre de qualquer mecanismo lógico de teorização. A segunda capacidade exigida é a habilidade de estar atento para a manifestação dos fenômenos a fim de recolher “a incidência de determinado aspecto”³⁹, como, por exemplo, a partir da observação atenta de uma plantação, perceber que as árvores produzem um fruto. Ora, é dependente da segunda capacidade a formação da terceira, que, por sua vez, consiste na habilidade cognitiva da generalização, “que produz a fórmula abstrata que compreende a essência mesma da característica sob exame, purificada de todos os acessórios, estranhos e irrelevantes”⁴⁰. Portanto, essa é a capacidade que compreende como pertinente e geral a incidência dos aspectos fenomênicos coletados anteriormente. Neste momento da pesquisa fenomenológica é permitido ao pesquisador concluir, dando continuidade ao

³⁸ CP 5.41 apud IBRI, 2015, p. 24.

³⁹ IBRI, 2015, p. 25.

⁴⁰ CP 5. 42 apud IBRI, 2015, p. 25.

exemplo usando anteriormente, que o fruto produzido pelas árvores são de uma mesma espécie denominada "maçã" e que, por isso, esse fruto específico, nas suas mais diversas variedades e singularidades, é a expressão externa do hábito de produção característico de toda macieira, que também possui suas mais diversas variedades e singularidades, mas, ainda assim, é generalizada enquanto "macieira" a partir daquilo que é comum a todas.

É sobre a atividade de contemplação, observação distintiva e generalização dos fenômenos a partir das três capacidades requeridas que Peirce fundamenta sua Fenomenologia, compondo em três categorias universais todos os modos de ser da experiência. A partir de um olhar contemplativo, descompromissado e desinteressado é possível perceber o que se apresenta à sua frente, sem construir qualquer tipo de pergunta ou necessitar de qualquer mediação conceitual, o que ali se percebe enquanto fenômeno – tais como o som do vento que passa pela fresta da porta, o sentimento de prazer ao ler um bom livro na companhia de uma taça de vinho, e, até mesmo, o tom de cor rubi intenso do vinho tinto visível no interior da taça de cristal – são qualidades de sentimentos, características da Primeira Categoria,

As qualidades de sentimentos assumem um caráter de experiência imediata para a consciência que apenas deixa-se embeber pelo *phaneron* que a atinge, sem a necessidade de mediar conceitualmente a qualidade da cor rubi daquele vinho com alguma experiência passada acerca de outras cores de vinho, nem mesmo de generalizar a existência futura dessa mesma cor em todos os vinhos tintos. Mais, a mera descrição das qualidades de sentimentos já não faria jus ao seu caráter de primeiro, porque descrevê-las implicaria em dissertar sobre algo que pertence ao passado e envolve dualidade⁴¹, e é característica da Primeiridade o momento presente no instante do tempo da consciência

⁴¹ A mera descrição de uma qualidade de sentimento percebida pela consciência a partir do movimento de contemplação quebra com a unidade e totalidade que lhe definem. Afinal, pelo seu caráter de *estado*, e não de *facto*, ao descrevê-las estar-se-ia dissertando sobre outras qualidades que não aquelas, de modo a envolver alteridade, dualidade, atributos incompatíveis a uma categoria primeira e monádica.

perceptiva, que, pela contemplação⁴², a partir da despreziosa observação dos fenômenos, apenas abre-se ao sentir e deixa-se tomar pelas *qualia*. Pela sua incondicionalidade em relação ao tempo, toda qualidade de sentimento não pode ser uma ocorrência factual, dependente de uma consciência que compara e analisa, mas um *estado* da consciência “presente durante um lapso de tempo”⁴³ e em plena totalidade no instante de sua ocorrência.

Ainda sobre as qualidades de sentimento, o filósofo as define por talidade (*suchness*), expondo a característica única da dimensão do fenômeno que só pode ser tal como é, ou seja, sem qualquer relação com a factualidade do passado e a intencionalidade do futuro. Assim, tal estado de consciência não requer nada fora de si mesmo para a sua apreciação e, por isso, assume a efetividade do que é primeiro, livre, incondicionado e espontâneo. Deste modo, a Primeira Categoria fenomenológica, sendo uma categoria monádica e vinculada a um estado de contemplação da consciência perceptiva, em que razão e alteridade se encontram em suspensão, não traz consigo a distinção entre qualidades no interior e no exterior da consciência, por, pode-se dizer, diluir-se a relação sujeito-objeto.

Inferir que na Primeiridade a contemplação é um modo de estar aberto às qualidades a partir de um olhar desinteressado voltado aos fenômenos, pressupõe uma continuidade entre mundos exterior e interior. A indiferença entre a diversidade de qualidades no exterior da consciência e os sentimentos no interior da consciência se dá porque o sentimento é uma qualidade própria da mente, validando a afirmação de que na Primeira Categoria nada é interposto entre a mente e o mundo. Isso é fundamental para a compreensão da Segunda Categoria peirciana, que se apresenta à consciência pelo seu caráter de conflito (*struggle*) e resistência, característicos da mente que está no mundo. Ora, desde as nossas mais remotas memórias do que é a

⁴² A contemplação é um estado de consciência que ostenta a descontinuidade do fluxo do tempo no momento presente, não pretendendo intencionar o futuro a partir do presente, nem mesmo recorrer ao passado para interpretar o futuro. Sendo, portanto, o único condutor de acesso às qualidades de sentimento na sua presentidade primeira.

⁴³ CP 1.306 apud IBRI, 2015, p. 31.

experimentação do viver somos confrontados com uma realidade de mundo que não se submete ao nosso querer:

Estamos continuamente colidindo com o fato duro. Esperávamos uma coisa ou passivamente a tomávamos por admissível e tínhamos sua imagem em nossa mente, mas a experiência força esta ideia ao chão e nos compele a pensar muito diferentemente.⁴⁴

A partir da conscientização de que as coisas do mundo não são determinadas pelas nossas formulações de juízos ou pelas aspirações de nossa vontade, compreendemos que há nessa experiência de viver uma consciência de dualidade entre o que representamos sobre algo e o que este algo realmente é. Assim, “colidir com o fato duro” é descobrir nos fenômenos a alteridade. Sob a Segundidade, o olhar da pesquisa fenomenológica deve ser interessado e mobilizador da vontade, porque os fenômenos despertam a consciência para a experiência de dualidade, polaridade, e, portanto, de ação e reação. Ao contrário das qualidades que, caracteristicamente primeiras, apresentam-se desprovidas de qualquer referência a algo exterior a elas mesmas, um fenômeno de Segundidade é perceptível em um “teatro de reações”⁴⁵ capaz de evidenciar a alteridade característica de algo que é segundo e opositor a outro. Sob a Segunda Categoria estão os objetos dotados de alteridade, abrigando relações binárias que fazem dela uma categoria diádica. Ainda, a experiência de reação de colisão da mente com o fato bruto ocorre *hic et nunc*, ou seja, é uma experiência única. Significando que, cada experiência de reação de colisão da mente com o fato bruto é uma experiência de característica individual, ainda que esse tipo de experiência seja repetida inúmeras vezes, ela será, inúmeras vezes única enquanto experiência.

⁴⁴ CP 1.324 apud IBRI, 2015 p. 26.

⁴⁵ Esta é uma expressão metafórica elaborada por Ibri, e, utilizada em seus mais diversos escritos. A cunho de interesse, ver mais em, por exemplo, IBRI, 2015, p. 131; também em p. 138 e p. 158.

No que se refere à Segunda Categoria, Peirce expõe que o mundo exterior à consciência se exhibe como um *não-eu*, enquanto, de modo parelho, na interioridade da consciência encontra-se um confronto com experiências pretéritas e nossa incapacidade de alterá-las, posto que as experiências vividas são a pluralidade de um conjunto de fragmentos individuais que não podem ser refeitos, muito menos eliminados. Por conseguinte, o passado se apresenta para a consciência como um *alter* sobre o qual não detemos poder algum. Neste sentido, “a ideia de *outro*, de *não*, torna-se o próprio pivô do pensamento”⁴⁶, porque sob a Segundidade os fenômenos apresentam um caráter de conflito, efemeridade e oposição.

As duas categorias expostas até o momento comungam do fato de serem experiências imediatas e irrepetíveis. Elas são, ambas, desprovidas de mediação e de redundância ao longo do tempo, por isso, os fenômenos sob a Primeiridade e a Segundidade são desprovidos da racionalidade que intenciona para o futuro. Porém, experimentamos cotidianamente que o fluxo das qualidades de sentimento e dos demais objetos que imediatamente atingem a percepção humana podem seduzir nosso aparato cognitivo ao uso de mediações lógicas das mais variadas ordens. É nesse contexto que encontramos a Terceira Categoria peirciana, aquela capaz de estabelecer relações entre os fenômenos que estão sob a Primeiridade e a Segundidade, que, como tais, foram apreendidos pela consciência de modo imediato, encontrando, sob a égide da Terceiridade, a mediação necessária para o aprendizado da experiência fenomenológica. Todo elemento que envolve conceito, pensamento e, conseqüentemente, conhecimento está submetido à Terceiridade, localizando-se, portanto, na ordem da representação e, por isso, o elemento cognitivo é base fundamental para qualquer relação triádica. Pelas palavras de Peirce,

⁴⁶ CP 1.324 apud IBRI, 2015, p. 29.

A Terceira Categoria é a ideia daquilo que é tal qual é por ser um Terceiro ou um Meio entre um Segundo e seu Primeiro. Isto é o mesmo que dizer que ele é Representação como um elemento do fenômeno.⁴⁷ [Ainda:] Terceiridade nada é senão o caráter de um objeto que incorpora a Qualidade de Estar Entre (Betweeness) ou Mediação nas suas formas mais simples e rudimentares; e eu a uso como o nome daquele elemento do fenômeno que é predominante onde quer que Mediação seja predominante, e que encontra sua plenitude na Representação,⁴⁸ [e] Terceiridade, como eu uso o termo, é apenas um sinônimo para Representação.⁴⁹

Ora, a constituição de uma continuidade entre as experiências de Primeiridade e Segundidade a partir de um elemento que atua enquanto mediação entre elas, por uni-las em um conceito geral que “surge como um terceiro elemento que não se confunde com aqueles postos em relação”⁵⁰, é o que define a Terceira Categoria.⁵¹ Ao contrário das duas categorias anteriores, que, pela característica de imediação, manifestam-se a partir de uma ruptura no tempo, a Terceiridade enquanto “apreensão de um terceiro elemento mediador”⁵² necessita de uma consciência absorta no fluxo do tempo.

Anteriormente, foi esclarecido que ao pesquisador da Fenomenologia são necessárias três capacidades heurísticas em relação ao olhar direcionado para os fenômenos: *ver*, *atentar para* e *generalizar*⁵³. Agora, o olhar requerido é aquele que procura apreender relações e *generalizar*, em vez de *atentar para* os conflitos e resistências da individualidade característicos da colisão com o fato bruto (Segundidade), ou da pura habilidade contemplativa de apenas *ver* o fenômeno (Primeiridade). Isto porque apreender relações, é uma ação natural

⁴⁷ CP 5.66 apud IBRI, 2015, 36.

⁴⁸ CP 5.104 apud IBRI, 2015, 36.

⁴⁹ CP 5.105 apud IBRI, 2015, p. 36.

⁵⁰ IBRI, 2015, p. 34.

⁵¹ Ver mais em CP 5.104, também em IBRI, 2015, p. 36.

⁵² IBRI, 2015, p.36.

⁵³ IBRI, 2015, p. 25.

do pensamento que nos mune do fundamento necessário para retirar das experiências particulares regras de conduta que viabilizam a generalização. É a partir da Terceira Categoria que a mente é capaz de atuar à luz de fenômenos cognitivos cognitivamente, construindo conceitos a partir da aprendizagem dos hábitos dos objetos, como acontece, por exemplo, com a linguagem e as leis da física⁵⁴. Ora, generalizar é, pois, a operação lógica que se manifesta na consciência que compreende a continuidade entre as diferentes experiências no tempo, identificando o que de geral há nos fenômenos particulares, de modo a prever sua conduta futura.⁵⁵

Após essa introdução acerca das três categorias fenomenológicas de Peirce, podemos concluir que,

Parece, então, que as verdadeiras categorias da consciência são: Primeira, sentimento, a consciência que pode ser incluída com um instante de tempo, consciência passiva de qualidade, sem reconhecimento ou análise; Segunda, consciência de interrupção no campo da consciência, sentido de resistência, de um fato externo, de alguma outra coisa; Terceira, consciência sintética, ligação com o tempo, sentido de aprendizagem, pensamento”⁵⁶

A exposição deste aspectos centrais, a saber, as Categorias de sua Fenomenologia, ainda que brevemente, é de suma importância para a contextualização dos conceitos que serão analisados a seguir. Haja vista que careceríamos de método científico, em sentido pragmático, para a análise da realidade metafísica sem antes compreender como se articula o universo

⁵⁴ Assim como acontece com a Primeira Categoria e a Segunda Categoria, a Terceira Categoria também manifesta um espelhamento entre os pontos de vista interno e externo à consciência. No caso da prática da linguagem, por exemplo, que é um hábito, fruto da generalização, de uma mente, a referência é interna para a consciência, enquanto as leis da natureza, tal como a gravidade, que também são generalizações, cristalizações, de hábitos de conduta de mentes inveteradas, estão no âmbito da exterioridade.

⁵⁵ Pela característica do modo de ser dos fenômenos cognitivos sob a Terceiridade, tais como: síntese, mediação e representação.

⁵⁶ CP 1.377 apud IBRI, 2015, p. 35.

daquilo que aparece. Afinal, a Metafísica de Peirce pretende examinar, pressupondo a mediação de princípios lógicos, os elementos ontológicos da realidade que não são, explicitamente, manifestos na descrição das aparências fenomênicas.

1.3 As Três Categorias Ontológicas

Peirce remete à Metafísica a incumbência de “estudar os aspectos mais gerais da *realidade* e dos objetos reais.”⁵⁷ Sobre o que Peirce entende por realidade, já expusemos neste trabalho⁵⁸, elucidando que a alteridade é o elemento definidor da Segundidade – fundamental para a concepção de realidade peirciana influenciada pelo *realismo* de Duns Scotus –, afinal, é a partir da experiência de reação à consciência, característica da Segunda Categoria fenomenológica, que podemos discernir os objetos existentes daqueles que são frutos das mais diversas possibilidades de nossa imaginação, que, como tais, não colidem com os fatos duros no palco das reações da existência. Para além das categorias fenomenológica, portanto, precisamos refletir sobre os seus correlatos metafísicos. Em outras palavras, a ideia de existência se torna necessária sob o ponto de vista metafísico por causa do traço de alteridade circunscrito no que Peirce concebe por realidade. Isso posto, o que caracteriza sua definição de existência?

Para Peirce, aquilo que existe, existe porque é capaz de reagir contra outros objetos ou consciências; agindo sobre outros existentes, expõe sua autoidentidade e individualidade. Por isso, homens históricos – como o exemplo do poeta Virgílio⁵⁹ – existem na medida em que agem e reagem na história da humanidade. Pelas palavras de Peirce,

⁵⁷ CP 5.565 apud IBRI, 2015 p. 49.

