

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**  
**PUC-SP**

THIAGO FERREIRA DA MOTTA GEHRMANN CASTRO

**CONSIDERAÇÕES SOBRE AS RAÍZES DO REALISMO DE CHARLES S.  
PEIRCE**

MESTRADO EM FILOSOFIA

São Paulo  
2020

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

THIAGO FERREIRA DA MOTTA GEHRMANN CASTRO

CONSIDERAÇÕES SOBRE AS RAÍZES DO REALISMO DE CHARLES S.  
PEIRCE

MESTRADO EM FILOSOFIA

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

São Paulo  
2020

Banca Examinadora

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, Primeiro Princípio e Último Fim

Agradeço à minha amada esposa por seu amor e compreensão das horas a fio que passei nesta empresa. Agradeço meus filhos, que mesmo sem saberem falar já alardeiam seu amor!

Ao meu Orientador, pela liberdade filosófica e extremo cuidado para comigo

Agradeço à CAPES pela bolsa concedida, sem a qual não conseguiria completar minhas pesquisas

# **INTRODUÇÃO.....9**

## **CAPÍTULO I: REALISMO CIENTÍFICO**

|                                                                               |    |
|-------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1.1 Filosofia da Ciência e Hume .....                                         | 11 |
| 1.2 Hume e os abalos aos fundamentos das ciências.....                        | 16 |
| 1.3 Resposta de Kant ao problema humiano: o cientificismo transcendental..... | 18 |
| 1.4 Peirce e a realidade como fundamento para as ciências.....                | 24 |
| 1.5 Sujeito/objeto e conaturalidade.....                                      | 27 |
| 1.6 Hábitos, ação/pensamento. Resolução do problema de Hume .....             | 30 |
| 1.7 Signos e/ou pensamentos: continuação da resolução do problema .....       | 32 |
| 1.8 Considerações finais proposta de pesquisa: Peirce e o espaço/tempo .....  | 33 |

## **CAPÍTULO II: REALISMO MEDIEVAL**

|                                                                           |    |
|---------------------------------------------------------------------------|----|
| 2.1 Diferentes posições para o problema dos universais .....              | 38 |
| 2.2 Perspectiva sob os universais.....                                    | 40 |
| 2.3 Metafísica dos universais.....                                        | 42 |
| 2.4 A Questão dos universais.....                                         | 45 |
| 2.5 Princípio de individuação e o estatuto ontológico dos universais..... | 47 |
| 2.6 <i>Haecceitas: ultimus gradus formae</i> .....                        | 53 |

## **CAPÍTULO III: REALISMO LÓGICO**

|                               |    |
|-------------------------------|----|
| 3.1 Formas do raciocínio..... | 59 |
| 3.2 Dedução .....             | 62 |
| 3.3 Indução .....             | 63 |
| 3.4 Abdução.....              | 64 |

|                                                                       |    |
|-----------------------------------------------------------------------|----|
| 3.5 O Estado da Lógica e sua transformação .....                      | 65 |
| 3.6 G. Boole, binariedade, lógica algébrica e leis do pensamento..... | 67 |
| 3.7 As Leis de A. De Morgan e universo de discurso .....              | 70 |
| 3.8 A Lógica dos Relativos de Peirce .....                            | 72 |

## **CAPÍTULO IV: REALISMO EVOLUCIONISTA**

|                                                                           |    |
|---------------------------------------------------------------------------|----|
| 4.1 Do Idealismo Objetivo e do Sinequismo .....                           | 79 |
| 4.2 Da Continuidade aplicada aos universais .....                         | 83 |
| 4.3 Parmênides e os pressupostos metafísicos do “realismo clássico” ..... | 84 |
| 4.4 Princípios metafísicos do realismo evolucionista em geral .....       | 85 |
| 4.5 Evolução da ideia de evolução.....                                    | 86 |
| 4.6 O Realismo Evolucionista de Peirce.....                               | 92 |

|                       |           |
|-----------------------|-----------|
| <b>CONCLUSÃO.....</b> | <b>97</b> |
|-----------------------|-----------|

|                          |            |
|--------------------------|------------|
| <b>Bibliografia.....</b> | <b>100</b> |
|--------------------------|------------|

## RESUMO

Esta dissertação de mestrado tem como objeto principal o realismo de C.S Peirce em suas diferentes formas. É certo que Peirce, ao longo de sua vasta obra criticou veementemente o nominalismo filosófico. Podemos observar a citação de Peirce ao nominalismo de Aberlado e João de Salisbury (CP 8.30 ), Descartes, Locke, Hume, Reid (CP 1.9), Berkeley (8.26), Kant Leibniz, Wolf (6.590), Hegel (1,19) entre outros. Por outro lado, Peirce se filiou a um realismo escolástico extremado, conforme sua própria autoproclamação (CP 5.470). Em outro aspecto, Peirce fora notório por ter sido um exímio lógico, tendo feito tal ciência avançar a partir das contribuições de G. Boole e A. De Morgan. Contudo, só o pode fazer graças aos doutores escolásticos (CP 1.15) e ao seu realismo, já que sua doutrina da conaturalidade postula que os fatos externos são fatores corretivos para o pensamento, inclusive o lógico. Peirce chega a usar a ideia química de valência, para predicação lógica (CP 5.469). A partir deste realismo radical, Peirce lança as bases da lógica dos relativos, da teoria das probabilidades e do que hoje conhecemos como tabelas-verdade. Contudo o realismo do autor possui ainda outra faceta. Combinado a conceitos tais quais seu idealismo objetivo, sinequismo, o realismo de Peirce passa a ser um realismo em processo, o qual aponta para um vetor de cristalização na terceiridade. Análogo a uma sinfonia que, ao longo do tempo, espraia *eidos* e ágape, quanto mais se percorre o *continuum* tempo, mais real e racional o cosmos se torna.

## ABSTRACT

The main object of this master dissertation is the realism of C.S Peirce in its different forms. It is true that Peirce, throughout his vast work, vehemently criticized philosophical nominalism. We can observe Peirce's quote to the nominalism of Abelard and João de Salisbury (CP 8.30), Descartes, Locke, Hume, Reid (CP 1.9), Berkley (8.26), Kant Leibniz, Wolf (6.590), Hegel (1.19) among others. On the other hand, Peirce joined an extreme scholastic realism, according to his own self-proclamation (CP 5.470). In another aspect, Peirce was notorious for being an expert logician, having made such a science advance from the contributions of G. Boole and A. De Morgan. However, it can only do so thanks to the scholastic doctors (CP 1.15) and their realism, since their doctrine of connaturality postulates that external facts are corrective factors for thought, including the logical one. Peirce even uses the chemical idea of valence, for logical predication (CP 5.469). From this radical realism, Peirce lays the foundations for the logic of the relative, the theory of probabilities and what we now know as truth tables. However, the author's realism has yet another facet. Combined with concepts such as his objective idealism, synechism, Peirce's realism becomes a realism in process, which points to a vector of crystallization in thirdness. Analogous to a symphony that, over time, spreads eidos and agape, the more the *continuum* travels, the more real and rational the cosmos becomes.

## INTRODUÇÃO

O tratado da Natureza Humana de Hume, foi responsável por uma verdadeira revolução na história das ideias. A crença na indução como forma de raciocínio indubitável para que se estabelecesse regras gerais de casos particulares caía por terra na medida mesma em que Hume enunciava o problema da causalidade. O próprio filósofo tentou empreender respostas ao problema por ele levantado, porém sem muito sucesso.

Kant, seu sucessor, de modo sistemático, postulava um sujeito transcendental, munido de categorias a priori, tentando assim sanar o embaraço criado por seu antecessor. Resolvendo um problema e criando outros tantos, Kant sugestionou um nominalismo extremado no que diz respeito ao espaço/tempo, internalizando-os como faculdades a priori em seu sujeito transcendental. Postulou o incognoscível, separou o mundo das coisas-em-si e dos fenômenos, cingiu o sujeito em três distintos e, com isto, parece ter prejudicado mais ainda a situação.

Peirce, por sua vez, tendo o realismo filosófico como pressuposto, oriundo da tradição medieval, habilita-se à empresa da resolução de tal questão de modo lógico, científico e evolucionista. Estas diferentes matrizes de pensamento, as quais compõem o pensamento do autor foram utilizadas conjuntamente para a resolução de tal querela.

Nesta dissertação, buscaremos recortar quatro áreas de influência do realismo peirciano. O realismo científico e seu diálogo como Hume e Kant, a partir do problema da causalidade, e de conceitos contíguos, tais quais espaço/tempo e, inclusive apresentaremos uma proposta de trabalhos futuros nesta área.

Percorreremos parte do “realismo medieval”, fonte de uma faceta filosófica a qual Peirce se filiou durante a sua vida, nos indagando a respeito da unidade deste chamado “realismo medieval”. O faremos percebendo os meandros das diversas posições possíveis acerca dos universais, examinando

os princípios de individuação em S. Tomás de Aquino e Duns Scotus, culminando num conceito caríssimo a Peirce, qual seja o de *haecceitas*

Investigaremos a relação do filósofo americano com alguns conceitos de G. Boole e A. De Morgan, e a consequente produção de uma teoria das probabilidades e lógica dos relativos, tudo no interior do realismo lógico do autor.

Por fim, introduziremos os conceitos de idealismo objetivo e sinequismo, os quais se articulam no interior do realismo evolucionista do autor, o qual se veicula aos três outros tipos de realismos anteriormente mencionados. Neste último capítulo apontaremos questões para futuros desdobramentos.

## **CAPÍTULO I: REALISMO CIENTÍFICO**

No presente capítulo, abordaremos alguns dos impactos de Hume na história das ideias, bem como suas consequências. Apresentaremos algumas retratações do autor sobre sua obra. Buscaremos de forma breve citar o projeto humiano de refundação das ciências, analogamente àquele realizado nas ciências físicas, tal qual realizado por personalidades como Giordano Bruno, Galileu Galilei e Newton.

Examinaremos as frentes de trabalho humiano, bem como sublinharemos o nominalismo do autor, o qual se mostra em excessiva subjetivação e antropoteização. Apresentaremos a concepção de Hume da consciência como fluxo, do sistema de crenças e formação de hábitos, algo de vital importância para Peirce.

Mostraremos o diagnóstico que o autor realiza do estado das ciências e a consequente falta de método destas. Exporemos o problema da causalidade contiguidade, sucessão temporal e conjunção constante. Traremos os comentários de Kant ao problema da causalidade e como, ao seu modo, o prussiano pretende resolver o problema levantado por Hume, envolvendo conceitos como espaço e tempo. Pretenderemos mostrar o nominalismo exacerbado de Kant ao internalizar tais conceitos em seu sujeito transcendental.

Isto posto, examinaremos a doutrina da percepção de Peirce, envolvendo o binômio ação/pensamento, bem como a conaturalidade entre sujeito e objeto. Apontaremos então para a resolução do problema de Hume através da doutrina dos hábitos. Proporemos futuras pesquisas frente aos conceitos de espaço/tempo no interior da filosofia de Peirce.

### **1.1 Filosofia da Ciência e Hume**

David Hume, filósofo escocês ligado à moderna tradição empirista, autor dentre outras obras do Tratado da Natureza Humana (*A Treatise of Human*

Nature)<sup>1</sup> o qual marcaria profundamente a história da filosofia, foi responsável por uma verdadeira revolução na história das ideias.

De certo modo, podemos afirmar que após Hume a filosofia não fora a mesma, muito mais pelo poder de sua crítica, da sagacidade de seu questionamento do que propriamente pela construção ou edificação que tenha proposto.

Podemos ver Hume figurar na fundação das ideias modernas do conservadorismo político liberal, isto no que tange ao aspecto da ética e política, muito em consequência dos pressupostos céticos na área epistemológica, como veremos ao longo desta dissertação.

O Tratado da Natureza Humana de 1740, recebeu um resumo intitulado Sumário do Tratado Natureza Humana em 1748<sup>2</sup>. Apesar do Tratado Natureza Humana haver passado à posteridade como a obra de Hume de maior sucesso e inspiração, em 1775 pouco antes de seu derradeiro suspiro, no segundo volume, como prefácio de seus *Essays and Treatises on Several Subjects*, em retratação a algumas ideias, expressões e estilo, contidas no Tratado, Hume declara

os princípios e raciocínios contidos neste volume foram em sua maior parte publicados em uma obra intitulada Um Tratado da Natureza Humana que o autor projetara já antes de concluir seus estudos universitários e que escreveu e publicou não muito tempo depois. Não o considerando, porém, um trabalho bem sucedido, o autor reconheceu o seu erro em ter ido muito cedo ao prelo e rearranjou todo o material nas seções que se seguem, nas quais espera ter corrigido algumas negligências em seus raciocínios anteriores e, mais, ainda, em suas expressões<sup>3</sup>

---

1 HUME, David. *Tratado da Natureza Humana* – Tradução Debora Danoswi, 1ª Reimpressão São Paulo. Unesp – Imprensa Oficial do Estado – 2001

2 HUME, David *Resumo do tratado da Natureza Humana*. Porto Alegre: Paraula 1995. Trad Raquel Gutiérrez e Jose Sotero Caio

3 HUME, David "nota introdutória" *Investigações Sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral* tradução José Oscar de Almeida Marques, Editora Unesp 2004, São Paulo pp 15 e 16

Justiça feita a Hume, tais retratações, para efeito da presente dissertação, em grande parte não nos afetam, apenas o fizemos por dever de consciência e para que o leitor possa nas questões pertinentes a Hume<sup>4</sup>, atentar-se para este detalhe.

Para nossa dissertação, interessa que desde Descarte<sup>5</sup>, a filosofia “arde de um desejo indizível” de encontrar um novo fundamento para si própria. Giordano Bruno, no fim do século XVII, já propunha o sol como centro do sistema<sup>6</sup>. Muito mais por concepções metafísicas do que propriamente, pelo que chamaríamos hoje, experimentais. O deus sol, de certo modo, está sempre presente nas diferentes culturas.

Podemos afirmar como mito fundador da modernidade, a cientificidade, a partir do século XVII. O que antes parecia um culto ao deus sol, após o instrumentário de Galileu torna-se evidência<sup>7</sup>. A observação científica fora feita.

Notório também que com o avanço nas matemáticas, na física e principalmente a partir das contribuições de Newton, o que antes era apenas um desejo parece agora haver sido consumado, isto é, na possibilidade da matematização das relações naturais. O cosmos parece ter sido completamente desvendado pelo homem. Parece funcionar como uma máquina.<sup>8</sup>

Em outro aspecto, ao longo da história da filosofia moderna, observamos uma crescente dicotomia entre as doutrinas praticadas no continente e aquela praticada ultramar, isto, é no que hoje chamamos Reino Unido (Inglaterra Irlanda Escócia etc). Enquanto aquela tem como característica um absoluto racionalismo, com representantes como, por exemplo, Espinosa, como sua ética deduzida à moda dos geômetras<sup>9</sup>, C. Wolf com máximas como “ tudo (pode) ser explicado através de razões intrinsecamente inteligíveis<sup>10</sup>, e G.W. Leibniz

---

<sup>4</sup> Casos de futuras pesquisas acadêmicas

<sup>5</sup> Fundamento filosófico de cunho antropocêntrico em que o “eu” é o fundamento do pensar, bem como cisão da *res extensa e res cogitans*

<sup>6</sup> A moderna historiografia indica a proposta heliocêntrica como suposição metafísica, ligada a cultos órficos. Ver obra, Francis Yates, Giordano Bruno e a Tradição Hermética. Novamente a forma mentis contemporânea é tomada pelo estereótipo do cientista de óculos, gel nos cabelos e jaleco

<sup>7</sup> Observação através do então recente *artefactum* produzido: luneta

<sup>8</sup> Ver artigo Karl Popper “Entre Nuvens e Relógios”

<sup>9</sup> SPINOZA, Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras. Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1974

<sup>10</sup> Wolff, Ontologia Latina, Praefatio, Abril Cultural. Pensadores. São Paulo. 1974. p11

com “o princípio da razão suficiente”<sup>11</sup>. Esta possui como predicado o empirismo, ideias a partir das impressões nos sentidos<sup>12</sup>, ausência de ideias inatas e o homem como tábula rasa<sup>13</sup>.

Após o advento da física newtoniana, o paradigma filosófico sofre grande alteração. Os questionamentos e disputas orbitam em outros termos. Hume é filho desta época. Época de um passado recente de grandes mudanças e de um efervescente futuro. Afetado por este contexto, parece querer desempenhar o mesmo papel fundante que Newton<sup>14</sup> desempenhara na física, agora em campo filosófico.

Para levar a cabo esse papel fundante, Hume trabalhou em quatro frentes distintas, quais sejam, ataque a concepção de metafísica e de natureza humana tradicionais, o conhecimento humano, a ciência do homem, e os fundamentos da experiência.

Sobre o projeto filosófico humiano lemos que:

Hume pretendia, com essa ideia, apenas defender a primazia, nessas investigações, dos fatos experimentalmente constatados sobre a forma como os seres humanos pensam e são emocionalmente afetados em suas experiências do mundo e no convívio semelhantes. O que se recusa é a representação da natureza humana segundo modelos derivados de hipóteses puramente conjecturais sobre por exemplo sua “racionalidade”, e a conseqüente tentativa de fundamentar na razão todas as atividades que são próprias do ser humano entre as quais se incluem a aquisição do conhecimento de fatos empíricos e o julgamento moral sobre as ações de outros mesmos e de si mesmos<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Princípio filosófico segundo o qual tudo o que acontece tem uma razão suficiente para ser desta maneira e não de outra, grosso modo, tudo possui uma explicação

<sup>12</sup> John Locke

<sup>13</sup> Conferir John Locke: Ensaio Acerca do Entendimento Humano

<sup>14</sup> Newton, na esteira de outros grandes físicos, descobriu um universo regido por leis matemáticas em que a descrição completa da evolução de qualquer corpo no espaço e no tempo seriam passíveis de cálculos matemáticos. Isto marcaria de vez a história da ciência

<sup>15</sup> MARQUES, Jose. Nota à Edição Investigações Sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral tradução José Oscar de Almeida Marques, Editora Unesp 2004, São Paulo

Ainda como componente do método humiano, sobre as preocupações filosóficas do autor, bem como seu estilo distintivo, temos que:

em seu objeto de estudo, que é o ser humano, ou antes ou fluxo de experiência que constituem a vida mental dos seres humanos. Assim ao tratar do problema do conhecimento Hume procede de forma puramente imanente e não recorre a uma ordem exterior e necessária que pudesse servir como referência e pedra de toque de nosso sistema de crenças <sup>16</sup>

Depreende-se do texto, o que na esteira do cartesianismo vem sendo à tona da modernidade, o excessivo subjetivismo, a tentativa de refundação total do conhecimento filosófico. Refundação essa de cunho antropocêntrico, imanente, em que o *logos* oriundo do exterior ou é considerado como não existente, não real, ou se possivelmente existente, real, não é de importância filosófica, pois incognoscível em sua totalidade.

Duas novidades se impõem também neste trecho, a consciência como fluxo, e as referências humanas como um sistema de crenças. Não será por acaso que Peirce será um grande tributário de Hume, quer diretamente, quer indiretamente via Kant.

É verdade que o tema da refundação das ciências era corriqueiro nos anos de Hume, mas justiça seja feita, o estado das ciências em geral testemunha a favor do diagnóstico do autor. Em sua visão, a falta de unicidade nos raciocínios científicos, diversas opiniões divergentes, mesmo nas singelas questões, a falta de método, mais aceitação da eloquência do que da razão e consequentemente da verdade, contribuíam para este testemunho.

Para que se tenha claro o projeto de reformulação das ciências em Hume, é necessário em primeiro lugar compreender que espaço o homem ocupa na dinâmica de relações com as demais ciências, haja vista que, de alguma maneira, as demais ciências dependem da ciência do homem:

---

<sup>16</sup> *idem*

não existe nenhuma questão importante cuja decisão não esteja compreendido na ciência do homem e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos essa ciência<sup>17</sup>

Ainda que a ciência do homem seja o parâmetro para as demais ciências, já que todas estão de alguma maneira em relação a ela, está ela também em relação a um substrato anterior, a saber a experiência e, conseqüentemente, a observação:

assim como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência observação<sup>18</sup>

## 1.2 Hume e os abalos aos fundamentos das ciências

Começemos por apresentar o trecho do Tratado cujo impacto da reflexão filosófica pode ser sentido até hoje:

Embora eu reconheça que esse é um verdadeiro princípio de associação entre as ideias, afirmo, porém, que ele é exatamente o mesmo que vigora para as ideias de causa e efeito, e que constitui parte essencial de todos os nossos raciocínios baseados nessa relação. A única noção que temos de causa e efeito é a de que certos objetos que sempre existiram conjuntamente, e que, em todos os casos passados mostraram-se inseparáveis. Não podemos penetrar na razão da conjunção. Apenas observamos o próprio fato e vemos sempre que, em consequência de sua conjunção constante, os objetos adquirem uma união na imaginação. Quando a impressão de um deles se torna presente a nós, formamos imediatamente uma ideia daquele que comumente o acompanha; em consequência disso, podemos estabelecer como parte de uma opinião ou crença (...) embora a causalidade seja uma relação filosófica, por implicar contiguidade, sucessão e conjunção constante, é

---

<sup>17</sup> Ididem p. 22

<sup>18</sup> idem

apenas enquanto ela é uma relação natural, produzindo uma união entre nossas ideias, que somos capazes de raciocinar ou fazer qualquer inferência a partir dela<sup>19</sup>

É verdade que Hume reconhece que a causalidade é um princípio de associação entre ideias, que a causalidade, em suma, é parte essencial de todos os raciocínios. Contudo, o que está em questão é: qual o estatuto ontológico da causalidade?

Hume aponta para o fato de que os homens não podem penetrar na razão da conjunção. Apenas observam o primeiro fato, posteriormente o segundo e dizem este decorrer daquele. Ao repetir o processo inúmeras vezes estabelecem a **crença de que existe uma relação de causa e efeito** entre o fato 1 e o fato 2, quando na verdade o que ocorre é **contiguidade, sucessão temporal e conjunção constante**.

Para Hume, os homens de ciência em geral, lidam com os experimentos de modo a esperar resultados iguais ou semelhantes de premissas iguais ou semelhantes, sem que haja provas científicas da relação de causa e efeito. Este não é um defeito apenas dos homens da ciência, o senso comum também assim age, embora mais resguardado pela tradição e costumes<sup>20</sup>.

[...]o faria com base no princípio de que os casos de que não tivemos experiência devem se assemelhar aos casos de que tivemos experiência, e de que o curso da natureza continua sempre uniformemente o mesmo<sup>21</sup>

Em verdade, Hume não aceita o argumento indutivo da uniformidade da natureza, isto é, aquele que enuncia, por exemplo, que se o Sol nasceu todos os dias, logo amanhã ele nascerá novamente. Realmente este silogismo é uma indução provável, pois é impossível ter a experiência de todos os casos futuros e das experiências dos casos passados *non sequitur* casos futuros.

---

<sup>19</sup> HUME, David. Tratado da Natureza Humana – Tradução Debora Danowski, 1ª Reimpressão São Paulo. Unesp – Imprensa Oficial do Estado – 2001 p 122

<sup>20</sup> Essa é a origem mesma do conservadorismo liberal político do autor

<sup>21</sup> ibidem pp 117 e 118

Em mais um exemplo, num jardim, pela alvorada, vemos uma pedra ainda gélida pelo orvalho noturno. Observamos o sol nascer e ir a pino. Ao meio dia, checamos a temperatura daquela mesma rocha e notamos seu aquecimento. É verdade que a luz solar foi causa do efeito pedra aquecida? Não para Hume.

O que podemos afirmar é que a pedra passou da temperatura fria para quente e o sol, por sua vez, nasceu e foi a pino. As demais relações são fruto da nossa subjetividade, a saber contiguidade, sucessão temporal e conjunção constante.

### 1.3 Resposta de Kant ao problema humiano: o cientificismo transcendental

É notório que Hume foi o responsável por ter despertado Kant de seu sonho metafísico dogmático<sup>22</sup>. Para além disto, a influência de Hume exercida em Kant é imensurável, seja na formulação da ontologia do autor, seja em sua epistemologia.

Nas palavras a seguir, notaremos como Hume foi mal compreendido pelos filósofos de seu tempo, e que inclusive não foi compreendido de modo algum, na maioria dos casos.

Em Prolegômenos podemos ler o seguinte:

Hume tomou como ponto de partida um único mas importante conceito da metafísica, ou seja, o *da conexão entre causa e efeito* (e por conseguinte, os conceitos daí derivados de força e de ação etc); desafiou a razão, que pretende ter gerado este conceito em seu seio, a responder-lhe precisamente com que direito ela pensa que uma coisa possa ter sido criada de tal maneira que, uma vez posta, possa-se depender daí que outra coisa qualquer também deva ser posta; pois é isto o que afirma o conceito de causa. Demonstrou de maneira irrefutável ser totalmente impossível à razão pensar esta conexão a priori e a partir de conceitos, pois ela encerra necessidade; não é, pois,

---

<sup>22</sup> Dogmático aqui refere-se à metafísica da escola wolfiana

possível conceber que, pelo fato de uma coisa ser, outra coisa deva ser necessariamente e como seja possível introduzir a priori o conceito de tal conexão. A partir daí concluiu que a razão se engana completamente com este conceito ao considerá-lo sua própria criação, já que ele não passa de um bastardo da imaginação, a qual, fecundada pela experiência colocou certas representações sob a lei da associação, fazendo passar a necessidade subjetiva que daí deriva, ou seja, **um hábito**<sup>23</sup> por uma necessidade objetiva baseada no conhecimento.<sup>24</sup>

Kant aponta para o fato de Hume ter demonstrado de modo irrefutável que é impossível a razão pensar a conexão da causa e do efeito *a priori*, já que não é necessário que uma coisa sendo a outra deva ser necessariamente. O prussiano ainda afirma que, a partir disto, a razão se engana ao considerar tal conceito como criação sua, quando na verdade nada mais é que “um bastardo da imaginação fecundado pela experiência”. Desta maneira a razão confunde-se passando a crer num hábito, como se fosse uma necessidade lógico-ontológica.

A partir daí concluiu que a razão não tem faculdade de pensar em tais conexões, mesmo de um modo geral, porque seus conceitos não passariam então de simples ficções e todos os seus pretensos conhecimentos a priori não seriam mais do que experiências comuns mal rotuladas o que equivale afirmar: não há em parte alguma nem pode haver uma metafísica. Por mais precipitada e incorreta que fosse sua conclusão, baseava-se pelo menos numa investigação, e esta investigação merecia certamente que cérebros de sua época se tivessem unido para dar ao problema, exposto por Hume, uma solução talvez mais feliz, o que teria propiciado uma reforma total da ciência. Mas o destino desde há muito desfavorável à metafísica, não permitiu que Hume fosse compreendido por alguém. Não se pode deixar de sentir uma certa pena ao verificar como seus adversários Reid, Oswald, Beattie e finalmente Priestley não haviam percebido nem de longe o ponto crucial da questão, pois

---

<sup>23</sup> Grifo nosso

<sup>24</sup> KANT, Immanuel. Prolegômenos Abril Cultural. Pensadores. São Paulo. 1974 pp 102/103

tomavam como ponto pacífico justamente aquilo de que ele duvidava, procurando demonstrar, ao contrário, com ardor e muitas vezes com grande arrogância, aquilo que Hume jamais pensara pôr em dúvida, ignorando de tal maneira o seu aceno para uma renovação que tudo permaneceu no antigo estágio como se nada tivesse acontecido. A questão não era se o conceito de causa era certo útil e indispensável à todo conhecimento da natureza, pois isso o Hume nunca colocara em dúvida; mas se era concebido a priori pela razão, tendo desta maneira uma verdade anterior independentemente de toda experiência e, por conseguinte, uma utilidade mais ampla não limitada simplesmente aos objetos da experiência: a respeito disso, esperava Hume um esclarecimento. Estava em cogitação apenas a origem deste conceito e não a sua utilidade indispensável: uma vez determinada a sua origem, apresentar-se-iam espontaneamente as condições de sua utilização bem como o âmbito de sua aplicação.<sup>25 26</sup>

Kant procura dar tratamento imparcial a questão da causalidade, citando nominalmente os interlocutores de Hume, tais quais Reid, Oswald, Beattie e Priestley, o que comprova a tese de que esta questão lhe fora muito cara. O filósofo nos diz que os detratores de Hume não compreenderam que o problema proposto por ele não se tratava se o conceito de causa era certo, ou útil, ou indispensável ao conhecimento da natureza. Que isto Hume nunca colocara em dúvida. Kant aponta que o problema versava sobre ser a causalidade *a priori*, isto é, independentemente de toda a experiência, e, por consequência teria ela uma utilidade mais ampla, visto angariar mais objetos que os das ciências naturais, os quais dependem das ciências da natureza. Buscando compreender o estatuto ontológico da causalidade, nos deparamos com conceitos integrantes desta, a saber espaço e tempo:

Tempo espaço são, portanto, duas fontes de conhecimento, das quais diferentes cétricos podem ser tirados a priori. Sobretudo a

---

<sup>25</sup> Idem. Grifo nosso

<sup>26</sup> Grifo nosso

Matemática pura oferece um esplêndido exemplo disso no que concerne aos conhecimentos do espaço e suas relações. Tomados conjuntamente, tempo e espaço, de fato, são formas puras de toda intuição sensível e desse modo tornam possíveis proposições sintéticas a priori. Mas essas fontes de conhecimento a priori determinam os próprios limites pelo fato de serem simplesmente condições da sensibilidade, isto é, pelo fato de se referirem a objetos enquanto estes são considerados como fenômenos, sem contudo, mostrarem coisas em si mesmas. O campo da sua validade é constituído unicamente pelos fenômenos e, quando se sai dele não se verifica mais nenhum uso objetivo de tais fontes cognoscitivas. Esta realidade do espaço e do tempo deixa, de resto, intacta a segurança do conhecimento de experiência: com efeito, estamos seguros dele do mesmo modo, quer estas formas sejam necessariamente inerentes apenas a nossa intuição.<sup>27</sup>

Neste Primeiro trecho, Kant aponta para sua própria definição de tempo e espaço, bem como os limites de atuação destes conceitos. Integrantes de seu sujeito transcendental, tempo e espaço, na filosofia kantiana são condições de possibilidade dos fenômenos. Seguindo a mesma passagem:

Ao contrário aqueles que afirmam a realidade absoluta do espaço e do tempo – seja que a aceitem como subsistente, ou apenas como inerente - <sup>28</sup>devem achar-se em conflito com os princípios da própria experiência. Com efeito, no caso de se decidirem por uma realidade subsistente (neste partido incluem-se comumente os investigadores matemáticos da natureza<sup>29</sup>), devem admitir dois não-entes eternos e infinitos ,subsistentes por si (espaço e tempo), que existem (mesmo sem serem algo real) somente para abarcar em si todo real. Se tomarem o segundo partido (ao qual pertence alguns teóricos metafísicos da natureza), ou de espaço e tempo serem considerados relações (coexistentes ou sucessivas) entre os fenômenos, abstraídos da experiência e não obstante representadas

---

<sup>27</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Abril Cultural. São Paulo. 1974. pp 48/49

<sup>28</sup> Contra Newton

<sup>29</sup> Físicos tal qual concebemos hoje

confusamente naquela abstração, neste caso devem eles contestar a validade, ou pelo menos a certeza apodítica das doutrinas matemáticas a priori concernentes a coisas reais ( por exemplo, no espaço), na medida em que esta certeza não se realiza a posteriori. Segundo esta opinião os conceitos a priori de espaço e tempo são meras criaturas do poder da imaginação, cuja fonte deve ser procurada efetivamente na experiência. Das relações da experiência obtidas por abstração a imaginação produziu algo, que na verdade contém o geral delas, mas não pode realizar-se sem a restrições que a natureza conectou com tais relações. Os primeiros possuem a grande vantagem de liberar o campo dos fenômenos para as asserções matemáticas. Por meio dessas mesmas condições, ao contrário eles mostram-se muito embaraçados quando entendimento quer ultrapassar o campo dos fenômenos. Os segundos possuem com relação aos últimos a vantagem de as representações de espaço e tempo não constituírem nenhum impedimento, quando querem julgar sobre os objetos não como fenômenos, mas unicamente em relação com o entendimento; contudo não podem indicar um fundamentos da possibilidade de conhecimentos matemáticos a priori (em quanto lhes falta uma intuição a priori verdadeira e objetivamente válida), nem levar proposições da experiência a uma necessária concordância com aquelas afirmações.<sup>30 31</sup>

. Kant internalizou em “faculdades” subjetivas o espaço e o tempo no sujeito transcendental, numa postura de extremo nominalismo. Tempo e espaço não possuem realidade fora do sujeito, estes são faculdades a priori do sujeito transcendental. São condições de possibilidade de toda a experiência possível. Daí a impossibilidade da experiência da coisa-em-si, já que o sujeito está sempre aprisionado em sua “visão de mundo” (*weltanschauung*). Contudo, ainda analisa mais duas possibilidades.

Há aqueles que defendem o tempo e espaço como entes absolutos. Ora, dois entes absolutos engendram uma contradição lógica, já que se um ente é

---

<sup>30</sup> KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Abril Cultural. São Paulo.1974. pp 48/49

<sup>31</sup> Idibem. Grifo nosso

absoluto, logo não há modo algum de haver outro absoluto. Portanto Kant afirma que o problema desta tese é que como consequência lógica, haveria dois não-entes absolutos, infinitos e eternos, numa contradição lógica. E ainda mais, tempo e espaço seriam como que um cenário, um palco para abarcar todo o “teatro” dos fenômenos.

E, por fim, aqueles que defendem serem tempo e espaço relações abstraídas dos fenômenos. Neste caso a certeza apodítica das matemáticas poderia ser colocada em dúvida, já que a certeza dos conceitos matemáticos viria *a posteriori* e não *a priori*, dependendo assim a matemática, de alguma maneira, da experiência

Quisemos, portanto, dizer: que toda a nossa intuição não é senão representação de fenômeno; que as coisas que intuímos não são o próprio em si, em vista do qual as intuímos, nem que as suas relações são em si mesmas constituídas do modo como nos aparecem e que, se suprimíssemos o nosso sujeito ou apenas a constituição dos sentidos em geral, em tal caso toda a constituição, todas as relações do objeto no espaço e no tempo e mesmo espaço e tempo desapareceriam. Todas essas coisas enquanto fenômenos não podem existir em si mesmas, mas somente em nós<sup>32</sup>

Neste fragmento, mais uma vez quisemos ressaltar o nominalismo extremado de Kant. Conforme lemos, caso não houvesse uma subjetividade transcendental, não haveria tempo e espaço. Tempo e espaço, portanto, são completamente dependentes da subjetividade humana.

Ambos autores, Hume e Kant, tentaram, ao seus modos, assegurar a solidez do conhecimento humano partindo da problemática da causalidade apontada por Hume. Ambos por vias nominalistas.

Hume partiu para a ciência do homem a qual seria pedra angular das demais ciências. Kant foi por vias de sua estética transcendental. Notaremos agora a tentativa de resolução do problema por uma via realista, tal qual proposta por Peirce.

---

<sup>32</sup> idem

## 1.4 Peirce e a realidade como fundamento para as ciências

Na doutrina peirciana da percepção, a porta de entrada do pensamento é a percepção. A percepção está diretamente envolvida tanto na cognição quanto na conduta deliberada, constituindo assim um elo indissolúvel, no interior da arquitetura filosófica de Peirce.

os elementos de todo conceito entram no pensamento lógico pela porta da percepção e encontram sua saída pela porta da ação propositada<sup>33</sup>

Portadora de sua própria epistemologia, a teoria da percepção de Peirce difere das dos demais filósofos de sua interlocução. Aquilo que é percebido, o percepto, é exterior, é de natureza impositiva, de modo algum dependente de uma subjetividade que o constitua, que o crie. O percepto se força à mente<sup>34</sup>.

São os perceptos da natureza da segunda categoria<sup>35</sup>, justamente por se forcarem contra à mente, por serem segundos agindo contra à percepção. Por esta mesma razão são apenas o início do processo cognitivo:

perceptos são iniciadores compulsivos do pensamento, insistentes e exigentes, incontrolláveis e pré-cognitivos. Assim sendo, os perceptos só podem ser um dos elementos do processo perceptivo, apenas o elemento iniciador da percepção<sup>36</sup>.

Cumpre-nos notar que na contracultura nominalista, o processo de conhecimento proposto por Peirce nasce da imposição do mundo exterior ao sujeito cognoscente. É a partir do *logos* recolhido fora que formulamos o *percipuum* em nossa subjetividade:

nada podemos saber sobre o percepto a não ser pelo testemunho do julgamento de percepção, exceto o fato de que nós sentimos o golpe do percepto, a reação dele contra nós,

---

<sup>33</sup> CP 1.202

<sup>34</sup> Mente entendida em sentido peirciano, isto é, tudo aquilo capaz de aprender e criar hábitos de conduta

<sup>35</sup> Para uma doutrina das categorias ver IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce* São Paulo: Paulus, 2015, capítulo II

<sup>36</sup> SANTAELLA, Lucia. *Cognitio SP V9 ML P93-40 Jan/Jun 2008*, p 97

assim como vemos os conteúdos dele arranjados num objeto, na sua totalidade [...] mas, no momento em que fixamos nossa mente sobre ele e pensamos sobre o menor detalhe dele, é o juízo perceptivo que nos diz o que nós assim percebemos. Por esta e outras razões proponho considerar o percepto tal como ele é imediatamente interpretado no juízo perceptivo, sob o nome de *percipuum*<sup>37</sup>.

Depreende-se da citação que o *percipuum* é o percepto mediado pelo juízo perceptivo. Ao percepto com seus predicados de alteridade e crueza é entreposto o juízo de percepção pelo qual, por sua vez, representa a segundidade, tornando-a mais branda, ganhando assim inteligibilidade e racionalidade no processo cognitivo.

Caso não haja juízo perceptivo, o percepto permanece um segundo e, portanto, o processo cognitivo permaneceria ainda em níveis prévios, em fase semi-mediatizada, nas palavras de Santaella:

assim o percepto é algo que está fora de nós e fora do nosso controle. É ele que determina a percepção. embora determine a percepção só pode ser conhecido pela mediação do juízo perceptivo. Para que esse conhecimento se dê o percepto deve de algum modo estar representado no juízo de percepção<sup>38</sup>.

Ainda conforme Santaella:

Os juízos de percepção são operações mediativas às quais pertencem à terceiridade, categoria afeita à lei, à generalidade e ao hábito. Mas propriamente podemos considerar os juízos de percepção como inferências lógicas, analogicamente tais quais induções, deduções e abduções, conquanto esta última desempenhe papel fundamental “os juízos perceptivos são inferências lógicas, elementos generalizantes que pertencem à categoria da terceiridade da ordem, da lei, e que fazem com que o *percipuum* se acomode a esquemas mentais e interpretativos mais ou menos habituais [...] segundo Bernstein (1964), aí está

---

<sup>37</sup> CP 7.643

<sup>38</sup> SANTAELLA, Lucia. *Cognitio SP V9 ML P93-40 Jan/Jun 2008*, p 97

um dos grandes insights mais originais de Peirce, pois ele comparou o julgamento de percepção com inferências abduativas<sup>39</sup>.

Podemos compreender que, através do levantamento de hipóteses, do processo abdutivo, do juízo perceptivo, a mente medeia o percepto (segundo), gerando um *percipuum* já mais razoável e racional. É certo então que a mente no processo cognitivo está em eterno processo de levantamento de hipóteses sempre em vistas à mediação de perceptos, até a sua completa cristalização. Peirce chega a dizer que os juízos perceptivos devem ser considerados como casos extremos de inferências abduativas: “em outras palavras, nossas primeiras premissas, os juízos perceptivos, devem ser considerados como casos extremos de inferência abduativa”<sup>40</sup>.

Entretanto há diferenças entre juízos perceptivos e os demais tipos de juízos: o juízo perceptivo tem algo de compulsivo, algo que acompanha a mente, haja vista a imposição do percepto à mente. Isto não é assim com abdução pura. Está goza de maior liberdade, criatividade, soltura e espontaneidade<sup>41</sup>. Com relação aos outros tipos de juízos, estes ocorrem de maneira controlada, em campo propriamente científico, cumprindo regras e métodos. O juízo perceptivo, por seu turno, como diz Santaella, “são formados por mecanismos mentais que escapam totalmente ao nosso controle e domínio”<sup>42</sup>.

Como resultado, epistemologicamente, temos que o processo cognitivo se dá por meio do juízo de percepção, contudo a primazia, ao contrário da vasta maioria dos filósofos nominalistas, é da realidade, ou seja, do percepto e não de um sujeito que cria um mundo à sua própria imagem e semelhança. Conforme Ibri:

o elemento de segundidade, implicado na concepção peirciana de realidade, leva-nos à classe de experiência que a Fenomenologia evidenciou sob esta categoria. Da experiência

---

<sup>39</sup> Ibidem p 98

<sup>40</sup> CP 5.181

<sup>41</sup> Veremos tal assunto no capítulo III

<sup>42</sup> SANTAELLA, Lucia. *Cognitio SP V9 ML P93-40 Jan/Jun 2008*, p 98

da reação contra a consciência, típica da ação de um segundo sobre o sujeito<sup>43</sup>.

É notório que todo juízo é, de certo modo, uma inferência, mas nem toda inferência é um juízo de percepção. De certa maneira, juízos de percepção estão aprisionados a padrões da experiência cotidiana em que prevalecem a segundidade, justamente pela falta da distância mediativa proporcionada por um método ou uma conduta cientificamente controlada.

As inferências em que prevalecem a terceiridade estão em terrenos mais padronizados, metódicos e cientificamente controlados e, portanto, já fora do turbilhão do *hic et nunc*. Sigamos os passos de Peirce. Fato mediado gera conduta, conduta reiterada, hábito, hábito que permanece cristaliza-se. Em hábitos cristalizados pouco há de espaço para a primeira categoria. O frescor do jovem acaso se retira onde impera a lei, a generalidade e a repetição.