⁵⁸ Rever capítulo 1.1

⁵⁹ Rever capítulo 1.1.

Existência é aquele modo de ser que reside em oposição a outro. Dizer que uma mesa existe é dizer que ela é dura, pesada, opaca, ressonante, ou seja, produz efeitos imediatos sobre os sentidos e, também, que produz efeitos puramente físicos, atrai a terra (isto é, é pesada), dinamicamente reage contra outras coisas (isto é, tem inércia), resiste à pressão (isto é, é elástica), tem uma definida capacidade para o calor etc. Dizer que existe uma mesa fantasma a partir de sua incapacidade de afetar quaisquer sentidos ou de produzir quaisquer efeitos físicos que sejam, é falar de uma mesa imaginária. Uma coisa sem oposição, *ipso facto* não existe.⁶⁰

Ora, o modo de ser da existência é binário pela oposição de ser isto e não aquilo, e, por isso, sujeito à passagem da *potência* ao *ato* pela capacidade de reação a outros existentes, que, nessa relação de colisão, deixa entrever sua autoidentidade limitante. É a partir da reincidência da experiência de reação, ao longo do tempo, que o sujeito do pensamento pode sintetizar o que é comum a todos os individuais daquela classe de objetos, reunindo-os em um mesmo modo de ser metafísico:

A Metafísica consiste nos resultados da aceitação absoluta dos princípios lógicos, não meramente como relativamente válidos, mas como verdades do ser. Assim, assume-se que o universo tem uma explicação cuja função, ao modo de toda explicação lógica, é unificar a variedade observada. Segue-se que a raiz de todo ser é o Uno; e na medida em que sujeitos diferentes têm um caráter comum, eles participam de um ser idêntico.⁶¹ Esta, ou algo assim, é a cláusula monádica da lei. Em segundo lugar, tirando uma indução geral de todos os fatos observados, descobrimos que toda realização da existência está em

⁶⁰ CP 1.457 apud IBRI, 2015, p. 53.

⁶¹ CP 1.487 apud IBRI, 2015, p. 46.

oposição, como atrações, repulsões, visibilidades e centros de potencialidade em geral.⁶²

A existência, enquanto Segunda Categoria ontológica, diz respeito à individualidade daquilo que existe independentemente do que o sujeito do pensamento possa dele conceber, e, é por esse aspecto de alteridade, que a consciência compreende a concepção de realidade, tornando-se apta a distinguir as coisas reais das não reais. Entretanto, subsumida à Segundidade, a concepção de existência é definida pela individualidade do que existe, sendo capaz de abarcar apenas o que é de caráter *particular*; em outras palavras, conhecemos a existência da exterioridade do mundo de maneira *singular*, ou seja, a cada experiência objetual. Defender que a realidade está confinada apenas à existência é afirmar que o universo é constituído apenas por uma pluralidade de *particulares* que estão em constante relação de reação entre si, constituindo uma dualidade interagente de forças. Nessa concepção da realidade, o universo encontra-se destituído de leis, hábitos, generalizações que ultrapassam o âmbito da linguagem, estando, portanto, desprovido de Terceiridade real.

Para Peirce, essa visão de mundo tem suas raízes num embate epistemológico, com implicações ontológicas, que germina na história da filosofia a partir da famosa *Querela dos Universais*, cerne da disputa entre o *nominalismo* e o *realismo*⁶³. Assumindo uma postura *realista* extremada, Peirce

⁶² CP 1.487; minha tradução a partir do original: “This, or something like this, is the monadic clause of the law. Second, drawing a general induction from all observed facts, we find all realization of existence lies in opposition, such as attractions, repulsions, visibilities, and centres of potentiality generally”.

⁶³ A disputa entre as duas correntes filosóficas, *nominalismo* e *realismo*, surge por causa do *problema dos universais*, isto é: como é possível a explicação de que coisas *particulares* podem possuir uma mesma propriedade apta a colocá-las numa mesma relação que justifique a possibilidade de serem predicadas de uma classe *geral* e, com isso, de participar da natureza do *universal*? Ainda, qual a condição ontológica dos termos, conceitos ou nomes gerais que são instrumentos para a classificação das coisas no mundo?

Antes de adentrarmos nas diferentes posições que buscam responder essas perguntas, é necessário explicitar a significação dos conceitos de *universal* e *particular*. Segundo Aristóteles, ser *singular* é não estar apto a ser predicado de muitos e, com isso, o objeto que é *individual* é descrito como indivisível e,

não restringe a ideia de realidade aos *particulares*, próprios à Segundidade ontológica; antes, busca demonstrar como as representações, as leis, os hábitos, as generalidades possuem estatuto de realidade, com manifestações efetivas na exterioridade, são dotados, portanto, de consequências práticas, aptas a afetarem a conduta dos objetos, posto que estes possuem idealidade, dada sua natureza mental – resguardada a especificidade da abrangência da acepção peirciana de mente, a também englobar, vale dizer, o que popularmente intitulamos como orgânico e inorgânico) –, ou seja, aqueles, inferidos em sua realidade a partir de sua regularidade de afetação de conduta, incidem sobre tudo aquilo que possui a capacidade de adquirir hábitos, independentemente da condição atual do diálogo destas mentes com novas experiências (portanto, sejam hábitos inveterados ou não).

A realidade é, em partes, definida pela colisão dos fatos *particulares* da exterioridade com a consciência experienciadora, que não tem o poder de alterá-los conforme seus próprios quereres, sendo justamente isso que nos possibilita distinguir os objetos reais daqueles que são frutos da imaginação e não demonstram nenhum tipo de resistência para a consciência. No entanto, o

como tal, não possui a propriedade de ser dividido e ainda assim manter-se igual; ‘Sócrates’, por exemplo, é *singular* enquanto sujeito.

Agora, o *universal* é aquilo que está apto a ser predicado de muitos; ‘Homem’, por exemplo, é *universal* porque é o predicado de ‘Sócrates’ e ‘Platão’. Assim, ‘Sócrates’ é *singular* porque participa de ‘Homem’ que é *universal* e *geral*, que, como tal, não pode ser *particular*.

Observamos que, para Aristóteles, o problema dos *universais* tem relação direta com os termos de predicção, mas dentro da História da Filosofia os termos *geral*, *universal*, *particular* e *singular* são considerados pela linguagem escolástica como substantivos em vez de adjetivos. Peirce constrói o seu *realismo* a partir das considerações metafísicas de Scotus, afirmando, inclusive, ser “um realista escolástico de um tipo extremado” (CP 5.470). Isto posto, precisamos adentrar nos significados das teorias *nominalistas* e *realistas* em busca de uma compreensão mais profunda da ontologia peirciana. A corrente *nominalista* argumenta que apenas os *particulares* são reais porque os termos *gerais* não são nada além de nomes e representações; da afirmação de que os *gerais* são meras representações, o *nominalismo* defende que “ser representado e realmente ser são duas coisas muito diferentes” (CP 5.96) e que, por isso, as leis da natureza são destituídas de realidade ontológica de exterioridade pelo mero caráter de representação mental dos *particulares* reais observados na natureza. Os *realistas*, por outro lado, empregam o termo *universal* enquanto substantivo e sustentam a realidade dos *gerais*; não negando a obviedade lógica de que uma lei é de carácter representativo e, como tal, dependente da consciência apta para construir relações e representações, defendem que não é porque ela é uma representação que ela não é real. Neste sentido, as leis da natureza são representações reais e *universais* da observação dos *particulares* também reais; ora, a lei da gravidade é a representação da observação dos objetos *particulares* que possuem o hábito de conduta de colidir ao chão se não estiverem sustentados por outras coisas; ambos, lei e objetos *particulares*, são reais.

próprio ato regular de resistência dos *particulares* (*não-eu*) contra a consciência experienciadora (*eu*) indica uma generalidade, relação entre as ocorrências, no caso, opositoras, que aponta para uma nova camada – para além da existência dos *particulares* – da concepção de realidade peirciana, a saber, o âmbito das leis:

O reconhecimento da insistência de uma experiência requer um intelecto comparador que mezeie a imediatidade de cada uma das ocorrências desta experiência, ou seja, intelecto que a torne não mais uma experiência imediata, mas uma representação generalizada que reconhece a relação entre suas ocorrências. Assim, como experiência, ela perde seu caráter *individual*, quando generalizada numa relação que é a tessitura própria de uma representação geral.⁶⁴

Ainda que uma reação seja um acontecimento *hic et nunc*, particular e irrepetível, conforme ela é repetida em outras reações *particulares*, a mente generalizadora identifica ser a consecutividade dos fenômenos uma tessitura habitual procedente de uma mente com conduta temporal, esse tipo de experiência específica esmaece-se em sua brutalidade ao ser mediada pela consciência que reconhece cognitivamente uma regularidade:

A insistência da reação, exigindo uma consciência no tempo que a reconheça *regular* e, por assim fazê-lo reconhece comparativamente as reações individuais numa relação de semelhança, parece ser o fundamento de todo pensamento mediativo, na sua positividade lógica.⁶⁵

Ora, não é outro o verdadeiro significado ontológico do fazer científico, porque suas teorias são formadas a partir da observação dos fatos *particulares*

⁶⁴ IBRI, 2015, p. 55.

⁶⁵ IBRI, 2015, p. 57.

que insistem continuamente contra a consciência, que se torna apta a mediá-los cognitivamente, representando de maneira lógica os hábitos de conduta reais do universo. Pensemos na lei da gravidade: observamos que os objetos reais e *individuais* têm a reação particular de serem puxados para a direção do centro da Terra se não estiverem sendo empurrados no sentido contrário por alguma força motora ou algo semelhante; cada experiência de reação de cada objeto rumo ao chão ocorre *hic et nunc*, mas a regularidade dessas reações similares, ao serem mediadas pela consciência, nos fazem chegar à conclusão cognitiva de que há nos objetos particulares um *hábito* de colisão com o chão; esse hábito representa uma generalidade que possui estatuto de *lei* da natureza.

Os *nominalistas* defenderão que as leis da natureza não passam de representações mentais, um nome, um conceito que representa a atitude de objetos *particulares*, carecendo, como tal, de estatuto ontológico. Mas os *realistas*, dentre eles Peirce, buscam demonstrar a realidade das leis para além da mera representação conceitual, como uma regularidade dotada de consequências práticas, real à medida que pode ser inferida por uma consciência que, apesar de mediá-la na forma de conceito, não possui a capacidade de alterá-la em seu modo de ser. Em outras palavras, os objetos não possuem a propriedade de levitar caso a consciência que o percebe assim o queira, consistindo a Terceiridade numa relação inferida, e não construída, da conduta do mundo. Ora,

A generalidade real é Terceiridade na sua condição de categoria da realidade, ou seja, é aquilo que explica a experiência de mediação constatada no inventário de aparências da Fenomenologia. A Lógica guia a Metafísica na sua admissão de que entidades *gerais* são reais, uma vez que a regularidade real é condição de possibilidade para a mediação. O *individual*, como tal, na sua Segundidade, não é redutível ao pensamento; nem o é uma pluralidade de *individuais* sem relações *gerais* que o

subsumam no tempo. A realidade da Terceiridade, ou seja, a hipótese metafísica de que os *gerais* são reais, é forçada pela experiência como cognição.⁶⁶

A Segunda Categoria Metafísica é a *existência* à luz da determinação na forma do *particular*. Todavia, a realidade da existência, que é *ato* puro, encontra-se suscetível à previsibilidade de conduta, dada a vigência da Terceiridade que lhe preenche de cognoscibilidade:

Um mundo que não permite que o intelecto generalize é um mundo caótico, constituído por individuais por si e para si. A ausência de relações gerais e reais que têm permanência no tempo configura um mundo de existentes *particulares* de conduta imprevisível.⁶⁷

Pensar a existência das coisas destituída da realidade das leis da natureza é negar a realidade metafísica que torna o existente cognoscível. A realidade do *geral* é condição de possibilidade da cognição, portanto, da predição científica. Por exemplo, prever que os objetos estão sujeitos à lei da gravidade propicia o esmaecimento da brutalidade própria do que é segundo, resguardando-nos dos malogros da aleatoriedade que permeia a alteridade.

Assim sendo, o modo de ser da Segunda Categoria em sua face ontológica é a determinação da *existência particular*, enquanto o modo de ser da Terceira Categoria em sua face ontológica é a *realidade da lei*. Entretanto, enquanto poder preditivo a partir da cognição dos hábitos procedentes da existência *particular*, poderíamos inferir que a realidade das coisas futuras está determinada e que, dessa maneira, o mundo e as leis que o configuram funcionam tal como um relógio. Se essa fosse a realidade do universo, a

⁶⁶ IBRI, 2015, p. 61.

⁶⁷ IBRI, 2015, p. 61.

concepção do mundo denominada mecanicista⁶⁸ nos levaria a prever com exatidão todos os acontecimentos futuros subsumidos a estritas regras de conduta. Em outras palavras, poderíamos prever com exatidão o resultado final de toda e qualquer ocorrência mundana, tal como se prevê a conduta de uma máquina programada. Nesse mundo não haveria espaço para pensarmos a Primeira Categoria, na sua forma metafísica, enquanto real, afinal, na definição de lei não há espaço lógico para a ausência de simetria constatada fenomenologicamente no mundo. Ora,

Vocês podem ver por si mesmos que a *lei* prescreve resultados semelhantes em circunstâncias semelhantes. É isso que a *lei* implica. Então, toda essa exuberante diversidade da natureza não pode ser fruto da *lei*. Agora o que é espontaneidade? É o caráter de não resultar por lei de algo antecedente.⁶⁹

Tem de haver algo que seja responsável pela produção da variedade que podemos observar na natureza; algum princípio que explique o modo de ser da aleatoriedade do mundo. Sabemos que a generalidade real das macieiras, por exemplo, surge da lei de cada macieira ter o hábito de produzir maçãs, e é justamente por isso que podemos definir essa espécie de árvore pelo conceito de macieira. Também sabemos que, de modo oposto às afirmações *nominalistas* que entendem a classe das macieiras apenas como um *nome*, o *realismo* extremo de Peirce defende a *realidade* da generalidade para além da mera representação do sujeito do pensamento. Ainda, cada árvore que produz cada maçã existe, *hic et nunc*, enquanto particular. Mas, para cada ato de cada particular existente deve haver um modo de ser que lhe confira liberdade; afinal,

⁶⁸ A posição filosófica que epistemologicamente pensa o mundo de maneira mecanicista, ontologicamente concebe a realidade do mundo de forma mecânica e cosmologicamente reduz a evolução do mundo às *causas finais* será mais detalhadamente analisada na segunda parte deste trabalho (ver capítulo 2.2).

⁶⁹ CP 1.161; minha tradução a partir do original: “You can see for yourselves that law prescribes like results under like circumstances. That is what the *law* implies. So then, all this exuberant diversity of nature cannot be the result of law. Now what is spontaneity? It is the character of not resulting by law from something antecedent”.

ainda que generalizadas, nenhuma maçã ou macieira é, na totalidade de suas determinações, igual a outra. Pelas palavras de Ibri,

Como um princípio objetivo, ele assume a diversidade e variedade da natureza, fazendo com que a Segundidade do fato não seja estritamente regida pela Terceiridade da *lei*; a *existência* possui, assim, um elemento de espontaneidade, conferido pela Primeiridade do *acaso*.⁷⁰

Por isso, o *acaso*, enquanto modo de ser da Primeiridade ontológica, não pode ser interpretado, estritamente falando, como uma causa responsável pelas irregularidades da natureza, porque não lhe é próprio o atributo de regularidade (que define uma lei), mas, à medida que a variedade observada na natureza se apresenta de maneira espontânea, enquanto Primeiridade real o *acaso* é um princípio que atua a modo de uma distribuição fortuita:

Acaso, então, como um fenômeno objetivo, é a propriedade de uma distribuição. Suponha-se uma grande coleção consistindo, digamos, de coisas coloridas e coisas brancas. *Acaso* é a maneira particular de distribuição de cores entre todas as coisas.⁷¹

O *acaso* é o princípio responsável pela variedade e diversidade constatadas, por exemplo, nas particularidades e qualidades de cada fruto maçã e árvore produtora, individualmente. Enquanto Primeiridade, o *acaso* é destituído de qualquer caráter mediativo, mas compõe a relação de correspondência entre o que é imediatamente presente e percebido nos fatos particulares pela consciência mediadora. Ainda, ele é o modo de ser de um elemento que não é regido pela lei, mas participa de uma realidade que

⁷⁰ IBRI, 2015, p. 68.

⁷¹ CP 6.74 apud IBRI, 2015, p. 68.

envolve, também, a *existência* como elemento de Segundidade e a generalidade real da *lei* como Terceiridade.

Se interpretássemos a realidade do universo como destituída da Terceiridade real, estaríamos lidando com um mundo que assumiria apenas a determinação da *existência* e que seria regido, exclusivamente, pelo princípio do *acaso*, não abrindo espaço para a constituição de uma ordem a nível metafísico. Sem generalidade, representação, mediação, *lei*, o próprio conhecimento seria algo impossível para o sujeito do pensamento, porque onde há o puro caos não existe espaço para o fazer científico. Se, por outro lado, destituíssemos a realidade da liberdade de ação de uma imprevisível distribuição fortuita das determinações dos particulares, excluindo inteiramente o elemento de Primeiridade metafísica da realidade, delimitaríamos todo o existir a uma previsibilidade mecanicista, tornando matematicamente calculável todo o processo evolucionário do universo. Por isso, conceber a realidade a partir da tríade *Acaso, Existência e Lei* é buscar respostas pertinentes a importantes questões levantadas ao longo da História da Filosofia. É analisar os modos de ser da experiência, abrindo caminhos para esmiuçar o estatuto do real cognitivamente acessível, suscetível ao fazer científico, recolocando a Metafísica no seu lugar de devido destaque nos debates acadêmicos, possibilitando, inclusive, um olhar retrodutivo, à luz de tal aparato categorial, para a compreensão de uma cosmologia genética.

CAPÍTULO 2

Fundamentos do *amor-ágape* no ensaio *Evolutionary Love*

“Ora, por nunca poder, da saúde
do objeto seu, o amor torcer o rosto,
o ódio a si próprio qualquer um elude,
e, se existir não pode ser suposto,
cindido do Primeiro um outro ser;
não pode ódio por este ser-lhe oposto.”⁷²

Dante Alighieri (Purg. XVII, 106-111)

2.1 As Quatro *Causas* de Aristóteles à luz da Filosofia de Peirce

Com um admirável e rigoroso sistema filosófico, os escritos e ideias de Aristóteles perpetuam-se, dentro da História da Filosofia, como conceitos basilares para as mais diversas discussões. Ora, se analisarmos com um olhar atencioso as obras dos filósofos posteriores a Aristóteles, raramente não encontraremos a atuação, ainda que singela, dos conceitos desenvolvidos pelo estagirita⁷³. Com Peirce não foi diferente, e, mesmo que as ideias de Platão sejam bastante recorrentes em sua filosofia, o legado aristotélico também se faz presente enquanto fundamento de importantes discussões levantadas pelo filósofo norte-americano. Em coerência com o objeto de estudo dessa pesquisa, analisaremos como Peirce recupera a noção desenvolvida por Aristóteles acerca das quatro *causas primeiras e universais*, adaptando-as para os seus objetivos de pesquisa filosófica. Mas, antes, embora brevemente, é de suma importância a exposição conceitual das *causas* tais como desenvolvidas por Aristóteles.

⁷² ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia, Purgatório*. 2017.

⁷³ Aristóteles nasceu em Estágira, na Macedônia, em 384 a.C., e, por consequência do local de seu nascimento, é comumente referenciado, também, como *estagirita*.

Movido por um profundo *amor* pela sabedoria,⁷⁴ Aristóteles escreveu muitos livros. Destes, alguns estão reunidos no *Órganon*⁷⁵ e outros dizem respeito às ciências da Física⁷⁶, da Ética, da Estética e da Metafísica. Na diversidade de todos esses escritos, o desenvolvimento dos conceitos das quatro *causas* está contido nos Livros da *Física* e da *Metafísica*,⁷⁷ mas não está restrito a tais obras, porque as noções de *causas primeiras* podem ser facilmente encontradas ao longo de toda a literatura do estagirita. Para Aristóteles, o próprio ato de conhecer envolve, necessariamente, o conhecimento de *causas*, porque “não julgamos conhecer cada coisa antes de aprendermos o porquê a respeito de cada uma”⁷⁸, isto é, o conhecimento das *causas* é o conhecimento que diz respeito ao porquê da necessidade de algo ser do modo tal como é, sendo, por isso, o conhecimento científico requerido⁷⁹. Ora, se a pergunta acerca das *causas* é a pergunta dos porquês de uma coisa ser do modo como ela é, Aristóteles conclui que existem tantos porquês que devem ser perguntados quanto existem *causas*, levando-o, com isso, a

⁷⁴ A cunha de interesse, a palavra *Filosofia* é composta dos termos gregos: *philos*, que “significa “amizade, amor fraterno”; e *sophia*, que significa “sabedoria”. Assim, o ato de *filosofar* é a manifestação do “amor fraterno pela sabedoria”.

⁷⁵ No *Órganon* podemos encontrar um conjunto de escritos de Aristóteles que estabelecem as bases da lógica formal. Para o filósofo, a lógica é o instrumento necessário para o fazer científico e não uma ciência que encontra o fim em si mesma. Ainda, enquanto estudo da argumentação válida, Aristóteles desenvolveu a noção de forma lógica para discernir entre os argumentos inválidos e válidos. Ver mais em ARISTÓTELES. *Órganon*. Ed. Edipro, 2010.

⁷⁶ Nos Livros da *Física*, o estagirita apresenta os princípios gerais que formam a sua concepção de natureza. Ver mais em ARISTÓTELES. *Física I e II*. Ed. Unicamp, 2009.

⁷⁷ Há uma polêmica discussão entre os comentadores aristotélicos acerca de qual dessas duas obras foi escrita primeiro. Pelo comum tratamento acerca das *causas*, não podemos saber com exatidão se o conceito que diz respeito às *causas* foi desenvolvido na *Física* e aplicado na *Metafísica* ou se, de modo contrário, foi apresentado na *Metafísica* e aprimorado na *Física*. O aprofundamento de tal discussão exegética não nos cabe nestas páginas porque a primazia dessa pesquisa diz respeito à análise dos fundamentos do *amor-ágape* enquanto possível *causa eficiente* de processos evolucionários, uma *força*, um *princípio aglutinador*. Por isso, também não adentraremos significativamente na minuciosa análise das outras três *causas*, apenas no que diz respeito, de maneira fundamental, à concepção de *causa eficiente*.

⁷⁸ *Física II*, 3, 194b 18-9.

⁷⁹ Aristóteles afirma, na primeira frase da *Física I*, que o conhecimento científico consiste na sabedoria acerca das *causas* (ver mais em *Física I*, 1, 184a 10-15). Ainda, essa observação concorda com a primeira frase da obra (184a 10-4) e com a definição de conhecimento científico (*epistasthai*) presente em *Segundos analíticos* 71b 9-12: “julgamos conhecer cientificamente uma coisa qualquer, sem mais [...], quando julgamos reconhecer, a respeito da *causa* pela qual a coisa é, que ela é *causa* disso, e que não é possível ser de outro modo”. “Conhecer a *causa*, assim, é conhecer o porquê que explica a *necessidade* de a coisa ser o caso do modo como ela é” (ANGIONI, 2009, p. 256).

examinar quais e quantas são essas *causas primeiras e universais*. Após uma rígida análise das produções teóricas de outros filósofos de sua época e, principalmente, de seus antecessores⁸⁰, Aristóteles concebeu como sendo quatro as *causas primeiras e universais*.

A primeira *causa* que exporemos é a “*causa material*”⁸¹, nomenclatura pela qual ela ficou conhecida na tradição filosófica⁸². Para Aristóteles, “denomina-se ‘*causa*’ o item imanente a partir de que algo vem a ser”⁸³, ou seja, a *causa material* é a responsável por designar *aquilo de que uma coisa é feita*. Neste sentido, uma cadeira que é feita de madeira, por exemplo, possui enquanto *causa material* a própria madeira pela qual ela é produzida, sendo, por isso, a *causa material* o porquê que responde o que constitui todos os seres corpóreos: a própria matéria.

A segunda *causa* observada pelo estagirita é a “*causa formal*”⁸⁴, como ficou conhecida pela tradição filosófica. Nas palavras do autor “denomina-se ‘*causa*’ a forma e o modelo etc.”⁸⁵, sendo essa a *causa* que designa *aquilo que o ser é*. Em outras palavras, a *causa formal* é responsável pela explicação do porquê de uma coisa ser exatamente o que ela é. Ora, uma cadeira, mantendo o exemplo anterior, é reconhecida como tal a partir de sua forma porque é a

⁸⁰ Os filósofos que, hoje, nós conhecemos como *Pré-Socráticos*, foram designados por Aristóteles como *filósofos/estudiosos da natureza*. Para o estagirita, esses filósofos estavam ocupados com pretensões a respeito das coisas e, ao contrário da *tradição eleática*, não se restringiram demasiadamente às dificuldades lógicas. Por isso, ao estudar quais e quantas são as *causas* e os princípios da filosofia, Aristóteles analisa as teorias já formuladas pelos *filósofos da natureza*, como, por exemplo, *Anaxágoras*, *Empédocles*, *Parmênides*, *Melisso*, *Demócrito* e *Heráclito*. Tal análise pode ser encontrada ao longo de todo o *Livro I* da *Física* (mas, a cunho de exemplificação de tratamentos em outros locais de sua bibliografia, ver mais em *Física I*, 1, 184b 15-26; também, *Física I*, 4, 188a 13-19; e *Física I*, 5, 188a 19-26).

⁸¹ A *Causa Material* (*hylikon aition*) é descrita por Aristóteles como: matéria (*hylê*), aquilo de que procede ou de que se constitui (*to ex hou*), o item imanente do qual procede ou de que se constitui (*to ex hou enyparchontos*), etc.

⁸² Ressaltamos o fato das nomenclaturas pelas quais as quatro *causas* ficaram conhecidas e perpetuaram-se dentro da história da filosofia não aparecerem dentro dos escritos de Aristóteles. O estagirita se refere às quatro *causas* através das mais variadas descrições, empregando terminologias correspondentes ao vocabulário que foi consagrado na tradição, mas não padroniza tais conceitos fazendo uso dos títulos exatos pelos quais os conhecemos.

⁸³ *Física II*, 3, 194b 23-6.

⁸⁴ A *Causa Formal* (*eidikos aition*) é descrita por Aristóteles como: *logos*, *eidos*, *morphê* etc.

⁸⁵ *Física II*, 3, 194b 26-9.

partir da forma que podemos enunciar a definição de algo e afirmar o que é cadeira e o que ela não é, diferenciando com segurança, por exemplo, uma cadeira de uma mesa.

A terceira *causa* a ser analisada foi tradicionalmente intitulada como “*causa eficiente ou motriz*”⁸⁶. Sobre ela, o estagirita esclarece que “denomina-se ‘*causa*’ aquilo de onde provém o começo primeiro da mudança ou do repouso”. Por isso, a *causa eficiente* é o que realiza a forma idealizada, é o princípio do movimento responsável pelas mudanças que podemos observar nas coisas, tendo em vista que toda mudança (seja de substância, de qualidade, de quantidade ou de lugar) é, em última instância, um movimento. Ora, sendo o movimento a passagem da *potência* ao *ato*⁸⁷, a *causa motriz* é a responsável pela explicação do porquê de uma tora de madeira ter a *potencialidade* de se transformar, em *ato*, em uma cadeira. Continuando com o exemplo anterior, nesta situação a ação do artesão é a *causa eficiente* responsável pela criação da cadeira.

A quarta e última *causa* estruturada dentro da filosofia aristotélica foi nomeada pela tradição filosófica como “*causa final*”⁸⁸. Para Aristóteles, “fala-se em ‘*causa*’ a título de fim, ou seja, aquilo em vista de quê”⁸⁹; neste sentido, a *causa final* é a responsável por explicar o porquê da existência, por exemplo, da cadeira em *ato*, isto é, a finalidade da cadeira é servir como um objeto em que possamos nos sentar. Entretanto, mais do que dizer respeito à mera finalidade da coisa, a *causa final* é a condição sem a qual uma coisa não seria o que é. Por isso, se o *telos* da cadeira fosse outro que não um objeto para se sentar, a cadeira seria uma outra coisa que não cadeira, tal como, por exemplo, uma mesa que, enquanto mesa, possui um *telos* diferente ao *telos* da cadeira.

⁸⁶ A *Causa Eficiente* (*poiêtikon aition*) é descrita por Aristóteles como: aquilo que produz (*to poioun*), aquilo que move (*to kinoun*), aquilo de onde procede o início do movimento ou mudança (*hothen hê archê tês kinêseôs*), de onde procede o movimento (*hothen hê kinêsis*) etc.

⁸⁷ Enquanto o conceito de *potência* significa um princípio de possibilidade de ser, o conceito de *ato* diz respeito a um princípio de efetividade de ser. Nessa configuração, o movimento é força necessária para que a *potencialidade* se determine em *ato*, sendo, enquanto princípio, [o movimento] *causa eficiente*.

⁸⁸ A *Causa Final* (*telikon aition*) é descrita por Aristóteles como: aquilo que é bom (*to agathon*), fim/acabamento (*telos*), aquilo em vista de que (*to hou heneka*), etc.

⁸⁹ *Física II*, 3, 194b 32-5.

Estas quatro noções de *causas primeiras e universais* determinadas por Aristóteles foram retomadas dentro da filosofia de Peirce e readaptadas para os próprios interesses e objetivos do filósofo, significando que, nos escritos de Peirce, podemos encontrar aspectos semelhantes e aspectos diferentes acerca da interpretação das *causas* feita pelo estagirita. Dentre os aspectos de discordância entre os dois filósofos no que diz respeito à interpretação das noções de *causalidade*, abordaremos, no momento, o que compreendemos como principal para a exposição conceitual e continuidade lógica argumentativa do objeto de estudo aqui desenvolvido, a saber, os fundamentos do *amor-ágape* na filosofia de Peirce e a possibilidade da compreensão deste *amor* enquanto princípio aglutinador, força bruta, agente de mudança, *causa eficiente* responsável pela passagem da *potência* ao *ato*. Isto posto, ao contrário de Aristóteles, para Peirce, há apenas dois domínios da *causalidade*: um domínio diz respeito à *causalidade eficiente*, sendo composto pela unificação da *causa motriz* e da *causa material*; o outro diz respeito à *causalidade final*, conciliando a *causa final* e a *causa formal* em uma única noção de *causalidade*.