## 1.5 Sujeito/objeto e conaturalidade

Das relações expostas até o presente momento, cumpri-nos tratarmos dos vínculos entre sujeito, objeto e conaturalidade entre ambos. Conforme Ibri:

Peirce funda as bases de sua fenomenologia em 1902 quando também inicia a consolidação de sua classificação das ciências. Segundo ele, a fenomenologia é a primeira das ciências da filosofia, que possui duas partes, a saber as ciências normativas e a metafísica.<sup>44</sup>

Assim sendo, na arquitetura filosófica de Peirce, há uma clara hierarquia entre as disciplinas com especial lugar para a fenomenologia. Esta ciência tem como objeto o total das experiências vividas, sejam elas quais forem. Experiência, para o americano, ganha sentido amplo podendo ser, conforme Ibri: “assim definir experiência como resultado cognitivo de nossas vidas, ao nível da

---

<sup>43</sup> IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce* São Paulo: Paulus, 2015. p 51

<sup>44</sup> IBRI, Ivo. *Ser e Aparecer na Filosofia de Peirce: O Estatuto da Fenomenologia*. *Cognitio* nº2. 2001 p 3

filosofia, fá-la supor capaz de semear conceitos que moldam a conduta humana”.<sup>45</sup> Ou, ainda nas palavras do próprio Peirce:

a experiência é nossa única mestra. Longe de mim está enunciar qualquer doutrina de uma tabula rasa. Pois [...] não existe manifestamente, uma gota de princípio em todo o vasto reservatório da teoria científica socialmente aceita que tenha surgido de qualquer outra fonte que não o poder da mente humana de originar ideias verdadeiras. Mas esse poder, por tudo que ele tem realizado, é tão débil que, uma vez que as ideias fluem de suas nascentes na alma, as verdades são quase afogadas em um oceano de falsas noções; e o que a experiência gradualmente faz é, e por uma espécie de fracionamento, precipitar e filtrar as falsas ideias, eliminando-as e deixando a verdade verter em sua corrente vigorosa.<sup>46</sup>

Desta maneira começamos a notar uma estreita relação entre sujeito e objeto os quais parecem participar de um certo “mesmo”.

Novamente conforme Ibri:

o estudioso da obra Peirciana sabe que o realismo radical presente em sua versão madura é mais complexo do que apenas o reconhecimento do poder objetual dos fenômenos<sup>47</sup>

Como visto na teoria dos perceptos, em que pese o juízo de percepção, o poder objetual, a segundidade, a alteridade se impõem para além da vontade de seu receptor. Assim é antecipado o poder corretivo do pensamento, característica essa reconhecida por Peirce como um dos pilares de sua filosofia realista.

Desta maneira rompe-se a barreira nominalista originada por Descartes com sua *res cogitans* e *res extensa*. Não será apenas o “eu” o fator construtor e corretivo do pensamento, mas a própria realidade, a alteridade dos próprios

---

<sup>45</sup> IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce* / Ivo Assad Ibri. – São Paulo: Paulus, 2015. PG 23

<sup>46</sup> CP 5.50; EP 2.153

<sup>47</sup> IBRI, Ivo A. – *The Double Face of Habits – Time and Timeless in Pragmatic Experience*. *Rivista di Storia della Filosofia*, Milano, Italia, nº 3, 2017, pp. 455-474. P 458

fatos, os quais mediados integrarão as experiências fenomenológicas do sujeito. Conforme Santaella:

soberana durante séculos, essa concepção que tanta robustez dá ao ego, decididamente entrou em crise a partir de meados do século XIX, acentuando nas últimas décadas do século XX.<sup>48</sup>

É válido mencionar que Descartes imaginou um sujeito em que a integração mente e matéria se daria através da glândula pineal<sup>49</sup>, sobre este tema podemos ler as palavras de Peirce:

o cérebro não mostra qualquer célula central. A unidade de consciência não é assim, de origem fisiológica. Ela pode unicamente, ser metafísica. Na medida em que os sentimentos têm qualquer continuidade, é da natureza da metafísica do sentimento ter uma continuidade.<sup>50</sup>

A partir dessas palavras, nos vem embutido um conceito caríssimo à metafísica realista de Peirce, qual seja o de continuum<sup>51</sup>. Ora, se é verdade que tudo é signo e que o signo é qualquer coisa que faça as vezes de qualquer outra coisa, sujeito e objeto compartilham da mesma natureza. Nas palavras de Ibri: “o que é real se põe diante da mente como cognoscível, e o idealismo objetivo<sup>52</sup> assegura a conaturalidade entre a realidade e a cognição”.<sup>53</sup>

Assumindo assim a mesma natureza entre sujeito e objeto, isto é, a conaturalidade, podemos afirmar que o objeto além do caráter corretivo do pensamento o sustenta, lhe dando as bases para que ocorra, pois é ele também da natureza de um signo.

---

<sup>48</sup> SANTAELLA, Lucia. Cognitio SP V9 ML P93-40 Jan/Jun 2008, p 102

<sup>49</sup> Problema este que retorna através de outras roupens contemporâneas, a saber inteligência artificial, memória pessoal nas nuvens, troca de consciência etc.

<sup>50</sup> CP 6.228

<sup>51</sup> Veremos tal conceito no capítulo Realismo Evolucionista, mas já adiantamos a definição de continuum que lá será detalhada: *continuum* é alguma coisa infinitamente divisível cujas partes têm um limite comum

<sup>52</sup> Veremos o conceito no capítulo Realismo Evolucionista

<sup>53</sup> IBRI, Ivo Assad. Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce / Ivo Assad Ibri. – São Paulo: Paulus, 2015. p 153

## 1.6 Hábitos, ação/pensamento. Resolução do problema de Hume

Em que pese o juízo perceptivo não ser propriamente uma inferência em sentido *strictu*, seu vetor aponta para isso. A mente humana fervilha de silogismos desde girar uma maçaneta para que uma porta abra, a abduções ao vermos o chão de nossa cozinha molhado. A doutrina de Peirce vai nos mostrando que uma mente é afetada constantemente por signos, mas que em contrapartida esta mente constantemente opera inferências lógicas, deduções, induções e abduções.

Em Ilustrações da Lógica da Ciência, Peirce nos diz que “a principal ocupação de um lógico é classificar argumentos”<sup>54</sup>, e, deste modo, as inferências<sup>55</sup> podem ser classificadas em, por um lado, dedutivas ou analíticas e por outro, sintéticas. Caso sintéticas, indutivas ou abdutivas.<sup>56</sup>

Da repetição dos resultados obtidos pela mente das inferências lógicas realizadas, esta cria hábitos, se razoáveis se fixam, cristalizando-se. O sujeito cognoscente então pode progredir justamente por estas inferências<sup>57</sup>.

Um dos propósitos do pensamento, da racionalidade é estabelecer hábitos e crenças, isto é, disposição para a ação. Hábitos e crenças guiam ações. Conquanto devamos agir, agimos para um fim, o qual só pode ter origem em uma ideia e só poderá teologicamente ser uma ideia

Em Peirce, conforme Santaella, “o significado de um conceito intelectual é operacional na medida em que os resultados de algumas operações especificáveis constituem esse significado”<sup>58</sup>. Nas palavras de Peirce:

se uma certa operação correspondendo ao conceito é executada sobre um objeto, ela seria (certamente ou provavelmente ou possivelmente dependendo do modo de predicação) seguida por um resultado com uma descrição geral<sup>59</sup>.

---

<sup>54</sup> PEIRCE, Charles Sanders, Ilustrações da Lógica da Ciência. Editora Idéias e Letras, Aparecida, p 169

<sup>55</sup> Veremos este assunto detidamente no capítulo Realismo Lógico

<sup>56</sup> Ibidem p 172

<sup>57</sup> Veremos o assunto no subcapítulo Indução, Dedução e Abdução

<sup>58</sup> SANTAELLA, Lucia. Cognitio SP V9 ML P93-40 Jan/Jun 2008, PG 105

<sup>59</sup> CP 5.483

O significado do conceito em Peirce, além daquele corriqueiro (um predicado de muitos) é de caráter vetorial, isto é, aponta para um “*in futuro*” como que numa disposição para a ação intrinsecamente ligado ao hábito. Ser é “ser-agir”:

essa análise localiza o significado dos conceitos em um futuro condicional. Ao mesmo tempo mantém que os conceitos têm referência geral (quer dizer) relacionam-se com efeitos de uma descrição geral<sup>60</sup>.

Deste modo, vemos surgir um conceito vetorial para ação “*in futuro*”, o qual, por sua vez, possui natureza de interpretante lógico. Para Peirce é esse “*in futuro*” que garantirá o crescimento eidético e agápico da estrutura ontológica do processo semiótico.<sup>61</sup>

só um interpretante lógico desta natureza poderia sintonizar com a natureza evolucionista do interpretante final e com o fim último do pragmatismo<sup>62</sup>.

O valor do conceito intelectual é encontrado na consequência deste, isto é, em sua ação deliberada na conduta alto controlada da própria ação ou rejeição daquele conceito e conseqüentemente mudança ou não de hábito:

ao se livrar do verificacionismo do primeiro pragmatismo<sup>63</sup>, no novo contexto da teoria dos signos e da lógica abductiva, o pragmatismo passa a dizer respeito às conseqüências que a aceitação de uma hipótese trará para o pensamento e à conduta de um intérprete, a saber, em que medida essa aceitação levará a uma mudança de hábito de pensamento e ação, rumo ao imponderável, mas sempre evolucionário interpretante final<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> SANTAELLA, Lucia. *Cognitio SP V9 ML P93-40 Jan/Jun 2008*, PG 105

<sup>61</sup> Ver IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce / Ivo Assad Ibri*. – São Paulo: Paulus. 2015, p 59

<sup>62</sup> Idem

<sup>63</sup> Cunho positivista

<sup>64</sup> SANTAELLA, Lucia. *Cognitio SP V9 ML P93-40 Jan/Jun 2008*, PG 105

## 1.7 Signos e/ou pensamentos: continuação da resolução do problema

Um signo é qualquer coisa que faça às vezes de qualquer outra coisa. Com esta definição extremamente genérica, ao modo das ótimas definições filosóficas, Peirce associa o pensamento à natureza própria da liberdade comum ao signo. O signo pode ser vinculado a memórias, imagens, sons e afecções de qualquer espécie. Tudo é signo genuíno ou quase-signo, este último signo em potência.

Peirce rompe a barreira nominalista ao retirar o caráter antropocêntrico do signo que, desde Descartes, vinha escalando em elevados graus à filosofia moderna. O signo pode ser verbal, linguístico e propriamente humano, mas também o seu oposto. Signos materiais, biológicos, luminosos, sonoros etc.<sup>65</sup>

Os signos, por sua vez, possuem a natureza de alto agregação<sup>66</sup>, pareando-se uns aos outros, correlacionando-se à moda de argumentos lógicos de modo a propiciarem a complexificação do processo semiótico. Podemos ler nas palavras de Peirce:

o fato de que toda evolução lógica do pensamento deve ser dialógica não é simplesmente um fato da psicologia humana, mas uma necessidade da lógica [...] da proposição de que todo pensamento é um signo segue-se que todo pensamento deve se dirigir a algum outro, deve determinar algum outro, visto que esta é a tendência do signo<sup>67 68</sup>.

A semiótica, a ciência do estudo qualitativo dos signos, nos aponta para um cosmos real, conquanto não determinístico. Conforme já ensinava Aristóteles na tábua das categorias, próprio da qualidade é ser por outro, em outro. É ser com certa vagueza, certa propensão ao acaso, a fortuidade.

A solução de Peirce ao problema de Hume parece ter sido assim apontada. Vimos que os perceptos se forçam à mente, que os recolhe através

---

<sup>65</sup> Aproximação da concepção de signo da Patrística

<sup>66</sup> Doutrina agápica do autor. Ver PEIRCE, C.S. *Evolutionary Love* e IBRI, Kósmos Noetós Capítulo V.

<sup>67</sup> CP 4.551 e CP 5.253

<sup>68</sup> Para uma taxonomia dos signos ver, SANTAELLA, Lucia, *O que é Semiótica*. Ed. Brasiliense. São Paulo e SILVEIRA, Lauro Barbosa, *Curso de Semiótica Geral*, Ed. Quartier Latin. São Paulo.

de um juízo de percepção gerando um *percipuum*. Notamos como se dá a entrada do pensamento e, por vias pragmáticas, sua saída, o que equivale a dizer o mesmo. Notamos qual a natureza ontológica do pensamento, qual seja o signo.

Desta feita, em primeiro lugar iremos até as fontes do realismo escolástico, o qual Peirce se vinculou em vida, para posteriormente examinarmos o realismo lógico, outra área que perpassou a obra do autor ao longo de toda sua vida.

Talvez sem a forte crença no realismo filosófico, Peirce não fosse capaz de resolver a contento o problema humiano. Mas desde logo vale a pergunta, houve um “realismo medieval”? Havia algum elemento no medievo que justificasse este título, “realismo medieval”. Está é uma das razões as quais pretendemos abordar tal questão no próximo capítulo. Além desta, o dito realismo medieval foi a base do realismo de Peirce durante toda sua vasta obra, conforme veremos.

Entretanto, como sugestão de pesquisas futuras, teceremos algumas breves considerações acerca da concepção peirciana frente ao problema espaço/tempo.

## 1.8 Considerações finais do capítulo e proposta de pesquisa: Peirce e o espaço/tempo

Tendo em vista as considerações kantianas a respeito do espaço e do tempo bem como o sujeito e a estética transcendentais notemos as posições peircianas a respeito do assunto:

tempo e espaço são contínuos porque incorporam condições de possibilidade, e o possível é geral, e continuidade e generalidade são dois nomes para a mesma ausência de distinção de individuais<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> CP 7.209

Isto é, tempo e espaço são da natureza da generalidade e da continuidade e ambos são condições de possibilidade, tanto do conhecimento, quanto dos fenômenos, ontologicamente falando. A ciência da fenomenologia já havia evidenciado a natureza geral da representação no tempo, assim como a continuidade do espaço no interior da representação.<sup>70</sup>

Exteriormente, os predicados generalidade, alteridade e inteligibilidade são afeitos também ao espaço e ao tempo, haja vista a conaturalidade entre mente, matéria e entre sujeito, objeto. Rompe-se assim o nominalismo subjetivista ao qual Kant confinara o espaço e o tempo como categorias a priori do sujeito transcendental. Não parece ser outro o entendimento de Ibri;

a fenomenologia evidenciou que a experiência mediata, caracterizando a terceiridade, se faz temporalmente, ou seja, a construção da representação geral só é possível no fluxo do tempo. Admitindo a generalidade ou continuidade do conceito, parece ser necessária a admissão da continuidade do tempo na interioridade da consciência, mediativo. Além disso, no que respeita ao espaço, deve-se acrescentar que a sucessão de perceptos na consciência se dá espacialmente, urdindo o continuum de espaço-temporalidade do conceito. Sob o ponto de vista exterior, contudo, já havíamos admitido que a condição de possibilidade de toda mediação cognitiva é uma realidade tecida por generalidade e alteridade, predicados aos quais o idealismo objetivo acresceu inteligibilidade<sup>71</sup>.