Essa conciliação da *causa eficiente* e da *causa material* em um único ramo da *causalidade* justifica-se, na filosofia peirciana, porque a efetivação do que era idealidade é indissociável da materialidade que assumirá para se efetivar. Neste sentido, sabemos que a *potencialidade* que uma tora de madeira possui para tornar-se uma cadeira em *ato* se dá a partir da atuação do movimento característico da *causa eficiente*, que, no exemplo, é a ação do artesão. Mas, a cadeira tornada em *ato* a partir da *potencialidade* da tora de madeira é, necessariamente, inseparável daquilo que ela é feita. Ora, sabemos que, para a noção de *causa material*, “denomina-se ‘causa’ o item imanente a partir de que algo vem a ser”⁹⁰. Conclui-se, assim, que uma cadeira produzida a partir de uma tora de madeira será, obrigatoriamente, constituída pela matéria da madeira.

⁹⁰ Rever nota de rodapé 73.

A conciliação que Peirce faz da *causa final* e da *causa formal* em outro domínio da *causalidade* também é justificável dentro de sua filosofia. Ora, a finalidade de algo exige uma forma de um tipo geral. Neste sentido, sabemos que a finalidade da cadeira é ser um objeto no qual nós possamos nos sentar, enquanto a finalidade da mesa é ser um móvel de apoio para outros objetos; ambas, cadeira e mesa, necessitam de formas diferentes para a realização do *telos* de cada uma. Contudo, o *telos* de cada um desses dois objetos é indissociável da forma que designa aquilo que cada um dos objetos é. Ambos, *telos* e *forma*, tornam possíveis a definição e diferenciação de uma cadeira e uma mesa.

Ainda, essa posição de conciliar as noções de *causas* desenvolvidas por Aristóteles em apenas dois domínios da *causalidades* está de acordo com a própria arquitetônica conceitual de sua filosofia, porque, pela concepção da existência de dois tipos universais de ações no universo – uma ação de caráter diádico, que, como tal, é bruta, e outra de caráter triádico, regida por lei –, é possível conceber a *causa eficiente* como ação diádica e a *causa final* como ação triádica. Mas, para que tal afirmação seja melhor compreendida, é fundamental que antes saibamos o que Peirce entende por *causa eficiente* e *causa final*.

A noção de *causa final* concebida por Peirce, assim como por Aristóteles, é um tipo de condição sem a qual uma coisa não seria o que é, configurada a partir de um *telos* mobilizador de condições realizadoras:

[...] devemos entender por *causação final* aquele modo de produzir fatos de acordo com o qual uma descrição geral do resultado é feita, completamente independentemente de qualquer compulsão para que isso aconteça desta ou daquela maneira particular; embora os meios possam ser adaptados ao fim. O resultado geral pode ser obtido em um momento de uma maneira e em outro momento de outra maneira. A *causação final*

não determina de que maneira particular deve ser realizada, mas apenas que o resultado deve ter um certo caráter geral.⁹¹

Podemos observar que, ainda que a *causa final* seja um tipo de condição sem a qual uma coisa não seria o que é, essa condição realizadora não impõe nenhum tipo de determinação ao que dela resulta. Em vista disso, pensemos novamente no exemplo da cadeira: a sua *causa final* é ser um objeto no qual nós possamos nos sentar, sendo este um resultado geral que não diz respeito às particularidades de sua atualização, ou seja, a cadeira é um objeto ideal, geral, que tem um *telos* específico, mas este *telos* não determina as particularidades de como a cadeira irá se realizar em *ato*. Pouca importa se a cadeira será de madeira ou metal, se terá quatro pés ou apenas três, se será vermelha, verde ou estampada. Essas características dizem respeito ao modelo da cadeira particular, e o *telos* de uma cadeira é uma generalização que determina apenas um resultado de certo caráter geral correspondente à cadeira de maneira universal.

Em suma, essa noção de *causa* é a forma geral de um processo, é um princípio de ordem, condição e permanência que não se limita a um propósito determinado e/ou particular. Ela é uma generalidade e, como tal, não pode ser reduzida à significação de um propósito, porque a atribuição do caráter de propósito para a *causalidade final*, acontece, segundo Peirce, apenas porque o propósito é uma forma de *causalidade final* mais familiar à experiência humana. Entretanto, a atuação da *causa final* não é reduzida à esfera humana e, por isso, também pode ser observada nos fenômenos naturais, como acontece, por exemplo, no caso das macieiras. Ora, a *causalidade final* que atua neste processo natural está presente no fato de que a semente de uma macieira

⁹¹ CP 1.211; minha tradução a partir do original: “If we are to conserve the truth of that statement, we must understand by final causation that mode of bringing facts about according to which a general description of result is made to come about, quite irrespective of any compulsion for it to come about in this or that particular way; although the means may be adapted to the end. The general result may be brought about at one time in one way, and at another time in another way. Final causation does not determine in what particular way it is to be brought about, but only that the result shall have a certain general character.”

sempre produzirá macieiras, e nunca jabuticabeiras ou laranjeiras. Ainda, como o *telos* é um princípio de ordem de caráter geral que não determina os aspectos específicos do resultado, pouco importa para a instância da *causalidade final* se as maçãs serão, por exemplo, mais ou menos avermelhadas. No que diz respeito aos fenômenos naturais, reduzir a *causalidade final* a propósitos conscientes é, evidentemente, ainda mais absurdo. Afinal, ainda que pelos princípios do idealismo objetivo possamos reivindicar a existência de uma racionalidade na natureza, essa razão não é do tipo consciente, mas, como tal, se expressa pela operação das leis naturais.

Embora a *causa final* não determine as condições particulares de operação destas leis, ela seleciona um conjunto de condições necessárias para a sua realização, sendo, por isso, um princípio de ordem. São as *causas finais* que determinam quais os meios mais adequados para alcançar um fim geral. Sendo a existência de algo a sua efetividade em *ato*, e sendo um conjunto de condições necessárias para sua realização a *potência* desse algo, deve haver algum tipo de *causa* concernente ao movimento do elemento em questão, ou seja, que o possibilite migrar da *potência* ao *ato*. Esse movimento, como vimos anteriormente, diz respeito à *causalidade eficiente*. Por isso, é lícito afirmar que a *causalidade final* carece de uma *causalidade eficiente* para efetivar-se.

Para Peirce, a *causalidade eficiente* é um tipo de compulsão, como podemos observar pelas palavras do autor:

A *causação eficiente*, por outro lado, é uma compulsão determinada pela condição particular das coisas, e é uma compulsão que age para fazer com que essa situação comece a mudar de maneira perfeitamente determinada; e qual pode ser o caráter geral do resultado de modo algum diz respeito à *causação eficiente*.⁹²

⁹² CP 1.211; minha tradução a partir do original: “Efficient causation, on the other hand, is a compulsion determined by the particular condition of things, and is a compulsion acting to make that situation begin to change in a perfectly determinate way; and what the general character of the result may be in no way concerns the efficient causation.”

A *causa eficiente*, enquanto princípio do movimento responsável pelas mudanças observáveis, é uma força que atua conferindo determinação ao que, anteriormente, é de caráter geral. Ora, a *causa eficiente* é um tipo de compulsão, uma força que, pela sua atuação, possibilita a passagem da *potência* ao *ato*. Neste sentido, é a partir do movimento da *causa eficiente* que, por exemplo, uma semente específica pode alcançar o seu *telos*, tornando-se uma macieira. Posto que sem a ação da *causa eficiente* esta semente não conseguiria ser nada além de mera *potencialidade*, não podendo se concretizar em *ato* numa macieira, podemos concluir que a *causa final* destituída de *causalidade eficiente* é impotente. Pior ainda, para Peirce, é a *causalidade eficiente* sem *causalidade final*, porque, sozinha enquanto força bruta, ela não é apenas impotente, mas “é mero caos; e caos não é nem caos, sem *causa final*; é um puro nada.”⁹³ Neste sentido, de nada serve a atuação da *causa eficiente* sem a existência de um *telos* em vista. O movimento de determinação da *causa eficiente* no processo da transformação da *potência* em *ato* só é possível porque o *telos* da *potência* é o próprio *ato*. Ademais, um mundo constituído apenas por força bruta e *potencialidade*, sem *telos* de efetivação, é um mundo que jamais se efetiva, é um nada.

Em vista de uma melhor compreensão das duas noções de *causas* desenvolvidas por Peirce, bem como da relação entre elas, precisamos ter em mente o que já foi desenvolvido acerca das doutrinas de Categorias Fenomenológicas⁹⁴ e Metafísicas⁹⁵, porque, em se tratando de um sistema filosófico muito bem desenvolvido e perfeitamente interligado, não podemos avançar no estudo de determinados aspectos teóricos sem antes compreender fundamentos específicos.

Para Peirce, *causa eficiente* é uma compulsão, uma força bruta, uma ação efetiva, e, como tal, é factual, singular. Ela é uma determinação que

⁹³ CP 1.220; minha tradução a partir do original: “(...) it is mere chaos; and chaos is not even so much as chaos, without final causation; it is blank nothing.”

⁹⁴ Rever capítulo 1.2.

⁹⁵ Rever capítulo 1.3.

acontece *hic et nunc*, significando que, ainda que tal força atue constantemente em diversas situações, cada vez que ela agir será singular, será uma atuação nova, única e irrepetível, um fato descontínuo que ocorre “aqui e agora”. Ora, pelo seu caráter singular, isto é, por ser uma ação que ocorre *hic et nunc*, a *causalidade eficiente* é uma ação diádica, característica da Segundidade. Desse modo, ela é inteiramente desprovida de generalidade, de racionalidade ou de qualquer elemento que diga respeito ao âmbito da Terceiridade. Em contrapartida, a *causa final* é um tipo de ação regida por leis, e, tendo em vista que uma lei é algo de caráter geral, ela não pode ser uma força, mas sim uma generalidade. Por isso, enquanto princípio de ordem, a *causa final* está relacionada com a Terceiridade, assumindo um caráter triádico.

O desenvolvimento da raiz aristotélica das duas noções de *causalidade* elaboradas por Peirce, bem como a compreensão da significação e relação de cada uma delas dentro de sua filosofia, constituem a base da cosmologia metafísica evolucionária de Peirce. E, ainda que a Cosmologia peirciana, a englobar o seu discorrer teórico do processo de constituição e evolução do universo, seja um assunto que está para além do que nos cabe, segundo o recorte definido pelo objeto de estudo sob análise neste trabalho, tal cosmologia se desenvolve numa série de cinco ensaios, incluindo o artigo de Peirce intitulado *Evolutionary Love*⁹⁶, texto em que o filósofo discorre acerca de sua concepção do *amor-ágape*. Como veremos a seguir, as noções de *causalidade* estão fundamentalmente relacionadas com o conceito e atuação do *amor-ágape* dentro da filosofia peirciana.

2.2. Os Três Modelos de Evolução

Originalmente publicado em *The Monist*, vol. 3 (1893), p. 176-200, o ensaio de Peirce denominado *Evolutionary Love* é o último de uma série de

⁹⁶ CP 6. 287-317.

cinco ensaios⁹⁷ que compõem a cosmologia concebida pelo filósofo. Assim, em *Evolutionary Love*, Peirce, dotado de profunda erudição e embebido por uma fina ironia, discorre acerca de três possíveis modelos de evolução que desenvolvem os elementos de *acaso* e *necessidade*. Entretanto, apenas um modelo é adequado ao *telos* da evolução, enquanto os outros dois modelos são teoricamente insatisfatórios e insuficientes para a sustentação de um processo evolucionário, justamente por não serem adequados ao *telos* da evolução.

Sobre a significação do conceito de *telos*, expomos anteriormente.⁹⁸ Agora nos cabe elucidar o que Peirce compreende acerca do *telos* da evolução cosmológica e, principalmente, sobre a *causa eficiente* necessária para a realização de tal *telos*. Para que isto seja possível, precisamos analisar os três modelos evolucionários delineados por Peirce⁹⁹.

O primeiro modelo evolucionário desenvolvido por Peirce intitula-se *ticasma*, e a terminologia adotada pelo filósofo para nomear esse modelo evolucionário encontra a sua origem etimológica na palavra grega *tyché*, que significa *acaso*. Assim, a evolução *ticástica* atribui enquanto único agente positivo da mudança o *acaso*, onde as suas variações são de característica aleatória.

Em vista de uma melhor elucidação do modo pelo qual a evolução *ticástica* se articula, Peirce examina a *Origem das Espécies*, publicada por Darwin em 1859. Tal relação é possível por apresentar afinidade lógica em seu desenvolvimento. De forma genérica, a teoria de evolução biológica criada por Darwin afirma que os indivíduos que possuem características favoráveis às mudanças que acontecem no meio ambiente detêm maior probabilidade de se perpetuar como espécie a partir da reprodução, sobrepondo-se aos indivíduos

⁹⁷ Os outros ensaios de Peirce que dizem respeito à sua visão cosmológica são: “*The Architecture of Theories*”, ver mais em CP 6.7-34; “*The Doctrine of Necessity Examined*”, ver mais em CP 6.35-65; “*The Law of Mind*”, ver mais em CP 6.102-163; e “*Man’s Glassy Essence*”, ver mais em CP 6.238-271.

⁹⁸ Rever capítulo 2.1.

⁹⁹ A partir da investigação de três teorias biológicas em voga em sua época, Peirce extrai os principais elementos de cada uma delas, para assim poder construir modelos de evolução com um caráter mais geral sob uma ótica filosófica. Serão apresentadas nesta dissertação estas teorias biológicas, baseando-se na afinidade lógica que apresentam em relação aos modelos evolucionários peircianos.

que carregam características menos favoráveis em relação às mudanças do meio ambiente. Ora,

A seleção natural, como concebida por Darwin, é um modo de evolução em que o único agente positivo de mudança em toda a passagem, do símio ao homem, é a *variação fortuita*. Para assegurar o avanço em determinada direção, o *acaso* tem de ser secundado por algum fator que dificulte a propagação de algumas variedades ou estimule a de outras. Na seleção natural, no sentido estrito da expressão, o que se dá é a eliminação do mais fraco.¹⁰⁰

Essa eliminação do mais fraco se articula pela hereditariedade a partir dos indivíduos que apresentam características de maior adaptabilidade em relação à média populacional, detendo maior probabilidade de perpetuação em número de descendentes do que aqueles indivíduos que possuem características piores de adaptação em relação à média populacional. Esse diferencial reprodutivo que preserva resultados favoráveis e descarta resultados desfavoráveis constitui a geração de uma tendência estruturada a partir de bases aleatórias e de natureza estatística. Afinal, ainda que tal tendência tenha como fator orientador a fixação de hábitos mais favoráveis em detrimento dos menos favoráveis, o único princípio evolucionário atuante como *causa eficiente* é o *acaso*. E, como é o caso da evolução por *variação fortuita*, há uma ausência de direção no processo evolutivo.

Pela afinidade lógica que essa dinâmica evolucionária desenvolvida por Darwin exprime em relação à teoria *ticástica* da evolução peirciana, podemos conceber como o *ticasma* atribuí ao *acaso* a condição de único agente positivo da mudança, apresentando variações de característica aleatória, contudo, complacentes à consolidação de uma possível tendência. Tal tendência, assim como na teoria darwiniana, apenas corresponde à fixação de hábitos mais

¹⁰⁰ CP 6.296.

favoráveis em detrimento dos hábitos menos favoráveis, não exprimindo qualquer tipo de direção específica. Por isso, o *acaso*, enquanto *causa eficiente*, é ineficaz em relação à determinação de um *telos* para o processo evolucionário. Logo, na concepção de evolução *ticástica* há a completa ausência de *telos*.

O segundo modelo concebido por Peirce denomina-se *anancasma*. A adoção terminológica usada para referenciar tal modelo evolucionário dispõe de uma origem etimológica grega proveniente da palavra *anankê*, que significa *necessidade*. Essa etimologia é fundamental para a compreensão do desenvolvimento teórico desse modelo evolucionário que consiste, exclusivamente, da aderência que mantém com aspectos determinados por *causas*. O *anancasma* evidencia um tipo de evolução que se realiza exclusivamente por *necessidade mecânica*, estando o desenvolvimento do processo determinado desde a sua origem, desencadeando-se, portanto, a partir de relações estritas de *causalidade*.

Para Peirce, “diametralmente opostas à evolução por *acaso* estão aquelas teorias que atribuem todo progresso a um princípio necessário intrínseco ou a algum outro tipo de *necessidade*”¹⁰¹, como acontece, por exemplo, com as teorias do *catastrofismo* e da *ortogênese*, que, para o filósofo, são expressões da utilização de princípios da mecânica aplicados na evolução biológica. Tais teorias de evolução biológica, que exprimem uma certa afinidade lógica para com a evolução *anancástica*, evidenciam dois tipos de concepções distintas congruentes a modelos evolucionários com graus variados de determinismo.

A primeira concepção elencada pelo filósofo norte-americano, assemelhada ao *catastrofismo*, diz respeito aos aspectos determinados por *causas exteriores à mente*. Ora, de acordo com esta teoria em voga na época de Peirce, as mudanças geológicas e biológicas analisadas, ao longo da

¹⁰¹ CP 6.298.

história evolutiva do planeta Terra, foram causadas por catástrofes naturais. Sobre isto, Peirce escreve que

Aqueles geólogos que pensam que a variação das espécies é devida a alterações cataclísmicas do clima ou da constituição química do ar e da água, também fazem da *necessidade mecânica* o fator principal da evolução.¹⁰²

Nesta configuração, o elemento exógeno de catástrofe natural é a condição central para a evolução, por considerar que, necessariamente, todo o processo evolutivo é devido às *causas externas* das circunstanciais alterações climáticas.

A segunda concepção, exemplificada no desenvolvimento teórico de mais uma hipótese biológica em voga na época de Peirce, a saber, a *ortogênese*, diz respeito aos aspectos determinados por *causas internas à mente*, postulando um princípio interno predeterminado para a evolução e articulação de como a cadeia da vida deve ser animada. Nas palavras de Peirce,

Muitos naturalistas têm pensado que, se um ovo está destinado a percorrer uma determinada série de transformações embriológicas, das quais é perfeitamente certo não se desviar e se, num período geológico, formas quase exatamente idênticas aparecerem sucessivamente, uma substituindo a outra na mesma forma, a suposição forte é de que esta última sucessão estava tão predeterminada e certa de ocorrer quanto a primeira.¹⁰³

Como podemos observar, o *anancasma*, enquanto modelo de evolução, refere-se apenas a aspectos determinados por *causas*, sejam elas: *exteriores*

¹⁰² CP 6.298.

¹⁰³ CP 6.298.

à *mente*, como é o caso das circunstanciais mudanças da vida; ou *internas à mente*, como as generalizações, isto é, o desenvolvimento lógico de ideias já aderidas. Podemos concluir que o *telos* é concebido no princípio do processo evolutivo, permanecendo imorredouro e impossibilitando, neste sentido, a existência de uma natureza verdadeiramente evolutiva. Afinal, o seu movimento é semelhante ao de uma grande máquina que proscrita de seu método a liberdade em prol de uma perfeição preordenada que já se encontrava cinzelada no projeto inicial, como no caso da evolução por *necessidade mecânica*. Por isso, o *anancasma*, enquanto princípio ontológico, constitui um tipo de evolução que admite a *causalidade eficiente* compreendida como uma força dirigida por *necessidades* predeterminadas antes mesmo da passagem da *potência ao ato*.

Os dois modelos de evolução apresentados até então são igualmente teoricamente insatisfatórios, insuficientes e inadequados em relação ao tratamento conferido ao *telos* da evolução. Em suma,

O *ticasma* e o *anancasma* revelam-se, ambos, doutrinas que não são satisfatoriamente teleológicas para Peirce. [Isto porque], no *ticasma*, a teleologia é muito fraca: qualquer tendência em uma direção é simplesmente a consequência de pressões externas sobre as *variações fortuitas*. Sem pressão externa não haveria nenhuma tendência para as ações fortuitas além das tendências estatísticas. Quaisquer *causas finais* que possam contextualizar uma ocorrência espontânea não afetarão a espontaneidade. As variações são aleatórias; “fatores orientadores”, eles mesmos cegos e sem propósito, dão direção ao processo. [Por outro lado], na evolução *anancástica*, o *telos* é tão fixo que parece indistinguível da força bruta. Os fins, se existirem, estão, na melhor das hipóteses, além do controle de qualquer ser provido de propósito. Embora a própria evolução *anancástica* possa ter um fim, ela não deixa espaço para a liberdade de afetar esses fins. É uma teleologia que não se desenvolve. Peirce nos

preparou para a afirmação de que o crescimento “genuíno” exigirá uma mistura de liberdade e espontaneidade.¹⁰⁴

É necessário, portanto, segundo Peirce, um princípio que seja capaz de orientar a evolução em direção ao seu *telos*, mas que, simultaneamente, não sufoque o que é divergente a fim de que não se faça da natureza uma ordem enrijecida tal qual um mecanismo. A partir deste conjunto de circunstâncias, Peirce formulou um terceiro, e último, modelo de evolução, nomeado como *agapasma*. A etimologia terminológica deste conceito de modelo evolucionário concebe o *amor-ágape* como princípio, força diretora, *causa eficiente* perfeitamente adequada ao *telos* requerido pela evolução. Mais sobre como Peirce formulou essa inferência, bem como sobre a sua compreensão acerca deste *amor* zeloso e sobre os fundamentos teóricos do *amor-ágape*, serão aprofundados adiante. Agora nos cabe compreender o que é este terceiro modelo evolucionário e por que ele é perfeitamente adequado ao *telos* da evolução peirciana.

Assim como o *ticasma* e o *anancasma*, o *agapasma* também pode ser melhor compreendido à luz de sua afinidade lógica com alguma teoria de evolução biológica. Afinal, Peirce isolou os elementos centrais de cada uma das teorias biológicas apresentadas neste trabalho, construindo modelos de evolução mais gerais. Isto posto, a teoria de evolução biológica que melhor se adequa à maneira como o *agapasma* se articula é a evolução concebida por Lamarck. Em linhas gerais, a *teoria lamarckiana* é a evolução pelos efeitos do

¹⁰⁴ VENTIMIGLIA, 2001, p. 120; minha tradução a partir do original: “Both tychasm and anancasm, then, turn out to be doctrines that are not satisfactorily teleological for Peirce. In tychasm the teleology is too weak: any tendency in a direction is simply the consequence of external pressures on chance variations. Without external pressure there would be no tendency to the chance actions other than statistical tendencies. Any final causes which may happen to contextualize a spontaneous occurrence will have no affect on the spontaneity. Variations are random; “orienting factors,” themselves blind and purposeless, give the process direction. In anancastic evolution the *telos* is so fixed that it seems indistinguishable from brute force. Ends, if they exist, are at best beyond the control of any purposeful being. While anancastic evolution might itself have an end, it leaves no room for freedom to affect those ends. It is a teleology that does not develop. Peirce has prepared us for his claim that “genuine” growth will require some mixture of freedom and spontaneity.”

hábito e do esforço que operam no plano do indivíduo. Lançando seus alicerces nos postulados da lei de uso e desuso e da herança dos caracteres adquiridos,

A *teoria lamarckiana* [...] supõe que o desenvolvimento das espécies ocorreu por uma longa série de mudanças imperceptíveis, mas supõe que essas mudanças ocorreram durante a vida dos indivíduos, em consequência do esforço e do exercício, e que a reprodução não desempenha nenhum papel no processo, exceto na preservação dessas modificações. Assim, a *teoria lamarckiana* só explica o desenvolvimento de caracteres pelos quais os indivíduos se esforçaram. [...] Mas, mais ampla e filosoficamente concebida, [...] a evolução lamarckiana é a evolução pelo efeito do hábito e do esforço.”¹⁰⁵

A *teoria lamarckiana* evidencia um fator endógeno aos indivíduos para a orientação do processo evolucionário das espécies, uma vez que o desenvolvimento ou atrofiamento dos órgãos de um indivíduo estão em comum acordo com o quanto são utilizados, sendo tais características desenvolvidas pelo indivíduo no decorrer de sua existência e preservadas pela hereditariedade. Mas, a reprodução desempenha apenas a função de preservar os caracteres anteriormente desenvolvidos a partir do esforço individual de cada ser, produzindo um certo tipo de hipertrofia dos caracteres estimulados e uma degeneração gradual das características sem uso.¹⁰⁶ Para Peirce, a teoria de Lamarck combina elementos de *acaso* e *necessidade*, *dado que* o desenvolvimento ou não de caracteres específicos se estabelece da *necessidade* individual dos seres que compõem uma espécie a partir da

¹⁰⁵ CP 6.16; minha tradução a partir do original: “The Lamarckian theory also supposes that the development of species has taken place by a long series of insensible changes, but it supposes that those changes have taken place during the lives of the individuals, in consequence of effort and exercise, and that reproduction plays no part in the process except in preserving these modifications. Thus, the Lamarckian theory only explains the development of characters for which individuals strive. [...] But more broadly and philosophically conceived, [...] Lamarckian evolution is evolution by the effect of habit and effort.”

¹⁰⁶ A cunho de interesse, ver mais em CP 6.299 e CP 6.300.

interação com o meio ambiente, sem que tal necessidade seja predeterminada ou restringida em si mesma por estar suscetível a atuação do *acaso* em seu processo evolucionário.¹⁰⁷

É por consequência do modo pelo qual os elementos de *acaso* e *necessidade* se articulam dentro da teoria de evolução lamarckiana que Peirce compreende uma certa afinidade lógica desta teoria com o *agapasma*.

A evolução *agapástica*, assim como acontece no *tिकासma*, acolhe o elemento do *acaso* enquanto fator de atuação para as mudanças, mas, com força semelhante ao *anancasma*, fixa estas mudanças no processo evolucionário. Ela incorpora o *tिकासma* e o *anancasma* enquanto formas degeneradas de si mesma, sendo a síntese da evolução por *variação fortuita* e da evolução por *necessidade mecânica*. Entretanto, da mesma maneira pela qual a Terceiridade é a síntese da Primeiridade e da Segundidade, mas não é redutível à agregação destas duas Categorias, o *agapasma* formulado enquanto síntese dos outros dois modelos evolucionários também não é redutível à agregação destes.

Os modelos de evolução *ticástica* e *anancástica* são formas degeneradas do *agapasma* porque atribuem centralidade exclusiva a apenas um elemento da evolução, ignorando o modo como o *acaso* e a *necessidade* devem se articular para a constituição do *telos* requerido pela evolução. A evolução, para Peirce, é um processo de aprendizagem, um aperfeiçoamento que abrange todos os envolvidos. No *tिकासma*, não há aprendizagem porque a evolução é

¹⁰⁷ Por exemplo, as girafas, tal como as conhecemos hoje em dia, possuem, enquanto característica da espécie, um longo pescoço. O desenvolvimento do comprimento do pescoço da girafa surgiu pela *necessidade* de sobrevivência individual de cada girafa enquanto ser em busca de acesso às folhas localizadas no topo das árvores, evitando, assim, sofrer pela escassez de alimento. O mesmo aconteceu com a língua destes animais que, flexível e com aproximadamente 46 centímetros, permite que elas se alimentem das folhas de acácias, uma planta com grande quantidade de espinhos. Pelos pressupostos da teoria de Lamarck, estes órgãos evoluíram por uma *necessidade* individual, de cada girafa, de adaptação e sobrevivência ao meio ambiente; por caracterizarem mudanças bem-sucedidas, esses caracteres perpetuaram-se na espécie. Entretanto, se o hábito alimentar das girafas mudar por qualquer tipo de atuação do *acaso*, seja no meio ambiente ou até mesmo no paladar das girafas, tais caracteres também serão modificados gradualmente. É por essa articulação entre os elementos do *acaso* e da *necessidade*, dada dentro do próprio processo evolucionário da teoria, que Peirce concebe a teoria de Lamarck como um exemplo de modelo de evolução que retém os principais elementos da evolução *agapástica*.

governada pelo *acaso*, e, no reino da espontaneidade absoluta, há a geração de apenas uma tendência insuficiente para a constituição do *telos*. No *anancasma*, por sua vez, o aprendizado é destituído de sentido porque não é um recurso para o aperfeiçoamento, uma vez que essa evolução é inteiramente presidida pela *necessidade*. Deste modo, o *telos* da evolução *anancástica* não é construído no processo evolutivo, mas sim, necessariamente, predeterminado antes mesmo do processo começar, não almejando o aperfeiçoamento do indivíduo, mas a realização de uma forma definida anteriormente à passagem da *potência* ao *ato*, configurando uma evolução completamente destituída de espontaneidade. Por isso, estes dois modelos são insuficientes e inadequados ao *telos* da evolução cosmológica de Peirce.

Em compensação, o *telos* da evolução *agapástica* é o aperfeiçoamento elaborado no próprio processo evolutivo. Ele não é um *telos* predeterminado antes mesmo do início da passagem da *potência* ao *ato*, apresentando-se, por não ter o propósito de alcançar um determinado fim, como um *telos* vago que acolhe a espontaneidade tal como uma *evolução criativa* que se constitui na própria evolução. Assim, por não ser um *telos* reduzido à mera finalidade, é um *telos* que se encontra em contínua evolução. É por esta característica que o *agapasma* é adequado ao *telos* requerido por Peirce em sua cosmologia. Ora, a compreensão peirciana acerca do *telos* da evolução cosmológica por ele configurada constitui uma *causalidade final* que motiva a evolução do autoaperfeiçoamento contínuo a partir do princípio ou, se preferir, da

‘força de direção’ [que], embora não opere de fora da natureza, é mais bem descrita como uma tendência para a inclusão harmoniosa, cujo ‘destino’ é trazer as tensões evolutivas ‘hostis’ e divergentes, desencadeadas pelo *acaso* inicial, para um acordo mútuo.¹⁰⁸

¹⁰⁸ OLIVER, 1964, p. 298; minha tradução a partir do original: “‘Steering force’, though not a force that operates from the outside of nature. It is perhaps best described as a tendency toward harmonious inclusion whose ‘destiny’ it is to bring divergent ‘hostile’ evolutionary strains, set off by the initial sporting, into an accord with one another.”