Desta feita não nos é lícito compormos espaço-tempo como uma somatória de lugares e instantes. Antes é uma estrutura continua tal qual interna e externa, conatural, assim como a doutrina sinequista<sup>72</sup> expõe. O interior e o exterior são ambos da natureza do pensamento e para ambos tempo e espaço são condição de possibilidade.

---

<sup>70</sup> Ver IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce* / Ivo Assad Ibri. – São Paulo: Paulus, 2015, Capítulo I

<sup>71</sup> IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce* / Ivo Assad Ibri. – São Paulo: Paulus, 2015 pp 102/103

<sup>72</sup> A Doutrina sinequista aponta a continuidade real entre mente e matéria, entre sujeito e objeto, à maneira holística, isto é, um todo contínuo e integrado da natureza do pensamento, sem partes limitantes.

Caso não se admita a continuidade espaço temporal, cair-se-á numa contradição lógica. Espaço-tempo se reduziriam a segunda categoria, à descontinuidade, a qual nenhuma mediação seria possível. Em verdade nas palavras de Ibri:

espaço e tempo reais incorporam condições de possibilidade para a terceiridade real e está torna possível a representação na consciência, fazendo com que aquela continuidade espaço temporal seja mediatamente condição de possibilidade para o pensamento mediativo<sup>73</sup>.

Notamos com isto a estreita relação entre espaço-tempo, condição de possibilidade, consciência, pensamento mediativo e continuidade. Tais conceitos são o cerne da teoria espaço temporal peirciana, a qual afasta o autor da teoria transcendental kantiana e possibilita um novo horizonte para a contemplação do problema humano da causalidade e das inferências lógicas. Conforme podemos ler nas palavras de Ibri:

o cerne deste argumento orbita, parece óbvio, em torno do realismo adotado por Peirce, que, admitindo, de um lado, o sentido interno dos continua espaço e tempo, fá-lo possível, afastando-se do kantismo, apenas quando fundado nas condições de um continuum real da mesma natureza. Pertinentes à fragmentação que tipifica a segundidade, estão os modos existenciais do espaço e do tempo, constituídos pela pluralidade factual que requer seu proverbial *hic et nunc*<sup>74</sup>.

Recaímos assim em Aristóteles, o tempo como número do movimento? Tal concepção seria compatível com doutrina peirciana da continuidade espaço-temporal? Ou poderíamos analisar o tempo como Scotus, o qual, mede o tempo desde o mero potencial para o movimento e não apenas o movimento em ato, como em Aristóteles?

---

<sup>73</sup> Ibidem p 103

<sup>74</sup> Idem

Como articular tais problemas com a Física contemporânea, como a Teoria da Relatividade, das Cordas etc, levando-se em consideração o tamanho grau de complexidade que se encontra esta ciência atualmente?

De qualquer maneira, fica aqui uma sugestão de pesquisa futura, em que articulações entre campos diversos do conhecimento pudessem estar em contato.

## CAPÍTULO II: REALISMO MEDIEVAL

Um dos temas que permearam a obra filosófica de Peirce, ao longo dos anos, sem sombra de dúvidas, foi a questão entre realismo e nominalismo. Em seus escritos, Peirce dedica boa parte de seus escritos combatendo o que entende ser um gravíssimo erro, o nominalismo filosófico.

É notório que Peirce em diversas passagens se tenha vinculado à corrente realista. Neste capítulo pretendemos voltar até o período medieval, a partir de alguns dos problemas filosóficos da época, para examinar o assim chamado “realismo medieval”, o qual fora decisivo na obra filosófica de Peirce.

A posição escolhida por Peirce obteve seu maior florescimento no longínquo século XIII, tal qual jamais ocorreria novamente. Peirce, muito influenciado por seu avô, o qual fora bibliotecário de Cambridge, obteve acesso a obras raríssimas deste período e isto fora crucial para seu desenvolvimento intelectual, bem como para empreender uma carreira tão vasta em áreas completamente distintas, fundando disciplinas, resolvendo questões há muito sem respostas.

Prova das leituras dos principais realistas medievais é a quantidade numerosa de citações que encontramos nos *Collected Papers* destes: Anselmo<sup>75</sup> e seu realismo platônico; Alberto Magno<sup>76</sup> com seu realismo moderado ou puro e simples; Tomás de Aquino<sup>77</sup> e o realismo “aristotélico de participação” da *analogia entis*; Duns Scotus e seus três graus de universalidades, bem como sua *haecceitas*;<sup>78</sup> A partir desta tradição realista, Peirce pode ir, gradualmente, formulando seu próprio realismo<sup>79</sup>;

Em que pese o autor ter desenvolvido uma doutrina realista própria, como veremos ao longo desta dissertação, Peirce diversas vezes se auto intitulou um

---

<sup>75</sup> CP's 3.138, 5.213, 6396

<sup>76</sup> CP's 4.27, 6.312, 6.495, 6.622, 8.319

<sup>77</sup> CP's 1.16, 1.560, 1.659, 1.558, 2.166, 2.361, 2.434, 2.548, 2.393, 3.490, 4.27, 4.38, 5.84, 6.359, 6.360, 6.362, 6.383, 6.511, 6.537, 6.541, 6.542, 6.570, 8.11

<sup>78</sup> CP's 1.16, 1.19, 1.29, 1.405, 1.444, 1.458, 1.659, 1.549, 2.83, 2.166, 2.206, 2.229, 2.331, 2.361, 2.364, 2.392, 2.393, 2.434, 2.440, 2.600, 2.391, 2.393, 2.398, 2.407, 2.430, 3.442, 3.612, 4.28, 4.29, 4.38, 4.45, 4.50, 4.354, 5.84, 5.312, 5.406, 5.213, 6.95, 6.175, 6.328, 6.360, 6.362, 6.367, 6.371, 6.372, 6.377, 6.385, 6.495, 6.627, 7.161, 7.395, 8.11, 8.17, 8.18, 8.19, 8.20, 8.208, 8.319

<sup>79</sup> Veremos no capítulo Realismo Evolucionista que o realismo de Peirce se intercambia ao evolucionismo numa doutrina própria.

realista escolástico de cunho escotista, contudo numa destas passagens,<sup>80</sup> Peirce ao criticar o nominalismo de outros filósofos se coloca como um realista escolástico extremado.

Neste capítulo procuraremos reviver o período do medievo sob a ótica do problema dos universais, tal qual colocada por Avicena e respondida por Tomás de Aquino e Scotus. O faremos quer pela via da universalidade, quer pelo princípio de individuação, para que aquela afirmação de Peirce possa, ao fim e ao cabo, soar um pouco mais familiar. Isto posto, veremos outro conceito caríssimo a Peirce, qual seja, o Conceito de haecceitas.

## 2.1 Diferentes posições para o problema dos universais

Como abordaremos neste capítulo, as influências do realismo medieval no pensamento de Peirce, far-se-á necessário uma breve introdução à querela dos universais, tema este central nas discussões do período.

Tendo em vista que o problema dos universais foi um dos problemas mais controversos durante todo o medievo, esta querela orbitou o centro das discussões lógico-ontológicas do período. Em que pese seu ápice no medievo, seu início data do comentário de Porfírio às Categorias de Aristóteles, a qual fora, por volta do século V, traduzida por Boécio para o latim<sup>81</sup>.

A famosa passagem de Porfírio, a qual abre o *Prooemium* da Isagogê e que suscitou tamanho debates, diz respeito à: se os gerais, universais ou espécies subsistem por si mesmos, ou se como uma noção do intelecto ou se possuem uma existência separada das coisas sensíveis, ou se apenas nas coisas sensíveis. Porfírio ainda afirma ser o assunto bastante misterioso, requerendo uma investigação mais profunda da que aquela empreendida por ele.<sup>82,83</sup>

---

<sup>80</sup> CP 5.470

<sup>81</sup> GILSON, Etienne. A Filosofia da Idade Média. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo. Martins Fontes. 1995.

<sup>82</sup> *de generibus speciebus ilud quidem sive subsistente, sine in nudis intellectibus posita sunt, sive subsistentia corporalia incorporalia, et utrum separa a sensibilibus na in sensibilibus posita et circa ea constata, dicere recusabo; altissimum mysterium é hujus modi et majoris indigens inquisitionis*

<sup>83</sup> DUMITRIU, Anton. História da Lógica. Vol. II. Tunbridge Wells: Abacus Press. 1977. p 62.

O problema fora levantado novamente por Boécio, mas ressurgiu plenamente à medida em que as obras de Aristóteles retornaram ao circuito intelectual na época medieval. Voltemos nosso olhar para como a querela dos universais teve início ainda em sua fonte, a partir da compreensão do pensamento do estagirita.

Aristóteles já postulava que ciência é ciência dos universais. “esta tese foi adotada pelos lógicos escolásticos, os quais acrescentaram *scientia est universalibus, existentia est singularium*”<sup>84</sup>, isto é, ciência trata dos universais aos singulares cabe a existência. “ou em outra fórmula: *Nulla est fluxorum scientia*”<sup>85</sup>. Não existe ciência de efemeridades. “Portanto está claro que o universal será o problema central de qualquer ciência, de toda sua fundação e seu ponto de partida”<sup>86</sup>.

Geralmente os manuais de filosofia tendem a simplificar o problema dos universais como simplesmente sendo possível a posição a favor ou contra a tese realista ou nominalista. Para F. J. Thonnard isto se deve ao tratamento do problema dado por alguns dos primeiros escolásticos. Assim podemos ler Thonnard:

na idade média, os primeiros filósofos [escolásticos] não perceberam inicialmente todas as nuances [do problema], e eles respondiam [apenas] sim ou não sobre ele<sup>87</sup>.

Talvez a tese de Thonnard não se verifique na realidade, pois já no século XII a obra *Metaphysica* inventariava diversas posições de filósofos, os quais eram não apenas favoráveis ou contrários às teses nominalistas ou realistas, mas expunham suas razões, muitas delas de alta complexidade. Contudo, realmente, nada comparável ao que viria a ser no auge do medievo.

---

<sup>84</sup> Idem

<sup>85</sup> Idem

<sup>86</sup> Idem

<sup>87</sup> THONNARD, F. J. *Précis d'histoire de la Philosophie*. Paris. Tournai, Roma. 1963. PG 285

## 2.2 Perspectiva sob os universais

A partir da obra de Joao de Salisbury, a qual data do século XII, chamada *Metalogicus*<sup>88</sup> é possível ver enumeradas treze posições acerca dos universais. Assim temos uma visão mais ampla da querela dos universais, antes mesmo dos principais autores do período, quais sejam Tomás de Aquino, Duns Scotus e Guilherme de Ockham.

*Metalogicus* foi um tratado de lógica que o próprio autor confessou ter escrito em 1159, após uma interrupção bastante longa de seus estudos de lógica. Sua intenção era provar a utilidade da lógica, opondo-se aos ataques contra esta disciplina<sup>89</sup>

Examinaremos, portanto, as treze teses sobre os universais, algumas delas recolhidas de grandes doutores e mestres da época, outras, opiniões correntes as quais foram recolhidas por serem recorrentes à época de Salisbury.

Antes de darmos prosseguimento à argumentação propriamente dita, cumpre-nos, para que fique claro, por não ser nosso objeto nesta dissertação, identificarmos e definirmos o nominalismo filosófico. Este é a doutrina filosófica na qual se afirma não serem os universais reais.

Em outras palavras, para os nominalistas, os universais ou são meros constructos da mente, ou apenas nomes gerais, sem qualquer vinculação necessária com a realidade dos singulares.

Por exemplo, a cavaliade que é a propriedade ou atributo de ser cavalo, corresponderá a apenas um nome para os singulares cavalos, não havendo nenhuma necessidade ontológica entre o geral e os particulares. Para os nominalistas cada singular ou individual representará uma unidade sem que o geral seja realmente.

Retomando o raciocínio, em primeiro lugar a concepção de Roscelino, na qual os universais são meros *flactus vox*, isto é, meros sons vocais. Tese que salta aos olhos por seu nominalismo extremado. Em segundo, temos Abelardo

---

<sup>88</sup> Ou *Metalogicon* – 1159 d.c.

<sup>89</sup> DUMITRIU, Anton. *História da Lógica*. Vol. II. Tunbridge Wells: Abacus Press. 1977. PG 63

e seus discípulos, para os quais os universais seriam conceitos gerais. O “um predicado de muitos”. Para Abelardo o conceito do objeto não poderia confundir-se com o próprio objeto, neste caso encerraria uma contradição lógica. Tal concepção passou a história da filosofia como conceitualismo. Uma posição nominalista menos exacerbada que a de Roscelino.

Em terceiro, a doutrina estoica ou ciceroniana, na qual o universal é uma ideia, uma noção, contudo desprovido de realidade própria. O verdadeiramente real é o concreto particular proveniente dos sentidos. Neste caso triunfa o nominalismo, haja vista o conceito, o geral não possuir em si realidade.

Quarto lugar: Walter de Mortaigne, o qual mantinha os universais estreitamente unidos aos indivíduos (*res sensibles*), mas como modo de existência. Um status, de acordo como são considerados:

as espécies e gêneros, até o gênero supremo, têm diferentes estados existenciais. Então, o status do geral, unido ao indivíduo, depende da consideração do indivíduo como pertencente a uma ou a outra espécie. (Essa ideia “dos múltiplos estados do Ser originou-se em Aristóteles. A ideia de múltiplos estados ontológicos apareceu na lógica contemporânea desde o estabelecimento de lógicas com muitos valores em que a proposição pode ter mais de dois valores, verdade e falsidade)<sup>90</sup>

Em quinto lugar, o realismo de caráter platônico de Bernardo de Claraval, no qual a doutrina das formas e da participação desempenhavam papel fundamental, tal qual em Platão. Em sexto, a tese de Gilberto de Poitiers sobre formas nativas. Gilbert partiu do realismo platônico das formas, na qual os princípios – formas nativas - teriam cópias. Estas cópias, por sua vez, se tornariam múltiplas e distintas na medida mesma em que se individualizassem nos particulares

Em sétimo, Galeno: segundo o qual o universal teria existência apenas em coleções de indivíduos da mesma classe, contudo o particular, propriamente, não. Galeno concentra os universais em coleções de indivíduos reunidos, em que pese estes mesmos indivíduos não possuírem o mesmo status ontológico.