Este princípio é o *amor-ágape* que se articula como *causa eficiente* do *agapismo*.

Por fim, esta dinâmica de contínuo autoaperfeiçoamento, que se expressa a partir da atuação do *amor-ágape*, é justificada porque “o movimento do *amor* é circular, lançando as suas criações rumo à independência e atraindo-as de volta para a harmonia, num único e mesmo impulso.”¹⁰⁹ De natureza igual, o *telos* da evolução requerido por Peirce acolhe e harmoniza a diversidade, e é a partir desta ação que ele próprio também evolui.

2.3 As Raízes do *Agapasma* de C. S. Peirce

Vimos anteriormente que o modelo de evolução perfeitamente adequado ao *telos* evolucionário requerido por Peirce em sua cosmologia é o *agapasma*, sendo o único modelo evolucionário capaz de articular o *acaso* e a *necessidade*, justamente por possuir, enquanto princípio de movimento, o *amor-ágape*, um tipo de *amor* zeloso, que harmoniza e unifica a diversidade em uma única direção evolutiva. Por essa característica, ele é a *causa eficiente* adequada à *causalidade final* peirciana, que expressa um *telos* em contínuo desenvolvimento. Isto posto, precisamos demonstrar como Peirce logrou esta inferência. Assim, neste último capítulo, analisaremos as raízes filosóficas abordadas por Peirce em seu ensaio *Evolutionary Love*, acerca das diversas interpretações sobre o *amor*.

Peirce inicia o seu encadeamento lógico anunciando que a filosofia, à medida que se desprende da mitologia, declarou ser o *amor* o grande agente evolucionário do universo. Entretanto, este *amor* enunciado pela mitologia é *eros*, o *amor-exuberância*. A origem mitológica do *Deus Eros* é idiossincrática porque apresenta diferentes versões para diferentes autores. O poeta grego

¹⁰⁹ CP 6.288.

Hesíodo retratou umas destas versões em sua *Teogonia*¹¹⁰, narrando que a origem do *Deus Eros* se deu de maneira assexuada, sendo ele filho do *Deus Caos*. Nessa versão, *Eros* é filho do vazio primitivo e, como os demais deuses, é uma força primordial que simboliza a *atração amorosa*. Entretanto, a versão mais conhecida da origem de *Eros* na mitologia grega¹¹¹ declama que ele é fruto da relação da *Deusa Afrodite (Vênus)* com o *Deus Ares (Marte)*. Nesta versão, *Eros* é casado com *Psiché* e possui mais seis irmãos: *Anteros*, *Deimos*, *Fobos*, *Himeros* e *Pothos*. Ainda que a mitologia sobre *Eros* seja um assunto que demanda uma análise mais profunda do que nos cabe neste trabalho, e por isso não será desenvolvida neste momento, esta breve introdução sobre o parentesco de *Eros* é fundamental para a compreensão das raízes teóricas às quais Peirce recorreu.

Empédocles¹¹² é o primeiro filósofo ocidental a interpretar o *amor* filosoficamente, para além da mitologia. Em sua poesia¹¹³, *Eros* é personificado e apresentado como uma força primordial da natureza, incumbido da função de unir e aproximar, ordenadamente, os corpos e as diversas formas que se constituem. Assumindo uma postura, até certo ponto, dita dualista, toda força da natureza tem uma contraparte opositora, segundo Empédocles. Com isso, a força opositora de *Eros*, em sua filosofia, é *Anteros*, um de seus irmãos mitológicos.

Curiosamente, na versão mitológica em questão, *Eros* é retratado como uma criança de beleza imensurável, extremamente mimada por sua mãe *Afrodite*. Contudo, como aparece em uma de suas lendas, *Afrodite* estava muito queixosa pelo fato de *Eros* nunca crescer e assumir a forma adulta. Então, *Têmis*, a *Deusa da Justiça*, disse-lhe que se *Eros* tivesse um irmão, ele cresceria, alcançando, assim, com o nascimento de *Anteros*, a forma adulta.

¹¹⁰ HESÍODO. *Teogonia*. Ed. Iluminuras Ltda, 1995.

¹¹¹ Ver mais em BULFINCH, 1999; também em MÉNARD, 1977.

¹¹² Empédocles nasceu em Agrigento, na Sicília, no ano de 495 a.C. De família abastada e influente, Empédocles foi um sábio extremamente versátil, escrevendo como um poeta, construiu teorias sobre filosofia, astronomia, medicina e política.

¹¹³ A escrita em formato de poesia era, para os *Pré-Socráticos*, uma maneira comum de expressar-se filosoficamente.

Entretanto, essa forma adulta só se mantinha em *Eros* na presença de *Anteros*. Quando *Anteros* se afastava, *Eros* voltava a ser criança.

Sobre *Anteros*, ainda mitologicamente, ele é compreendido por alguns como o símbolo do *amor recíproco*, enquanto por outros é interpretado como o vingador do *amor desdenhado*. Mas, para Empédocles, filosoficamente, *Anteros* é, também, uma força primordial da natureza que, junto com *Eros*, protagoniza a sua cosmogonia. Pelas palavras de Peirce, “Empédocles apontou o *amor-paixão* e o *ódio* como as duas forças coordenadoras do universo.”¹¹⁴

Preocupado em solucionar a aporia eleata, Empédocles constitui uma filosofia que busca conservar e solucionar a relação entre os fenômenos atestados pela experiência junto ao princípio segundo o qual nada nasce, nada perece e o ser sempre permanece. A filosofia da natureza de Empédocles acolhe todas as *quatro substâncias* desenhadas, por seu antecessores, como princípios básicos do universo, a saber, a escolha de *Tales* pela *água*, de *Anaxímenes* pelo *ar*, de *Xenófanes* pela *terra* e, por último, de *Heráclito* pelo *fogo*. Entretanto, essas *substâncias* são compreendidas por Empédocles como *elementos*, raízes do universo igualmente fundamentais enquanto princípios. Esses quatro elementos, que para ele sempre existiram, misturam-se entre si nas mais diversas proporções e produzem as formas cognoscíveis. As *causas eficientes* responsáveis por esse movimento de formação do universo são, respectivamente, *Eros* e *Anteros*: o *amor* é o princípio responsável por combinar tais *elementos*; já o *ódio*, o princípio ocasionador da separação entre os *elementos*. Esse movimento é um tipo de *causa eficiente* que atua de maneira contínua, jamais cessando seu movimento. Ora, a vida é um ciclo governado, em alguns momentos, por *Eros*, que combina os elementos em uma esfera harmoniosa, homogênea e resplandecente; em outros momentos, esse ciclo é coordenado por *Anteros*, separando os elementos. No momento em que o *amor* aparece, a partir de um movimento de harmonia, surgem também todas

¹¹⁴ CP 6.287.

as coisas e todos os seres vivos. As mais diferentes espécies de seres vivos são, portanto, criaturas temporárias que surgem e partem pela configuração de união ou separação dos *quatro elementos*. Na teoria de evolução de Empédocles, apenas os *quatro elementos* são eternos.

No início, carne e osso surgiram como composições químicas de elementos, a carne sendo constituída do *fogo*, *ar* e *água* em partes iguais, o osso constituindo-se de duas partes de *água*, duas de *terra* e quatro de *fogo*. A partir desses constituintes, formaram-se membros e órgãos do corpo não unidos; olhos fora das cavidades, braços sem ombros e rostos sem pescoços. Estes órgãos vagaram por aí até encontrar pares ao *acaso*, fizeram uniões, que nessa primeira fase resultaram com frequência não muito adequadas. Disso resultaram várias monstruosidades: homens com cabeça de boi, bois com cabeça de homem, criaturas andróginas com rostos e seios na frente e nas costas. A maioria desses organismos do *acaso* eram frágeis ou estéreis e somente as criaturas mais bem adaptadas sobreviveram para tornar-se o homem e as espécies animais que conhecemos. Sua capacidade de reproduzir foi algo devido ao *acaso*, não a um plano.¹¹⁵

Neste sentido, a relação de articulação entre *Eros* e *Anteros* para a formação do universo é completamente direcionada pelo *acaso*. *Amor* e *ódio* são, ambos, *causas eficientes* do processo evolucionário concebido por Empédocles, mas, por caracterizar uma *variação fortuita* na atuação da união ou separação dos *quatro elementos*, esta concepção é interpretada por Peirce como um exemplo de evolução *ticástica*. E, ainda que a interpretação de Empédocles sobre o *ódio* não seja exatamente oposta ao *amor*, tendo em vista que *Anteros* instiga e atrai o *amor*, procedendo como um objeto necessário para que o *amor* possa atuar, unindo e harmonizando os elementos que são

¹¹⁵ KENNY, vol. I, 2008, p. 47.

separados pelo *ódio* em um contínuo movimento evolutivo, sua filosofia metafísica e cosmológica carece, se interpretada a partir das teorias de Peirce, de uma *causalidade final*, de um *telos*. Com isso, Peirce prossegue com sua investigação, pode-se dizer, exegética, versando sobre o fundamento adequado para o conceito de *amor* que, na forma de lei, atua em seu *agapismo*.

Absorto no que concerne à abrangente filologia que incide sobre o conceito de *amor*, Peirce conduz uma investigação imersa no *Evangelho de São João*, especificamente sobre a concepção de um *amor-zeloso* (*cherishing-love*) – expresso na autodefinição do Ser Criador no uso do termo “ἀγάπη” (I João 4:16) – a partir do qual tudo, do nada (*ex nihilo*), se fez. A afirmação de que Deus é *amor*, proclamada pelo sensato João, parece referenciar-se ao dito de *Eclesiastes*¹¹⁶ ao concluir que não podemos dizer se Deus nos tem *amor* ou *ódio*¹¹⁷. Nas palavras de Peirce,

‘Nada disso’, diz João, ‘podemos dizê-lo, e de maneira muito simples! Conhecemos e temos confiado no *amor* que Deus nos tem. Deus é *amor*’. Não há lógica alguma nisto, a não ser que seu sentido seja o de que Deus ama todos os homens. No parágrafo anterior ele havia dito: ‘Deus é luz, e nele não há escuridão alguma’. Então, se devemos entender a escuridão meramente como ausência de luz, o *ódio* e o mal são simplesmente estágios imperfeitos de ἀγάπη e ἀγάθόν, de *amor* e bem.¹¹⁸

Ora, tanto o mal como o *ódio* podem ser, portanto, compreendidos como estágios imperfeitos do bem e de um *amor-ágape*, afinal, o *amor*, que é Deus,

¹¹⁶ O Livro de *Eclesiastes* é o último testemunho canônico da sabedoria bíblica na Terra Santa. O seu autor é *Ben Sirá*, nascido provavelmente nos meados do século III a.C. Este escriba une o *amor* da Sabedoria ao *amor* da Lei, na configuração de que, a condição para receber a Sabedoria é o temor de Deus, em uma atitude de veneração e *amor* (1, 12; 2, 15-16), pela qual o ser humano se abre ao dom de Deus e se submete as apelos de sua Lei (1,11-30; 2; 10,19-25,7-11; 40,18-27).

¹¹⁷ A cunho de interesse e profunda compreensão da significação desta afirmação de Peirce, ver a obra completa de *Ben Sirá* no *Eclesiastes*, inclusive: 15, 11-21.

¹¹⁸ CP 6. 287.

é um *amor* que acolhe o *ódio* como um estágio imperfeito de si mesmo. Se assumíssemos que este *amor* fosse diferente e encontrássemos no *ódio* o seu contrário, Satã seria um poder coordenador e, logicamente, precisaria ser renomeado.¹¹⁹

Continuando a minuciosa análise do *amor-ágape* descrito na Bíblia¹²⁰, Peirce conclui que o *Evangelho de João* anuncia a fórmula de uma filosofia evolucionária, que educa pela aspiração, pelo impulso ardente em realizar as aspirações mais altas dos outros¹²¹. Este crescimento pedagógico a partir da atuação do *amor-ágape*, que não deve ser reduzido ao mero auto sacrifício religioso, é mais bem exemplificado pelo próprio Peirce a partir do exemplo do processo de criação de uma ideia.

Suponha, por exemplo, que eu tenha uma ideia que me interessa. É minha criação. É minha criatura, pois, como mostrei no *Monist* de julho passado, é uma pequena pessoa. Eu a amo e me empenharia em aperfeiçoá-la. Não será aplicando a fria justiça ao círculo de minhas ideias que as farei crescer, mas, sim, zelando e cuidando delas como faria com as flores do meu jardim. A filosofia que extraímos do Evangelho de João é a de que este é o meio pelo qual a mente se desenvolve. De igual modo, o cosmos também é capaz de continuar evoluindo, na medida mesma em que também é mente e, como tal, é dotado

¹¹⁹ A cunha de interesse, a palavra *Satã* encontra origem etimológica nas religiões Abraâmicas do Mediterrâneo, e pode ser traduzida do hebraico como significando ‘adversário’. A tradução feita a partir do árabe significa ‘hostil’. Ainda, ao que diz respeito à palavra ‘diabo’, sinônimo conceitual de *Satã*, sua terminologia vem do grego ‘diaballein’; do italiano ‘diabolo’ etc. Todas essas terminologias comungam do fato de referenciar, etimologicamente, o que separa, condena e cinde. Neste sentido, essa força é desarmonizadora; completamente oposta à atuação do princípio que é o *amor-ágape*. Se *Satã*, o *Diabo*, o *Ódio* ou qualquer referência ao *Mal* fossem vistas de maneira estritamente dualista ao *amor-ágape*, esta força teria que ser, logicamente, um tipo de força coordenadora, que, para além de uma tendência, necessariamente, deveria produzir uma generalidade, um hábito. Enquanto lei, com características triádicas, ela assumiria um caráter ordenador. Por isso, para Peirce, *Satã*, ou melhor (evitando terminologias religiosas), o *ódio* ou o *mal*, não são uma força coordenada, mas estágios imperfeitos do *amor-ágape*, que é um princípio aglutinador. Esta nota me foi sugerida pelo querido Professor José Luiz Zanette, a quem muito agradeço a postura *agápica* de Mestre.

¹²⁰ É interessante observar que não há divergências entre bíblias (romana, reformada etc.) no grego neotestamentário do *Evangelho de João*.