---

<sup>90</sup> Idem p 64

Oitavo: a teoria das “maneiras”: esta propugnava que os universais seriam apenas uma maneira de “manusear” as sentenças, predicados etc. Uma tese nominalista, semelhante ao *flactus vox*. Em nono, a tese na qual os universais seriam análogos às entidades abstratas das matemáticas.

Décimo: a doutrina da razão da indiferença. “de acordo como a qual uma coisa pode ser ao mesmo tempo individual e universal”<sup>91</sup>. Em decimo primeiro lugar, a tese de Guilherme de Champeaux, o qual, a partir de um realismo bem particular, acabou por aderir a uma teoria da indiferenciação, tal qual vista acima.

Em decimo segundo, o juízo no qual a diferença entre gênero e espécie reside no fato de que enquanto este está sob o fluxo temporal, aquele jaz para além do tempo. Por fim, em décimo terceiro, a teoria da identidade, segundo a qual “o gênero é idêntico a todos os indivíduos, que lhe são apenas acidentalmente distintos.

Peirce estava ciente de toda esta efervescência no pensamento do baixo medievo, no que tange aos universais, conforme testemunha o próprio americano:

Foi ao final do século XI em que a disputa entre nominalismo e realismo, que já existia antes de um modo vago, começou a atingir proporções extraordinárias, durante o século XII constituiu assunto de maior interesse dos lógicos quando William de Champeaux, Abelardo, João de Salisbury, Gilbert de la Poirée e muitos outros defenderam outras tantas posições diferente a respeito<sup>92</sup>

## 2.3 Metafísica dos universais

É certo que a Avicena<sup>93</sup> desempenhou vital importância no pensamento medieval, sendo o tipo de filósofo dentre os quais sua posteridade filosófica convergia frequentemente em busca de matéria para a reflexão. Antecedendo em dois séculos o ápice do medievo, as contribuições do árabe vai da medicina à metafísica dos universais. E é este último assunto que nos interessa.

---

<sup>91</sup> Idem

<sup>92</sup> CP 8.11

<sup>93</sup> ‘Abu ‘Ali al-Hussain ibn ‘Abd Allâh ibn al-Hassan ibn ‘Alî ibn Sina (980 – 1037)

Com uma engenhosa estratégia sobre o modo de consideração da essência ou natureza<sup>94</sup>, a concepção de Avicena sobre o problema dos universais, a individuação e outros problemas semelhantes, se tornaria imprescindível à querela dos universais.

Não faremos aqui um inventário histórico da vida do filósofo, basta-nos o problema filosófico por ele levantado para sua posterior correlação com realismo de outros filósofos do período. Para isto podemos recorrer as palavras do nobre Professor Carlos Arthur:

Em suas *Lógica e Metafísica*, partes da grande enciclopédia *Kitab<sup>95</sup> -al-Shifa'* (Livro da cura), Avicena apresenta uma concepção destinada a fazer história. Trata-se da distinção entre a essência considerada em si mesma, que inclui apenas suas características próprias e que, por outro lado, não inclui nem exclui a universalidade ou a singularidade, sendo compatível com ambas, e a essência considerada como singularizada ou universalizada. É o que permite que se fale de uma consideração absoluta da essência e de uma consideração de acordo com a existência que ela possui nos singulares sensíveis e nos conceitos universais.<sup>96</sup>

Conforme leremos abaixo, em citação do próprio Avicena, trata-se da distinção da essência considerada em si mesma. Já que por um lado não inclui e, por outro, não exclui a universalidade ou a singularidade. Dessa maneira, portanto, tem-se a possibilidade da consideração da essência de modo absoluto, ou em outras palavras em si mesma, ou nalgum singular sensível ou ainda num conceito. É antológica a passagem do árabe:

[...]o animal é em si algo, e é o mesmo, quer seja sensível ou seja inteligível na alma. Mas, em si, nem lhe cabe o universal nem o singular. Com efeito, se fosse em si universal, de modo que a animalidade, pelo fato de que é animalidade, fosse universal, seria preciso que nenhum animal fosse singular, mas que todo animal fosse universal. Se, porém, o animal, pelo fato

---

<sup>94</sup> Para efeito da dissertação e em se tratando de Avicena será tomado como sinônimo

<sup>95</sup> Acrescentamos essa palavra como correção ao original : o Correto é Livro da Cura

<sup>96</sup> ARTHUR, Carlos. *Cognitio*, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 56-60, jan./jul. 2005 p 56

de que é animal, fosse singular, seria impossível haver mais do que um singular, isto é, o próprio singular ao qual compete a animalidade e seria impossível que outro singular fosse animal.<sup>97</sup>

Portanto, nota-se que de acordo com esta passagem, Avicena estabelece a “neutralidade” da essência, já que esta é considerada em si mesma e, tanto pode ser atribuída a animalidade a uma pluralidade de animais quanto ao conceito inteligível universalmente, conforme as palavras de Carlos Arthur:

Considerada em si mesma, uma essência ou natureza como a animalidade, a cavaliade ou a humanidade não é nem uma nem múltipla. Certamente ela pode vir a ser um ou outro, mas isso não está implicado na própria noção. Como tal, ela não implica nem exclui nenhuma das duas situações<sup>98</sup>

Contudo, a concepção aviceniana tal qual apresentada carrega em si uma semente de contradição, como nos diz T. Noone

As essências podem ser consideradas em si mesmas e assim terem algum tipo de ser (esse) próprio delas mesmas, embora não tenham nenhuma unidade como essência. As essências são encontradas também nas coisas sensíveis fora da mente e em pensamentos dentro da mente. Sob esse aspectos as essências são acompanhadas por condições estranhas à sua natureza, e, por conseguinte, podem ser legitimamente consideradas separadamente desses aspectos adjuntos já que as essências são anteriores por natureza ao todo que ajudam constituir <sup>99</sup>

Podemos dizer como Noone que “dentre as alegações perturbadoras envolvidas nessa imagem da essência está a de que as naturezas ou essências tem ser, mas não unidade”<sup>100</sup>

Conforme já dito, o arranjo aviceniano é paradigmático para os futuros pensadores da época. Verificamos tal esquema em Santo Tomás desde sua

---

<sup>97</sup> idem

<sup>98</sup> ARTHUR, Carlos Ribeiro do Nascimento. *Cognitio*, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 56-60, jan./jul. 2005 p 57

<sup>99</sup> SCOTUS, Duns, Org Thomas Wiliams, trad Cassiano Terra Rodrigues, *Ideias e Letras*. São Paulo, p 142

<sup>100</sup> Idem

primeira obra, *O ente e a essência* até o ápice da maturidade, a saber os *Comentários à Física* de Aristóteles.

## 2.4 A Questão dos universais

Conforme Ribeiro do Nascimento (2005) para que tenhamos a compreensão de como Avicena foi fundamental para a formulação de realidade do aquinate, conquanto ora acolhido, com combinações, ora rejeitado, tudo no interior da teoria metafísica da *analogia entis*:

O capítulo terceiro de *O ente e a essência* é paradigmático da maneira como Tomás de Aquino se serve das formulações de Avicena a respeito da essência. O tema desse capítulo é a relação da essência nas substâncias compostas de matéria e forma com as noções lógicas de gênero, espécie e diferença específica. A armação do capítulo é claramente tirada de Avicena.

Ao notarmos o lugar que Avicena ocupa na filosofia de Tomás, temos necessariamente que passar por como Tomás definia os universais. Isto se dá, no interior de sua doutrina das abstrações (operações do espírito, as quais não trabalharemos aqui). Contudo temos de forma cristalina uma definição de próprio punho do aquinate, a concepção tomásica poderia ser sumariamente sintetizada da seguinte forma: “os universais são entidades mentais e tudo o que existe na realidade é singular e tudo no singular é singularizado”<sup>101</sup>.

Isto significa em outras palavras que a teoria da abstração de Tomás de Aquino justifica a consistência das seguintes teses: [i] os universais só existem na mente; [ii] fora da mente só existem os singulares e [iii] que tudo no singular é singularizado.<sup>102</sup> Não há, portanto, compatibilidade entre a doutrina aviceniana e a de Tomás.

---

<sup>101</sup> ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 12 nº 2, 2008, p. 11-33, p 13. (4) *Sentencia De Anima*, liber II, lectio 12, n. 8 in *Corpus Thomisticum* S. Thomae de Aquino: “... os universais, enquanto são universais, não existem [ou não estão, {sunt}] senão na alma, contudo, as próprias naturezas, às quais ocorre a intenção de universalidade, existem [estão, {sunt}] nas coisas”

<sup>102</sup> idem

Assim, aproveitando ensejos comparativos, o realismo tomista e o de Peirce também são irreconciliáveis. Para Peirce é real apenas aquilo cujos caracteres se mantém inalterados em relação ao tempo<sup>103</sup>. Ora, o realismo de Tomás é aquele em que a “*res*” é a fonte, por assim dizer, da predicação. O singular é o realíssimo. Em Peirce observamos o movimento justamente oposto. O universal é o mais real. Os singulares são segunda categoria, o geral, terceira. Assim, podemos observar a tabela de Rosa Perez:

|                  | <b>Plato</b>               | <b>Aristotle</b>                 | <b>Realist</b>         | <b>Nominalist</b>          | <b>Peirce</b>                                 |
|------------------|----------------------------|----------------------------------|------------------------|----------------------------|-----------------------------------------------|
| <b>universal</b> | <i>existe/real</i>         | <i>Existe?/real<br/>(talvez)</i> | <i>não existe/real</i> | <i>não existe/não real</i> | <i>não<br/>existe/real</i>                    |
| <b>singular</b>  | <i>existe/não<br/>real</i> | <i>Existe/real</i>               | <i>exite/real</i>      | <i>existe/real</i>         | <i>existe/sem<br/>realidade<sup>104</sup></i> |

Santo Tomás, se enquadraria no quadrante realista. O universal, como visto, não possui existência fora da mente, conquanto possa ser predicado de muitos a partir da realidade. Tomás parece responder aquilo que ficara em suspenso na doutrina do estagirita. Por agora, nos interessa olharmos o realismo do aquinate por outro ângulo, ângulo este central para o conceito de haecceitas escotista, e, por consequência, de fundamental importância para Peirce, qual seja, o princípio de individuação.

É certo que diversos filósofos propuseram vários princípios de individuação diferentes: Godofredo de Fontaines, defendia a quantidade como princípio de individuação, Egídio Romano, que a existência efetiva seria o princípio. Havia aqueles que sustentavam a relação com o divino, caso de Roger

<sup>103</sup> CP 6.495: Também tomarei a liberdade de substituir "realidade" por "existência". Talvez isso seja supercrupulosidade; mas eu mesmo sempre uso existir em seus estrito senso filosófico de "reagir com os outras coisas semelhantes no ambiente". É claro, nesse sentido, seria fetichismo dizer que Deus "existe". A palavra a "realidade", pelo contrário, é usada na linguagem comum em seu correto sentido filosófico. É curioso que seu significado legal, no qual falamos de "imóveis", tenha ocorrido no início do século XII. Albertus Magnus, que, como alto eclesiástico, deve ter tido a ver com esses assuntos, importou-o para filosofia. Mas não se tornou nada comum até Duns Scotus, na última parte do século XIII começar a usá-lo livremente. Defino o real como aquilo que mantém seus caracteres em tal mandato que não faz a menor diferença o que qualquer homem pode ter pensado que fosse, ou jamais terá de pensar que eram, aqui usando o pensamento para incluir, imaginar, opinar e querer (desde que não sejam utilizados meios forçados); mas os personagens reais permanecem absolutamente intocados.

<sup>104</sup> PEREZ. Rosa Mayorga, From Realism to "Realicism" Mayorga Lexington Books 10/14/2008 (2008). E-Books. Acesso 10/10/2019

Martson (Noone 2008), bem como diversas outras possibilidades. Mas desde a Grécia, a matéria fora consagrada como o princípio de individuação por excelência. Vejamos como São Tomás trata a questão aprofundando Aristóteles:

Mas como o princípio de individuação é a matéria, poder-se-ia talvez inferir que a essência, uma vez que engloba em si a matéria juntamente com a forma, é exclusivamente particular e não universal. Daí seguir-se-ia que os universais não teriam definição, se a essência é aquilo que é significado pela definição. Por esta razão, deve saber-se que o princípio de individuação não é a matéria considerada de qualquer modo, mas unicamente a matéria delimitada. Chamo 'matéria delimitada' a que se considera sob dimensões determinadas. Ora esta matéria não entra na definição de Homem enquanto Homem, mas entraria na definição de Sócrates caso Sócrates tivesse definição. Ao invés, na definição de Homem entra a matéria não delimitada. Na definição de Homem não se põem estes ossos e esta carne, mas os ossos e a carne tomadas em abstracto, que constituem a matéria não delimitada do Homem.<sup>105</sup>

Tendo em vistas nossas pretensões, depreende-se da passagem acima que, para o aquinate, a matéria também será o princípio individuador. No individuo concreto será a matéria assinalada que fará às vezes da individuação.

## 2.5 Princípio de individuação e o estatuto ontológico dos universais

Scotus<sup>106</sup>, falecido em 8 de novembro de 1308; foi o fundador e líder da famosa escola escotista, a qual, dentre seus principais representantes estavam os franciscanos<sup>107</sup>, ordem da qual Scotus fazia parte. De seus antecedentes e vida o que se sabe é muito pouco

---

<sup>105</sup> Aquino, Tomás de. O Ente e a Essência Autor: Design da Capa: António Rodrigues Tomé Composição & Pinação: José M. S. Rosa Universidade da Beira Interior Covilhã, 2008

<sup>106</sup> João Duns Escoto, ou Scot ou Scotus

<sup>107</sup> O.F.M: Ordo Fratrum Minorum

É certo que ele morreu bastante jovem. O local de nascimento de Scotus tem sido objeto de muita discussão e até agora nenhum argumento conclusivo a favor de qualquer localidade foi avançado. De modo algum resolve a questão o sobrenome Scotus, já que tal nome fora dado a também a irlandeses, inglês etc. O outro nome, Duns, ao qual os irlandeses dão tanta importância, não resolve nada; havia um Duns também na Escócia (Berwick ou Berwickshire). Além disso, é impossível determinar se Duns era um nome de família ou o nome de um lugar.

Em que pese sabermos pouco da origem de sua pessoa, sobre suas ideias temos grande acervo. Uma vasta obra é o legado de Scotus, suas principais áreas de estudo foram a teologia sagrada, a filosofia – metafísica, lógica e moral, especialmente - e a física.