¹²¹ A modo de complemento, ver mais na *Primeira Epístola de São João*: 4, 7-21.

de vida. O *amor*, ao reconhecer os germes da amorosidade no que é odioso, gradualmente o aquece para a vida, tornando-o amável. Quem estudar com cuidado o meu ensaio 'A Lei da Mente' deverá perceber que este é o tipo de evolução requerida pelo *sinequismo*.¹²²

A passagem acima é fundamental porque evidencia o aspecto lógico pelo qual Peirce articula e desenvolve toda a sua filosofia, contrário a qualquer argumentação mística ou religiosa, a sua metafísica, assim como sua cosmologia, é inteiramente fundamentada em princípios lógicos. Uma interpretação rasa da filosofia peirciana pode cair no erro de conceber o *agapismo* por uma perspectiva religiosa, sobrepondo a fonte de pesquisa do *amor-ágape* de Peirce sobre toda a arquitetura de sua filosofia. Este texto tem um recorte específico, a saber, a demonstração dos fundamentos teóricos que compõem a concepção de Peirce do *amor-ágape*, princípio aglutinador responsável pela formação do universo. Ao que diz respeito às especificidades teóricas de sua cosmologia, pesquisas vindouras farão jus ao tratamento. À vista disso, continuemos o desenvolvimento do que foi, por Peirce, apresentado em *Evolutionary Love*.

A *ágape* cristã é o fundamento teórico do *amor-ágape* interpretado por Peirce como *causa eficiente* do processo evolucionário *agapástico*, dada a similitude lógica de *modus operandi*: *ágape* é imotivado, é um *amor* desinteressado, um princípio aglutinador e harmonioso das forças divergentes no universo. Ao contrário de *eros*, que é, de maneira geral, compreendido pelas mais diversas teorias filosóficas como um *amor* desejante de algo particular, orientado pela busca do preenchimento de alguma carência e, por isso, interessado. Até mesmo em Platão, que concebe um *eros celeste*, este *amor* não perde seu caráter individualizado. Isto porque o *eros* platônico tem relação com a doutrina da *reminiscência* (*anamnese*). Em suma, a alma, no *Mundo das Ideais*, contemplou toda a perfeição e, ao deparar-se com o belo sensível do

¹²² CP 6. 289.

Mundo das Formas, saudosamente recorda-se do belo ideal. Essa lembrança, que é de caráter desejável, constitui na alma o anseio de retornar ao seu mundo de origem. Entretanto, presa temporariamente no *Mundo Sensível*, lhe resta apenas possibilidade do esforço, a partir da *nóesis*, que é a atividade própria da inteligência, em empenhar-se para tornar presente aquilo que, embora esquecido parcialmente, a alma já conhece,

Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas [que estão] no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente já antes conhecidas. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas – fato esse precisamente que os homens chamam de aprendizado –, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração.¹²³

Essa consciência da falta de algo e a mobilização de empenho para alcançá-lo implica a atuação de *eros*. Para Platão, *eros* é *celestes* na medida em que mobiliza a alma à contemplação do *Mundo das Ideias*, à perfeição. Tal movimento, entretanto, se vê prefigurado por uma atividade anterior de *eros*, atividade esta que se apresenta enquanto passo inicial de um processo dialético-ascensional, portanto, que parte da pálida beleza sensível do *Mundo da Existência*, que é a cópia imperfeita daquilo que é perfeito no mundo ideal, para então possibilitar, gradualmente, a contemplação do incorpóreo e eterno.

É pelo seu caráter individualizador e interessado, próprio à etapa inicial de contemplação erótica concernente ao corpóreo, que *eros* é insuficiente, enquanto princípio, para a evolução peirciana.

¹²³ PLATÃO. 2001, 80d-e.

Uma concepção de evolução em que o seu próprio *telos* também se encontra em contínuo processo de evolução, não constituindo uma finalidade preestabelecida antes mesmo da passagem da *potência* ao *ato*, mas disponível à novidade, só é possível, logicamente, a partir de um princípio que se movimenta em busca da união harmoniosa entre o novo e o divergente. Esta força de direção evolutiva, capaz de articular tanto as ações do *acaso* quanto a *necessidade* da efetivação em *ato* daquilo que é *potencialidade*, sem preestabelecer uma forma específica de *causalidade final*, não é outra que não um *amor* zeloso, desinteressado e imotivado. Sob tal ótica, a interpretação do *amor-ágape* enquanto *causa eficiente* para o processo evolucionário em Peirce demonstra-se logicamente possível.

À GUIA DE CONCLUSÃO

“O alto cintilar do amor que habita
aquela tocha admirei, em certa
forma, letras compor de nossa escrita.”¹²⁴

Dante Alighieri (Par. XVIII, 70-73)

1.1 Considerações finais

A partir de operações estritamente racionais, a Filosofia de Peirce é o estudo das verdades positivas daquilo que pode ser inferido da experiência cotidiana do ser. Essa experiência é analisada, por perspectivas diferentes, pelas Ciências Normativas, pela Fenomenologia e pela Metafísica. Sem adentrar nas Ciências Normativas, por não constituírem relevância significativa para o objeto de estudo desta dissertação, vimos que a Fenomenologia é a ciência que estuda e verifica os tipos de elementos universalmente presentes nos fenômenos, voltando-se aos modos de ser da experiência de modo a agrupá-los em Três Categorias universais. Este discorrer faz-se necessário uma vez que a Metafísica investiga a realidade dos modos de ser que lastreiam o inventário das aparências abordadas pela Fenomenologia.

A Metafísica requerida por Peirce é, fundamentalmente, científica. E, contrária a qualquer elemento *a priori*, deve ser direcionada em seu fazer científico pelos princípios da Lógica. Ora, enquanto ciência do pensamento, a Lógica tende por bem último à excelência de construção argumentativa, fundamentando, por isso, a conduta do raciocínio necessário no interior da Metafísica. Em outras palavras, a constituição heurística da Metafísica, que concebe hipóteses próprias e as disponibiliza para a verificação, é científica na medida em que se submete aos fundamentos e princípios da Lógica.

¹²⁴ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia, Paraíso*. 2017.

Isto posto, evidenciamos como a Metafísica peirciana concebe a realidade dos modos de ser das coisas, estabelecendo um correlato ontológico às três Categorias Fenomenológicas. Assim, *Acaso*, *Existência* e *Lei* são gerais com realidade ontológica justificada pelos princípios *realistas* adotados por Peirce, que, inclusive, autocompreende-se como um filósofo *realista* de postura extrema. Ora, se concebêssemos a realidade do universo a partir de uma postura *nominalista*, o mundo, destituído de Terceridade Real, assumiria apenas a determinação da existência e seria exclusivamente regido pelo princípio do *acaso*, que, sozinho, não constitui nenhum tipo de ordem a nível metafísico. Ainda, concebendo a evolução como um processo de aprendizagem, um universo destituído da realidade da lei seria um universo sem representação, mediação, generalidade e, conseqüentemente, sem conhecimento, tendo-se em vista que, para o sujeito do pensamento, onde há o mais puro caos não existe espaço para o fazer científico. Sob outro enfoque, suprimir a Primeiridade ontológica da realidade do universo seria delimitar todo o existir à previsibilidade mecanicista, dado que destituir a realidade da liberdade de ação de uma imprevisível distribuição fortuita das determinações dos particulares seria torná-la matematicamente calculável, admitindo como predeterminado todo o processo evolucionário do universo. Neste sentido, o processo de evolução se encontraria destituído de aprendizagem, se perfeitamente previsível.

O aparato categorial desenvolvido na primeira parte desta dissertação configura uma introdução conceitual possibilitante, justamente pela maneira como articula o *acaso* e a *necessidade*, do modelo de evolução adequado para Peirce, denominado *agapasma*. A evolução *agapástica*, por acolher o elemento do *acaso* como fator de atuação para as mudanças do universo e fixar estas mudanças na constituição de uma generalidade no processo evolucionário do mundo, incorpora a evolução *ticástica* e a evolução *anancástica* como formas degeneradas de si mesma, sendo, portanto, o *agapasma* a síntese da *evolução fortuita* e da evolução por *necessidade mecânica*. Ora, assim como a Terceridade é a síntese da Primeiridade e da Segundidade, mas não é redutível

à agregação destas duas Categorias, a evolução *agapástica*, na forma de síntese dos outros modelos evolucionários retratados, é irreduzível à agregação destes.

Ainda, o que determina a evolução *agapástica* como perfeitamente adequada ao *telos* requerido por Peirce para a evolução do universo é a sua *causa eficiente*. O *ágape* é um princípio aglutinador de forças divergentes e, enquanto elemento responsável pela efetivação em *ato* das *potencialidades* hostis do mundo, permite a aprendizagem dentro do próprio processo evolucionário. A *causalidade final* que atua no *agapasma*, na forma de um princípio de ordem lógica que seleciona a *causalidade eficiente* adequada para a constituição de seu *telos*, configura um *telos* em contínua evolução de autoaperfeiçoamento, dado que, na forma de uma *evolução criativa*, acolhe a espontaneidade e não apresenta uma finalidade predeterminada a ser alcançada.

Por fim, Peirce identifica o *amor-ágape* como o tipo de amor adequado para ser a *causa eficiente* da evolução do universo a partir da análise da *ágape* cristã, uma vez que os conceitos apresentam similitude lógica de *modus operandi*. Ora, enquanto *eros* é um *amor* interessado, individualizado e desejante de algo que lhe falta, *ágape* é desinteressado e imotivado. Entretanto, a suposição de que Peirce seria místico e/ou religioso, tomando como base apenas uma de suas fontes de pesquisas, abarca um imenso equívoco, tendo em vista que tal inferência desconsidera a arquitetura dos conceitos filosóficos elaborados por Peirce.

1.3 Apontamentos futuros

Curiosamente, o *amor-ágape*, que é *causa eficiente* da evolução *agapástica*, é, também, a *causa final* do *agapismo*:

Foram colocados diante de nós três modelos de evolução: evolução por *variação fortuita*, evolução por *necessidade mecânica* e evolução por *amor criativo*. Podemos denominá-las evolução *ticástica*, ou *tिकास*; evolução *anancástica* ou *anancasma* e evolução *agapástica* ou *agapasma*. As principais teorias que as representam podemos denominar, respectivamente, de *ticasticismo*, *anancasticismo* e *agapasticismo*. Por outro lado, as meras proposições de que o *acaso absoluto*, a *necessidade mecânica* e a *lei do amor* estão respectivamente em operação no cosmos podem receber os nomes de *tiquismo*, *ananquismo* e *agapismo*.¹²⁵

Infere-se desta passagem a tácita ideia de *causa eficiente* uma vez que *ágape* é uma força que movimenta, harmonizando os elementos hostis do universo, para uma mesma direção evolutiva, que, por não conceber um *telos* predeterminado antes mesmo da passagem da *potência* ao *ato*, permite a aprendizagem e o autoaperfeiçoamento da evolução em si. Nesta configuração, *ágape* não apresenta os elementos necessários para ser interpretado como uma generalidade, sendo uma força que ocorre *hic et nunc* e que, a partir de uma repetição em sua atuação, constitui, no máximo, uma tendência.

Entretanto, a *lei do amor* em operação no cosmos é possível enquanto proposição dentro da arquitetônica peirciana a partir da concepção de realidade da lei, ou seja, da face ontológica da Terceiridade. A *causalidade final* interpretada por Peirce é um tipo de ação regida por leis, é a generalidade que aparece como um princípio de ordem que seleciona um conjunto de condições necessárias para a constituição e realização de um *telos*, haja vista que o *telos* requerido por Peirce para a evolução do universo é um *telos* que acolhe o novo amorosamente e introduz espontaneamente o que é divergente na forma de aprendizagem, autoaperfeiçoando-se num processo de contínua evolução de si mesmo.

¹²⁵ CP 6.302.

Tal atitude configura a hipótese da existência real de uma *lei do amor* atuando como uma generalidade a partir da ação contínua de autoaperfeiçoamento do *telos* da evolução do universo. Contudo, a análise da possibilidade de existência do *agapismo* como *causalidade final* dos processos evolucionários e o exame da possível existência de uma *lei do amor* em atuação no universo ainda deixam entrever a necessidade de aprofundamentos futuros, não esgotando-se nas páginas que constituem a presente dissertação.

BIBLIOGRAFIA

1.1 Obras de Charles Sanders Peirce

PEIRCE, Charles Sanders. *Amor Evolucionário*. Tradução e nota introdutória de Basílio João de Sá Ramalho Antônio, *Cognitio: Revista de Filosofia*, v. 11, nº. 1, p. 162-182, 2010.

_____. *Amor Evolucionário*. Tradução e nota introdutória de Basílio João de Sá Ramalho Antônio, *Cognitio: Revista de Filosofia*, v. 11, nº. 2, p. 347-360, 2010.

_____. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Volumes 1-8. Disponível em: <https://colorysemiotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf>

_____. *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings, Volume 1 (1867- 1893)*. Nathan Hauser and Christian J. W. Kloesel (ed.). Bloomington and Indianapolis: Indiana Press University, 1992.

_____. *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings, Volume 2 (1893- 1913)*. Peirce Edition Project (ed.). Bloomington and Indianapolis: Indiana Press University, 1998.

_____. *The Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. FISCH, Max et al (eds.). Bloomington: Indiana University Press, v. 5, 1993.

1.2 Obras sobre Charles Sanders Peirce

ALMEDER, Robert F. *The philosophy of Charles S. Peirce: A Critical Introduction*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

ALMEIDA, Rodrigo Vieira de. *Introdução ao Pensamento de Charles Sanders Peirce*. São Paulo: Ed. Novas Edições Acadêmicas, 2014.

ANDERSON, Douglas R. *Peirce's Agape and the Generality of Concern*. In: *International Journal of Philosophy of Religion*, v. 32, nº 2, p. 103-112, 1995.

BACHA, Maria de Lourdes. *A Indução de Aristóteles a Peirce*. São Paulo: Legnar Informática e Editora Ltda, 2002.

BRENT, J. *Charles Sanders Peirce: A Life*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

COSCULLUETA, Victor. *Peirce on Tychism and Determinism*. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 28, nº 4, p. 741-755, 1992.

DELANEY, C.F. *Peirce on Science and Metaphysics: Overview of a Synoptic Vision*. *Cognitio: Revista de Filosofia*, nº. 3, p. 11-21, 2002.

_____. *Science, Knowledge, and Mind - A Study in the Philosophy of C.S. Peirce*. Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1993.

ESPOSITO, Joseph L. *Peirce and the Philosophy of History*. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 19, nº 2, p. 155-166, 1983.

FORSTER, Paul D. *Peirce on the Progress and Authority of Science*. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 25, nº 4, p. 421-452, 1989.

GROSSMAN, Morris. *Interpreting Peirce*. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 21, nº 1, p. 109-119, 1985.

GUARDIANO, Nicholas. *The Intelligibility of Peirce's Metaphysics of Objective Idealism*. *Cognitio: Revista de Filosofia*, v. 12, nº 2, p. 187-204, 2011.

HAUSMAN, Carl R. *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*. Cambridge University Press, 1993.

_____. *Charles Peirce's Evolutionary Realism as a Process Philosophy*. In: Transactions of the Charles S. Peirce Society, v. 38, nº 1, p. 13-27, 2002.

_____. *Eros and Agape in Creative Evolution: A Peircean Insight*. In: Process Studies, v. 4, p. 11-25, 1974. Disponível em: https://www.pdcnet.org/process/content/process_1974_0004_0001_0011_0025

_____. *Peirce's Evolutionary Realism*. In: Transactions of the Charles S. Peirce Society, v. 27, nº 4, p. 475-500, 1991.

HAWKINS, Stephen B. *Desire and Natural Classification: Aristotle and Peirce on Final Cause*. In: Transactions of the Charles S. Peirce Society, v. 43, nº 3, p. 521-541, 1985.

HOOKEYWAY, Christopher. *Peirce*. London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1992

_____. *The Idea of Causation: Some Peircean Themes*. In: Transactions of the Charles S. Peirce Society, v. 28, nº 2, p. 261-288, 1992.

HOUSER, Nathan. *Peirce in the 21st Century*. In: Transactions of the Charles S. Peirce Society, v. 41, nº 4, p. 729-739, 2005.

HULSWIT, Menno. *From Cause to Causation: A Peircean Perspective*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

IBRI, Ivo Assad. *A Vital Importância da Primeiridade na Filosofia de Peirce*. Cognitio: Revista de Filosofia, nº 3, p. 46-52, nov., 2002

_____. *Kósmos Noetós: a Arquitetura Metafísica de Charles S. Peirce*. São Paulo: Ed. Paulus, 2015

_____. *O Amor Criativo como Princípio Heurístico na Filosofia de Peirce*. Cognitio: Revista de Filosofia, v. 6, nº. 2, p. 187-199, 2005.

_____. *Pragmatismo e a Possibilidade da Metafísica*. Cognitio: Revista de Filosofia, v. 4, nº. 1, p. 9-14, 2003.

_____. *Semiótica e Pragmatismo: interfaces teóricas, vol. I*. São Paulo: Ed. FiloCzar, 2020.

_____. *Semiótica e Pragmatismo: interfaces teóricas, vol. II*. São Paulo: Ed. FiloCzar, 2021.

_____. *Ser e Aparecer na Filosofia de Peirce: O Estatuto da Fenomenologia*. Cognitio: Revista de Filosofia, nº 2, p. 67-75, 2001.

_____. *Sobre a Identidade Ideal – Real na Filosofia de Charles S. Peirce*. Cognitio: Revista de Filosofia, nº. 1, p. 30-45, 2000.

_____. *The Heuristic Power of Agapism in Peirce's Philosophy*. Nóema - Rivista online di filosofia, v. 4-2, p. 02-21, 2013.

_____. *Verdade e Continuum*. Ano 4, nº 5. São Paulo: Hypnos, p. 280-289, 1999.

JACQUES, Robert A. *On the Reality of Seconds*. In: Transactions of the Charles S. Peirce Society, v. 28, nº 4, p. 757-766, 1992.

JUNGK, Isabel. *A natureza normativa do amor evolucionário*. Cognitio: Revista de Filosofia, v. 19, nº. 2, p. 340-357, 2018.

LANE, Robert. *On Peirce's Early Realism*. In: Transactions of the Charles S. Peirce Society, v. 40, nº 4, p. 575-605, 2004.

MARGOLIS, Joseph. *Peirce's Fallibilism*. In: Transactions of the Charles S. Peirce Society, v. 34, nº 3, p. 535-569, 1998.

MENTZOU, Demetra Sfendoni. *C. S. Peirce and Aristotle on Time*. *Cognitio: Revista de Filosofia*, v. 9, nº 2, p. 261-280, 2008.

MURRAY, Murphey. *On Peirce's Metaphysics*. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 1, nº 1, p. 12-25, 1965.

NUBIOLA, Jaime. *What a scientific metaphysics really is according to C. S. Peirce*. *Cognitio: Revista de Filosofia*, v. 15, nº 2, p. 349-358, 2014.

_____. *The Law of Reason and the Law of Love*. 2004. Disponível em: <https://www.unav.es/users/LawOfReason.html>

OLIVER, Donald W. *The Final Cause and Agapasm in Peirce's Philosophy*. In: *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*. Ed. by Edward C. Moore and Richard S. Robin. Amherst: University of Massachusetts Press, 1964.

PAPE, Helmut. *Love's Power and the Causality of Mind: C. S. Peirce on the Place of Mind and Culture in Evolution*. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 33, nº 1, p. 59-90, 1977.

PARKER, Kelly. *Peirce's Semeiotic and Ontology*. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 30, nº 1, p. 51-75, 1994.

ROSA, António Machuco. *O Conceito de Continuidade em Charles S. Peirce*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2003.

REYNOLDS, Andrew. *Peirce's Scientific Metaphysics: The Philosophy of Chance, Law, and Evolution*. *Cognitio: Revista de Filosofia*, nº 3, p. 139-141, 2002.

_____. *The Incongruity of Peirce's Tychism*. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 33, nº 3, p. 704-721, 1997.

SILVEIRA, Lauro Frederico Barbosa da. *Acaso, Existência e Lei num Universo em Evolução*. *Cognitio: Revista de Filosofia*, nº 1, p. 117-137, 2000.

SKAGESTAD, Peter. *C. S. Peirce on Biological Evolution and Scientific Progress*. In: *Synthese*, v. 41, nº 1, p. 85-114. 1979.

STAAB, Janice M. *Questions concerning Peirce's Agapic Continuity*. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 35, nº 1, p. 157-176, 1999.

SANTAELLA, Lúcia. *A Assinatura das Coisas*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1992.

_____. *A New Causality for the Understanding of the Living*. New York: Mouton de Gruyter, p. 497-519, 1999.

_____. *Mente e/ou Consciência em C. S. Peirce*. *Cognitio: Revista de Filosofia*, v. 17, nº. 1, p. 119-130, 2016.

_____. *O Método Anticartesiano de C. S. Peirce*. São Paulo: Ed. Unesp, 2004.

_____. *O Papel da Mudança de Habito no Pragmatismo Evolucionista de Peirce*. *Cognitio: Revista de Filosofia*, v. 5, nº. 1, p. 75–83, 2004.

_____. *Roteiro para a leitura de Peirce*. In: *O Sujeito entre a Língua e a Linguagem*. Erika M. Parl e Lauro F. B. da Silveira (orgs.). São Paulo: Ed. Lovise, p. 87-92, 1997.

SHORT. T. L. *Did Peirce Have a Cosmology?* In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 46, nº 4, p. 521-543, 2010.

_____. *Peirce's Concept of Final Causation*. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 17, nº 4, p. 369-382, 1981.

_____. *Peirce's Idea of Science*. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 56, nº 2, p. 212-260, 2020.

_____. *Peirce on Science and Philosophy*. In: *Philosophical Topics*, v. 36, nº 1, p. 259-277, 2008.

SILVEIRA, Lauro Frederico Barbosa da. *Acaso, Existência e Lei num Universo em Evolução*. *Cognitio: Revista de Filosofia*, nº. 1, p. 117-137, 2000.

STUHR, John J. *The permanence of change: Empedocles, Dewey, and two kinds of pluralism metaphysics of force*. *Cognitio: Revista de Filosofia*, v. 17, nº. 2, p. 349-362, 2016.

SUITS, Bernard. *Doubts about Peirce's Cosmology*. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 15, nº 4, p. 311-321, 1979.

TURLEY, Peter. T. *Peirce's Cosmology*. New York: Philosophical Library, 1977.

_____. *Peirce on Chance*. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 5, nº 4, p. 243-254, 1969.

VENTIMIGLIA, Michael J. *Evolutionary Love in Theory and Practice*. Pennsylvania State University, 2001. Tese de Doutorado. Disponível em https://etda.libraries.psu.edu/files/final_submissions/4522

_____. *Peirce, Lamark and Evolutionary Love*. Disponível em <https://metanexus.net/peirce-lamarck-and-evolutionary-love/>

VIANA, Wellistony C. *A Metafísica de C. S. Peirce: do Pragmatismo ao Idealismo Objetivo*. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 41, nº. 129, p. 55-79, 2014.

WAAL, Cornelis de. *Why Metaphysics Needs Logic and Mathematics Doesn't: Mathematics, Logic, and Metaphysics in Peirce's Classification of the Sciences*. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 41, nº 2, p. 283-297, 2005.

WELLS, R. W. *The True Nature of Peirce's Evolutionism*. In: Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce. Eds., Edward C. Moore and Richard S. Robin. Amherst, University of Massachusetts Press, 1964.

WILSON, Aaron Bruce. *Peirce and the A Priori*. In: Transactions of the Charles S. Peirce Society, v. 51, nº 2, p. 2001-224, 2015.

1.2 Outras obras

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 6ª Ed., São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2012.

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia, Inferno*. Edição Bilingue. Tradução e notas de Italo Eugenio Mauro, São Paulo: Ed. 34 Ltda, 2017.

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia, Purgatório*. Edição Bilingue. Tradução e notas de Italo Eugenio Mauro, São Paulo: Ed. 34 Ltda, 2017.

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia, Paraíso*. Edição Bilingue. Tradução e notas de Italo Eugenio Mauro, São Paulo: Ed. 34 Ltda, 2017.

ARISTÓTELES. *Física I – II*. Prefácio, Introdução, Tradução e Comentários de Lucas Angioni, São Paulo: Ed. Unicamp, 2010.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Órganon*. Tradução, Textos Adicionais e Notas de Edson Bini, São Paulo: Ed. Edipro, 2010.

BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Tradução de Hermann Ploch Machado, Aparecida – SP: Ed. Ideias e Letras, 2009.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo, São Paulo: Ed. Loyola, 1998.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Ed. Paulus, 2002.

BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia*. Tradução de Eduardo Sicupira Filho, São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1977.

BROWN, Geoffrey. *The Cosmological Theory of Empedocles*. In: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, v. 18, nº 2, p. 97-101, 1984.

BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia*. Rio de Janeiro: Ed. Ediouro, 1999

CAMBRIDGE. *Dicionário de Filosofia*. Coleção Dicionários, São Paulo: Ed. Paulus, 2006.

CAMÕES, Luís Vaz de. *Os Lusíadas*. Comentários de Augusto Epiphânio da Silva Dias, Porto: Ed. Porto, 1916.

CHARLES, E. HARRIS. Jr. *Can be Agape Universalized?* In: *Journal of Religious Ethics*, v. 6, nº 1, p.19-31, 1978.

CHÂTELET, François. *História da Filosofia, v. 1, A Filosofia Pagã*. Tradução de Maria José de Almeida, Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1973.

COOPER, Laurence D. *What Does Eros Want?* In: *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche: The Politics of Infinity*, Penn State University Press, p. 65-92, 2008.

CURD, Patricia. *Where are Love and Strife?: Incorporeality in Empedocles*. In: *Early Greek Philosophy*, Catholic University of America Press, 2013.

EDWIN, L. MINAR. Jr. *Cosmic Periods in the Philosophy of Empedocles*. In: *Phronesis*, v. 8, nº 2, p. 127-145, 1963.

FREIRE, António. *Eros Platónico e Ágape Cristã*. In: Revista Portuguesa de Filosofia, T. 25, Fasc. 3/4, Actas da Assembleia Internacional de Estudos Filosóficos, p. 19-36, 1969.

GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. Tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006.

GRANT, Colin. *For the Love of God: Agape*. In: The Journal of Religious Ethics, v. 24, nº 1, p. 3-21, 1996.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga*. Tradução de Dion Davi Macedo, São Paulo: Ed. Iluminuras, 1999.

HARRELSON, Walter. *The Idea of Agape in the New Testament*. In: The Journal of Religion, v. 31, nº 3, p. 169-182, 1951.

HESÍODO. *Teogonia*. Estudos e Tradução Jaa Torano, São Paulo: Ed. Iluminuras Ltda, 1995.

JACKSON, Timothy P. *Evolution, Agape, and the Image of God: A Reply to Various Naturalists*. In: Love and Christian Ethics: Tradition, Theory, and Society, Georgetown University Press, 2016.

KENNY, Anthony. *Uma Nova História da Filosofia Ocidental, Volume I, Filosofia Antiga*. Tradução de Carlos Alberto Bárbaro e Revisão Técnica de Marcelo Perine, São Paulo: Ed, Loyola, 2008.

KOSMAN, Aryeh. *Platonic Love*. In: Virtues of Thought, Harvard University Press, p. 27-44, 2014.

LEONARD, William Ellery. *The Fragments of Empedocles*. In: The Monist, v. 17, nº 3, p. 451-474, 1907.

MASTERSON, Patrick. *Love as Agape*. In: Reasonable Hope: Philosophical on Ultimate Meaning, Catholic University of America Press, 2021.

MÉNARD, René. *Mitologia Grego-Romana*. São Paulo: Ed. Opus Editora, 1977.

MONOD, Jacques. *O Acaso e a Necessidade: Ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna*. Tradução de Bruno Palma e Pedro de Sema Madureira, Petrópolis – RJ: Ed. Vozes, 2006.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Ed. Dom Quixote, 1978.

MORAES, Dax. *História da filosofia do amor*. Natal: Ed. UFRN, 2019.

NICOLA, Ubaldo. *Antologia Ilustrada de Filosofia, Das Origens à Idade Moderna*. São Paulo: Ed. GloboLivros, 2005.

NYGREN, Anders. *Agape and Eros*. Tradução de Philip S. Watson, Philadelphia the Westminster Press, 1953.

O'BRIEN, Denis. *Empedocle's Cosmic Cycle*. In: The Classical Quarterly, v. 17, nº 1, p. 29-40, 1967.

PLATÃO, *O Banquete*. Edição Bilingue com tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza, São Paulo: Ed. 34 Ltda, 2016.

_____. *Mênon*. Tradução de Maura Iglêsias, São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos: Um Léxico Histórico*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

QUADROS, Elton Moreira. *Eros e Ágape: o amor do mundo grego à concepção cristã*. In: Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, v. 33, nº 2, p. 165-171, 2011.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia, v. 1, Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Ed. Paulus, 1990.

_____. *História da Filosofia, v. 1, Filosofia Pagã Antiga*. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.

_____. *Introdução a Aristóteles*. Lisboa: Ed. 70. Coleção Biblioteca Básica de Filosofia, nº 42, 2019.

_____. *Pré-Socráticos e Orfismo: História da Filosofia Grega e Romana, v. 1*. Tradução de Marcelo Perine, São Paulo: Ed. Loyola, 2012.

RIST, John M. *The Good, The Forms, and Eros in Plato*. In: *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus and Origen*, University of Toronto Press, p. 16-55, 1964.

ROUGEMONT, Denis de. *O Amor e o Ocidente*. Tradução de Paulo Brandi e Ethel Brandi Cachapuz, Rio de Janeiro: Ed. Guanabara S.A, 1988.

SCHOEPFLIN, Maurizio. *O Amor Segundo Os Filósofos*. Tradução de Antonio Angose, Bauru – SP: Ed. EDUSC, 2004.

SOLMSEN, F. *Love and Strife in Empedocle's Cosmology*. In: *Phronesis*, v. 10, nº 2, p. 109-148, 1965.

STREIKER, Lowell D. *The Christian Understanding of Platonic Love A Critique of Anders Nygren's "Agape and Eros"*. In: *The Christian Scholar*, v. 47, nº 4, p. 331-340, 1964.

TORT, Lia. *Darwin e a Ciência da Evolução*. Tradução de Vera Lúcia dos Reis, Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2004.

VIRGÍLIO. *Bucólicas*. Edição Bilingue com Tradução de Raimundo Carvalho, Belo Horizonte: Ed. Crisália, 2015.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Edição Bilingue com Tradução de Carlos Alberto Nunes, São Paulo: Ed. 34 Ltda, 2016.

WRIGHT, M. R. *Empedocles: The Extant Fragments*. London: Ed. Bristol Classical Books, 1981.