Em 1270, 13 proposições averroístas foram condenadas por Etienne Tempier, bispo de Paris, e em 1277 foram condenadas 219 proposições, de uma assentada, incluindo proposições de Averroiz e de Tomás de Aquino, o qual parecia igualmente perigoso. A literatura do lado perdedor saiu de cena, como dissemos, e o processo de edição crítica e interpretação dos seus textos ainda está em andamento<sup>108</sup>

Ora, com o alarde causado pela condenação indevida de algumas proposições do aquinate, recaiu sobre Scotus a responsabilidade da criticidade e das discussões acerca das questões *sub judice*. De grande valia foram as contribuições scotistas para algumas questões as quais Tomás respondera de uma maneira diversa. No campo da filosofia destacam-se o princípio de individuação e o estatuto ontológico dos universais. No campo teológico, a Imaculada Conceição de Maria etc.

No que diz respeito aos universais, cumpre-nos a citação de uma passagem em que Scotus nos diz acerca da sua doutrina dos três tipos de universais:

---

<sup>108</sup> VOEGELIN, Eric. *Idade Média Até Tomás de Aquino*, É Realizações, São Paulo p 211

Às vezes (o termo universal) é entendido com referência ao sujeito, a saber, a coisa da primeira intenção à qual a intenção universal se aplica, e nesse sentido, o universal é o primeiro objeto do intelecto. Outras vezes, (o universal) é entendido com referência à forma, isto é, a coisa de segunda intenção causada pelo intelecto e aplicável a coisas de primeira intenção<sup>109</sup>, e é nesse sentido que o lógico fala propriamente do universal. De um terceira maneira, o universal é entendido com referência ao agregado de sujeito e forma, e isso é um ser de maneira incidental, já que combina diversas naturezas(...) e nesse sentido não pertence à consideração de nenhum estudo filosófico<sup>110</sup>

Este comentário à *Isagogê* de Porfírio nos revela que é uma noção, a qual se aplica a um universal de segunda intenção. Ao universal de primeira intenção podemos defini-lo como aquilo-que-é. Com relação ao terceiro, seguimos o conselho do Dr. Sutil.

A substância no sentido de primeira substância, é *per se* no sentido mais primordial e mais verdadeiro; também a fonte de atividade e de operação assim como sujeito o último da predicação. Se é assim qualquer, combinação ou agregação de substância e acidente é em si um *per se accidens*, não um *per ser*. Consequentemente, a agregação de qualquer acidente, até mesma quantidade, e a substância não podem explicar o que faz com que aquela substância como ser primário e *per se*, seja que ele ser individual. O acidente, por assim dizer, está fora do âmbito da substância como ser *per se* <sup>111</sup>

Scotus esclarece sobre a impossibilidade da combinação ou agregação entre substância e acidente como princípio individuador. Já que necessário é que aquilo que é *per se*, seja o princípio. De outra sorte, absurdo seria 'aquilo que é por outro' ter status ontológico de *subtractum*.

---

<sup>109</sup> Abertura da ciência da lógica ao mundo: ponto muito importante para a concepção de Peirce tanto sobre a Lógica Quantitativa, quanto para a Semiótica

<sup>110</sup> SCOTUS, Duns, Org Thomas Williams, trad Cassiano Terra Rodrigues, Ideias e Letras. São Paulo p 143

<sup>111</sup> Ibidem 157

Intimamente relacionada a essa consideração está a segunda consideração feita por Scotus: a anterioridade da substância relativamente ao acidente. A substância é anterior ao acidente por uma anterioridade de natureza; portanto, essa substância como substância, é anterior por natureza a este acidente. No entanto se for o caso esse acidente (digamos, esta quantidade) não pode fazer a substância da qual depende ser esta, porque, segundo essa demonstração, o ontologicamente posterior é anterior por natureza ao ontologicamente anterior, e isto é impossível <sup>112</sup>

A segunda crítica escotista diz respeito a natureza da substância e a natureza do acidente. Com visto, a substância é *per se*, enquanto o acidente ‘por outro’. Forçoso, então, afirmar que ontologicamente a substância é anterior ao acidente. Por outra via Scotus mostra a impossibilidade de algum acidente ser causa da individuação

A terceira consideração se origina da ênfase colocada por Scotus na individualidade como não instanciabilidade, chamada por ele frequentemente de *singularitas*. Se ser uma entidade individual singular é ser não instanciável e a entidade em questão é uma substância, então, sem uma mudança substancial, a identidade em questão permanecerá ‘esta’ e não se tornará ‘não esta’, não importa por qual reconfiguração de acidentes passe. No entanto, os acidentes que pertencem a uma dada substância variam ao longo da duração desta substância, às vezes drasticamente. Se isso é assim, então, os acidentes variantes fossem aqueles citados como a causa da individuação, como a quantidade de dimensional a substância se tornaria ‘não esta’ sem envolver qualquer mudança substancial, contrariamente à noção de o que é que significa ser numericamente uma ou única no caso da substância.”

Scotus aponta para o óbvio. Caso o princípio individuador esteja sujeito a mudança, e levando em consideração que os acidentes estão sujeitos a mudança, dentro do curso de uma *singularitas*, o ‘este’, poderia tornar-se “não-

---

<sup>112</sup> idem

este”, isto é, uma coisa poderia deixar de ser ela própria, gerando assim uma possibilidade contraditória, já que a coisa poderia ser ela e não-ela no curso de uma *singularitas*.

A consideração final, a quarta, é tirada da ideia de que cada uma das ordens categóricas ou prejudicamentais deve ser completa sem nenhuma confusão com os membros de outra ordem, independentemente da inter-relação das ordens categoriais. Para dar um exemplo, devemos ser capazes de passar da ‘quantidade’ para a ‘quantidade continua para ‘linha’ para ‘esta linha’, sem referência à categoria da qualidade ou qualquer outra categoria. Se, contudo, tomarmos a categoria de substância e tentarmos completar descendência categorial, com base nessas explicações da individuação só poderemos chegar à espécie, digamos, ‘ser humano’; não poderemos chegar a ‘este ser humano’ sem recorrer a uma categoria accidental, porque, pela força dessas teorias de individuação, está fora da ordem da substância derivar este ser humano de ser humano<sup>113</sup>

Outro argumento apoia-se na lógica e epistemologia das categorias aristotélicas. Caso o princípio individuador repousasse em qualquer acidente haveria demasiada confusão, e poderíamos até afirmar que a tábua das categorias perderia muito de seu sentido. E por outro lado, a substância derivaria do acidente, o que como já visto seria absurdo.

O que pode fazer o leitor pensar que as críticas de Scotus são questionáveis e até mesmo repreensíveis é o fato de ele tratar a teoria materialista da individuação sobre o título de uma interpretação accidentalista, está colocando tudo junto no mesmo saco, ao passo que a matéria é claramente um princípio substancial na ontologia aristotélica<sup>114</sup>; e quase que o mesmo ponto poderia ser feito acerca da existência efetiva, já que ela é um dos dois princípios constitutivos de um ente (*ens*), isto é, uma substância na metafísica tomista. O primeiro desses pontos pode ser examinado observando-se Scotus lida com uma versão

---

<sup>113</sup> Ibidem p 158

<sup>114</sup> Doutrina do *hylemorphismo*

particular da tese materialista, uma que recorre ao acidente da quantidade de dimensional para explicar como a matéria-prima, em si mesma indeterminada, tem a estrutura das partes do mesmo tipo, e, por conseguinte, torna-se matéria assinalada, se na matéria dos primeiros escritos de Tomás<sup>115 116</sup>.

É certo que os Scotus lidou com os tomistas de sua época, os quais “eram totalmente explícitos sobre esse ponto”<sup>117</sup>, um dos exemplos é o de Guilherme Pedro Godino. Com relação a possível má interpretação de Scotus do que seja um princípio individuador accidental, “necessário lembrar que o próprio aquinate o descreve em inúmeros casos como princípio accidental”<sup>118</sup>

Em mais um aspecto, Scotus, ainda sob a crítica da matéria como princípio de individuação, levantará o seguinte problema: se a matéria é passiva, não poderia ela ter caráter de princípio, já que é da natureza do princípio, a ação ou a propensão para o agir. Como a matéria não possui tais atributos, não poderia ela fazer às vezes de princípio individuador, já que possui o atributo da passividade.

Por fim, Scotus, pela via epistemológica, aponta que, temos o conhecimento do universal, mas vivemos no meio de particulares. A inteligência é o meio boníssimo para a apreensão do seu objeto. Ora se conhecemos o particular apenas pelos sentidos, nosso conhecimento intelectual seria imperfeitíssimo, o que engendraria uma contradição, já que conheço o homem enquanto homem. Ora, há de haver uma instância individual de “Pedro” e de “Paulo”. Essa é a forma individual<sup>119</sup> que deva ser acessada pelo intelecto, embora não possa haver ciência propriamente dita de “Pedro” e “Paulo”, conquanto haja algum conhecimento de ambos.

Por meio desse expediente Scotus esperava preservar a validade de termos universais sem cair no Platonismo: a natureza comum era suficientemente real e não meramente

---

<sup>115</sup> Ibidem 158/159

<sup>116</sup> Ver Ente e a essência parágrafo quarto, conforme já citados aqui, bem como parágrafo quinto

<sup>117</sup> SCOTUS, Duns. Org Thomas Williams, trad Cassiano Terra Rodrigues, Ideias e Letras. São Paulo p 159

<sup>118</sup> Ver Owens 1958; da necessidade do esse ser limitado, e, conseqüentemente, determinado, pela essência.

<sup>119</sup> *Realitas positiva* ou *entitas positiva* ou *ultima realitas formae* ou *ultimus gradus formae* ou *haecceitas*

criada pelo intelecto humano; mas não podia jamais ocorrer na realidade exceto acompanhada de um elemento individuador<sup>120</sup>

## 2.6 *Haecceitas: ultimus gradus formae*

Podemos afirmar que com Scotus há um distanciamento da “filosofia aristotélico-tomista”, da qual era grande tributário. Em grande parte isto se deve a inversão do par conceitual ato/potência.

onde para Aristóteles, a presença de um corpo é necessária para criar um espaço, para Scotus a mera possibilidade de um corpo basta para manter apartados os muros de um vácuo. Onde, para Aristóteles, há necessariamente movimento se for para haver tempo, uma vez que o tempo é a medida do movimento, para Scotus pode haver tempo sem movimento, tempo que mede o mero potencial para o movimento. Ao tratar possibilidades como indivíduos obscuros, mas definidos, Scotus trai a influência de Avicena, mas explora a área com um grau de elaboração que o habilita a ser considerado o “pai da filosofia dos mundos possíveis”<sup>121 122</sup>

Em outro ponto, como vimos, Scotus não concordava que a matéria fosse de fato o princípio individuador, nem acreditava, como alguns de seus predecessores, que houvesse três formas diferentes de almas coexistindo simultaneamente em cada ser humano, quais sejam a vegetativa, a sensitiva ou animal e a racional.

Não sustentava que a alma fosse a única forma substancial dos seres humanos. Isto porque é necessário que haja, para além da matéria e das formas, numa substância, um outro item que não seja nem uma coisa nem outra, a heacceidade, que faz o indivíduo o que é, e não-outro, e a individualidade da matéria e a individualidade da forma são entre si insuficientes para individuar a substância composta.

---

<sup>120</sup> KENNY, Anthony. Uma Nova Historia da Filosofia Ocidental volIII Edições Loyolas Jesuitas. p 109

<sup>121</sup> idem

<sup>122</sup> A lógica dos mundos possíveis de Scotus será de fundamental importância para a metafísica evolucionista de Peirce, tal qual veremos no Capítulo IV

Com relação a *haecceitas* um esclarecimento preliminar terminológico deve ser feito: *realitas positiva* ou *entitas positiva* ou *ultima realitas formae* ou *ultimus gradus formae* ou *haecceitas* todas estas expressões do Dr. Sutil são sinônimos para descrever seu princípio de individuação. Tal terminologia fora mudando ao longo de sua vasta obra.

Conforme T. Noone (2008), na precoce *Lectura* o termo usado é *realitas positiva*. Na *Ordinatio*, *realitas positiva*. Nos escritos de Oxford, *ultima realitas formae*., Nas tardias *Quaestiones*, *ultimus gradus formae* e *haecceitas*. Os comentadores da obra do de Scotus parecem ser unânimes em aceitar que a troca de terminologia caracteriza tão somente a ênfase na expressão, no carregamento das tintas, e não uma revisão conceitual em sentido próprio do termo. Segue um dos argumentos de Scotus em defesa de sua *ultimus gradus formae* ou *haecceitas*

Assim como a unidade em geral decorre do ser, da mesma forma a unidade decorre de algum tipo de ser. Scotus admite que todos reconhecem haver a unidade individual, ao menos implicitamente reconhecendo que essa unidade consiste na não instanciabilidade da coisa individual. No entanto, se há unidade individual, deve haver algum ser positivo correspondente a ela para dar a fundação ontológica para essa unidade. Esse ser positivo não pode ser o da natureza específica, já que a unidade formal da natureza é completamente diferente daquela da individual, na medida em que a unidade formal da natureza específica é indeterminada e aberta a múltiplas instanciações, ao passo que a unidade da coisa individual é precisamente uma unidade que não está de maneira alguma aberta a múltipla instanciações. Portanto, deve haver uma entidade individual que funcione como fundamento ontológico da unidade individual<sup>123</sup>

Para Scotus é necessário que haja uma forma individual, a última instância *formae*, *haecceidade*. Pois se conhecemos a espécie pelo intelecto, como conheceríamos o que está diante de nós, o 'isto'? Apenas pelo sentido? Mas os sentidos não conhecem de maneira própria. Eles fornecem material para

---

<sup>123</sup> SCOTUS, Duns. Ord 2, d 3, pars 1, qq5-6, n 169

conhecimento. Há de haver o conhecimento intelectual do singular, conquanto não possa haver ciência deste.

De acordo com os próprios termos da teoria que ele propõe, a entidade positiva, que é a fonte última da unidade da coisa individual, não pode ser objeto de conhecimento científico, já que não pode ser algo de que podemos formar um conceito quiditativo, isto é, um conceito predicável de muitos.<sup>124</sup>

Parece deveras óbvio que não seja possível predicar de muitos uma forma individual, justamente por ela ser individual. Contudo a forma individual também não é um acidente, o qual só é por outro:

Se a diferença específica é vista com referência ao que está abaixo dela (...) a natureza específica determinada ou informada pela diferença específica é tal que não está mais aberta à multiplicidade no nível específico; está determinada a ser aquela espécie e não outra. Da mesma maneira, a diferença individual determina o indivíduo de tal maneira que ele não está mais aberto a à ulterior multiplicidade numérica, mas está determinado a ser este indivíduo e não outro: isto é, ele não é instanciável <sup>125</sup>

É propriamente esta "última camada do ser individual" a qual Scotus entende por *haecceitas*. É por isso que "Scotus compara o papel determinante do princípio de individuação, tal qual ele o concebe, com uma inter-relação de uma diferença específica"<sup>126</sup>. Entretanto, a diferença específica deve ser entendida com relação ao que está acima dela.

Ainda no caso da diferença específica e de gêneros, uma determinação formal é adicionada a uma outra determinação formal, sem que ocorra problemas. Já no caso da diferença individual uma forma deve ser adicionada a outra, mas a partir da realidade da própria forma, haja vista a entidade individual ser a realidade última da coisa.

---

<sup>124</sup> SCOTUS, Duns, Org Thomas Williams, trad Cassiano Terra Rodrigues, Ideias e Letras. São Paulo, p 163

<sup>125</sup> ibidem 164

<sup>126</sup> Idem 163

Para localizar seu princípio de individuação dentro do arcabouço da ontologia aristotélica reconhecida, Scotus caracterizava seu princípio de individuação como um princípio formal, mas distinguindo dois tipos de forma: formas quiditativas capazes de instanciação múltipla e formas únicas, individuais que funcionam como fontes de efetividade, mas que são incomunicáveis. Conforme tudo isso, a teoria scotista da individuação parece sustentar a observação geral de que o arcabouço da ontologia aristotélica não dava os autores escolásticos nenhuma solução pronta ao problema da individuação, além de que os mais proeminentes dentre eles só resolveram o problema adicionando criativamente elementos de sua própria invenção à tradicional ontologia aristotélica”

Através deste recuo histórico, pretendemos expor nesta dissertação, não os problemas entre nominalistas e realistas, mas dar uma pequena amostragem dos meandros do realismo filosófico e suas complexidades.

Além disto parece ficar claro porque Peirce se autointitulou um realista medieval, ou por quais motivos tenha se filiado mais a Scotus que a outros, como Tomás de Aquino, por exemplo. Seja pela lógica dos mundos possíveis, pela possibilidade da potência preceder o ato, seja pelos graus de universalidade e princípio de individuação.

Lembremos que em Peirce a matéria é mente cristalizada<sup>127</sup>, logo, a incompatibilidade entre Peirce e outros realistas do período, sob alguns aspectos, se analisado de perto, é flagrante.

Deixemos claro que apesar da autoproclamação peirciana de realismo escolástico, Peirce tem um realismo bem particular, como já dissemos, combinado a um evolucionismo, o qual como veremos, integra um idealismo objetivo e uma doutrina da continuidade.

No próximo capítulo abordaremos a Lógica dos Relativos de Peirce, disciplina esta a qual Scotus foi de fundamental importância. Conforme visto. Em

---

<sup>127</sup> Veremos o assunto no IV Capítulo

sua doutrina da realidade, Scotus dedica um modo de predicação ao universal lógico, isto será sobremaneira importante para os desenvolvimentos que Peirce dará aos trabalhos de Boole e De Morgan

Além disso, a concepção de que lógica e realidade podem e devem caminhar conjuntamente é uma herança a qual Peirce deve ao Dr. Sutil e seus três graus de universalidade, como já dito.

## CAPÍTULO III: REALISMO LÓGICO

No pensamento de Peirce, a lógica guardou um espaço privilegiado no interior de seu arcabouço filosófico. Conforme Houser afirma:

Peirce era antes de tudo um lógico. Agora é bem sabido que ele é (ou pelo menos foi por muito tempo) a única pessoa listada em Quem é Quem<sup>128</sup> como um lógico. Peirce afirmou que, a partir dos 12 anos, depois de ler a cópia de seu irmão dos Elementos de Lógica de Whately ele não conseguia mais parar de pensar em exercícios sobre de lógica<sup>129</sup>

É verdade que Peirce vem de uma família na qual o raciocínio lógico é bem comum. Não só seu irmão nutria tal interesse, mas seu pai, sobretudo, Benjamin Peirce, fora matemático e astrônomo, ocupando a cátedra de Harvard por mais de 40 anos.

É Benjamin, quem dá a Peirce, uma carta de próprio punho, aproveitando a influência no meio acadêmico, endereçada a Augustus De Morgan, para que o filho apresentasse ao então consagrado lógico suas pesquisas e descobertas.<sup>130</sup>

A importância de Peirce para história da lógica é ímpar. Se por um lado temos suas contribuições no que tange a lógica das inferências e da descoberta científica, por outro temos toda uma teoria da lógica algébrica e a lógica dos relativos.

Peirce, sobretudo, passa para a história da lógica por inventar uma notação para quantificadores, bem como uma teoria da quantificação. Cumpre-nos notar que, concomitantemente a Peirce, Gottlob Frege fazia algo similar.

Charles s. Peirce e Gottlob Frege formam um par interessante na história da filosofia. Eles inventaram uma notação para quantificadores e desenvolveram uma teoria da quantificação

---

<sup>128</sup> Diretoria Internacional sobre Lógica

<sup>129</sup> Houser, N. Peirce As Logician. Studies In The Logic Of Charles Sanders Peirce, p1

<sup>130</sup> Ver cópia da carta original no artigo RODRIGUES, Cassiano Terra. Squaring the Unknown the Generalization of Logic According to. Boole, A. De Morgan, and C. S. Peirce

quase que simultaneamente, independentemente, um do outro<sup>131</sup>

Mas as contribuições de Peirce não se limitam ao acima levantado. Podemos afirmar que o americano eleva o estatuto epistemológico da lógica. Em Peirce a lógica ganha status de ciência normativa, ao lado da ética e da estética e seu objeto é o bem lógico.<sup>132</sup>

Em outro aspecto, Peirce responde uma questão que passara despercebida na Crítica da Razão Pura kantiana, qual seja, como é possível que o conhecimento humano avance? Sua resposta será: através da habilitação da abdução como inferência capaz de alavancar teorias científicas.

### 3.1 Formas do raciocínio

Em Peirce observando três formas básicas de raciocínio, quais sejam dedução, indução e hipótese<sup>133</sup>. A dedução é a forma do conhecimento necessário, a indução do conhecimento provável ampliativo e a abdução do provável (possível, conquanto possua maior risco que a indução e por essa mesma razão maior capacidade ampliativa do conhecimento).

Peirce critica duramente Kant acerca da verdadeira pergunta a qual deveria ter sido formulada na Crítica da Razão Pura. Enquanto Kant perguntou: como são possíveis juízes sintéticos a priori?<sup>134</sup> Deveria ele ter perguntado: como é possível o aumento do conhecimento?<sup>135</sup>

Sair desse dilema de modo racional, sem apelar para algum intuicionismo à moda lockeana ou humeniana<sup>136</sup>, ou por vias de um pesado castelo metafísico

---

<sup>131</sup> Peirce As Logician. Studies In The Logic Of Charles Sanders Peirce. Foreword

<sup>132</sup> Ver Capítulo I, IBRI, Ivo Assad. Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce São Paulo Paulus, 2015

<sup>133</sup> Para efeitos dessa dissertação usaremos sempre o sinônimo “abdução”

<sup>134</sup> KANT Immanuel. Crítica da Razão Pura Abril Cultural São Paulo 1974

<sup>135</sup> EW 2:251

<sup>136</sup> Ver Capítulo primeiro

construído à base de mônadas<sup>137</sup> sem qualquer vínculo com a realidade é um desafio para o filósofo americano.

Diferentemente de um sujeito transcendental<sup>138</sup> pressuposto, Peirce formulou a teoria da percepção como visto. Far-se-á necessário notarmos como esta mente, a qual possui caráter investigativo opera na busca da criação de hábitos e fixação de crenças.

Não é próprio da mente o estágio da dúvida, da incerteza, por isso esta sempre opera em busca de generalizações e mediações para que trabalhe em menor grau de custo para si, escapando assim da aleatoriedade da primeiridade e da brutalidade da segunda categoria

todos os raciocínios são de dois tipos: 1. Explicativo, analítico ou dedutivo; 2. Ampliativo, sintético ou (falando livremente) indutivo. No raciocínio explicativo, certos fatos são primeiramente arrolados nas premissas. Esses fatos, em todo caso, são uma multidão inexaurível, mas podem ser frequentemente totalizados em uma proposição simples por meio de alguma regularidade que permeia a todos<sup>139</sup>.

No caso do raciocínio dedutivo, a verdade da conclusão já está contida nas premissas, de modo que apenas é evidenciado o que antes já se antevia obscuramente. A é igual a B, B é igual a C, logo, A é igual a C.

mas o raciocínio sintético é diferente. Nesse caso os fatos totalizados na conclusão não estão entre aqueles estabelecidos nas premissas [...] essas são as únicas inferências que aumentam nosso conhecimento real, conquanto úteis possam ser as outras<sup>140</sup>.

Em verdade o raciocínio indutivo funciona a partir de uma coleção de casos anteriormente recolhidos, para uma generalização futura. Por exemplo, todos os cisnes observados são brancos, logo toda a classe de cisnes deve ser branca. Até o século XVIII, esta era a coleção levantada, e foi só a partir desta

---

<sup>137</sup> Doutrina de G. W. Leibniz

<sup>138</sup> Como visto no primeiro capítulo, doutrina kantiana

<sup>139</sup> PEIRCE, Charles Sanders. Ilustrações da Lógica da Ciência. Ideias e Letras. Aparecida/SP. 2008. p 126

<sup>140</sup> Idem

que fora inferida a regra geral. Neste caso erroneamente, já que existem cisnes negros.

É válido esclarecer que embora este seja o tipo de raciocínio que produza o crescimento do conhecimento está em terreno probabilístico, diferentemente do raciocínio dedutivo que orbita entre verdade e falsidade. Ora, seja verdade 1 e falsidade 0, sabemos que na teoria das probabilidades<sup>141</sup> ou o conhecimento se aproximará de 1 ou de 0, orbitando entre um e outro, mas nunca se fixando em 0 e 1. Caso assim fosse deixaria de ser probabilístico.

a teoria da probabilidade é simplesmente a ciência da lógica tratada quantitativamente. Com referência a qualquer hipótese, há duas certezas concebíveis, a certeza de sua verdade e a certeza de sua falsidade. Os números *um* e *zero* são apropriados para, neste cálculo, marcar esses extremos do conhecimento; enquanto as frações, possuindo valores intermediários entre eles, indicam, vagamente dizendo, os graus que a evidência empresta a um ou ao outro extremo<sup>142</sup>.

Ou seja, quanto mais próximo do extremo 1, mais provável. Quanto mais próximo do extremo 0, menos provável. Neste âmbito do conhecimento humano, o das probabilidades, há grande contribuição de Peirce, o qual através do estudo da lógica medieval, somado aos esforços de Boole e De Morgan pode desenvolver uma teoria dos quantificadores e uma lógica das relações, coexistindo com sua semiótica e tendo como alicerce seu realismo.

Mas poderia todo o conhecimento humano orbitar apenas em torno do provável? Se a resposta for ou “sim”, ou “não”, esta não seria provável. Deste modo apenas a “resposta não” responde adequadamente a questão. Há de haver uma parte do conhecimento superior a probabilidades, a qual, inclusive, lhe possa dar fundamento.

O problema geral da teoria das probabilidades é, a partir de um dado estado de fatos, determinar a probabilidade numérica de um fato possível. É o mesmo que indagar sobre quanto valem

---

<sup>141</sup> Ver capítulo sobre Boole

<sup>142</sup> PEIRCE, Charles Sanders. Ilustrações da Lógica da Ciência. Ideias e Letras. Aparecida/SP. 2008. PG 95.

os fatos fornecidos, considerados como evidência para provar o fato possível<sup>143</sup>

Para melhor compreensão das operações inferenciais da mente, tomemos cada uma separadamente, dedução, indução e abdução

### 3.2 Dedução

Como já dito, a dedução torna explícito na conclusão o que já estava contido nas premissas. Deduzir, em sentido lógico, é também inferir um resultado de uma regra e de um caso particular. Em que pese o fato de que o conhecimento do resultado não seja ampliado pela regra e o caso, a dedução tem o seu lugar no conhecimento humano, principalmente quando as premissas se tornam deveras complexas e o resultado não nos parece óbvio.

No caso de uma dedução provável e da dedução estatística o comportamento do sistema operativo é o mesmo, entretanto ao invés de lidarmos com predicados de tipo inteiro, tais quais mortal, vermelho, sábio etc, lidamos com  $1/3$ , a maior parte de,  $x/100$  etc. Desta maneira o resultado desta dedução, embora esteja contido nas premissas, será provável ou estatístico, a depender da espécie da dedução.

Cumpre-nos afastar o principal erro no que diz respeito à dedução. Embora esta operação parta de casos particulares para uma regra geral, o que faz desta operação inequívoca é ir da contingência à necessidade. Se A é igual a B, B igual a C é necessário e inequívoco que A seja igual a C.

Peirce defendeu que a dedução era a base e o raciocínio matemático por excelência. Compõem o que chamamos de dedução, os três tipos. Segue abaixo tabela explicativa:

---

<sup>143</sup> Idem p 95

| <i>Dedução necessária</i> | <i>Dedução propriamente provável</i>                  | <i>Dedução estatística</i>  |
|---------------------------|-------------------------------------------------------|-----------------------------|
| I. Todos os A são B.      | I. A maior parte de A <u>é</u> B.                     | I. n% de A são B.           |
| II. x, y, z (etc.) são A. | II. x, y, z (etc.) são A.                             | II. x, y, z (etc.) são A.   |
| ∴ III. x, y, z são B.     | ∴ Provavelmente, a maior parte de x, y, z (etc.) é B. | ∴ III. n% de x, y, z são B. |

144

### 3.3 Indução

A contemplação do estudo da indução como operação lógica por Peirce, nasce da aplicação do filósofo desta forma de inferência à teoria das probabilidades, mais especificamente no que diz respeito à forma do argumento. Ideia esta que de alguma maneira já aparecera em *The Laws of Thoughts*, de Boole. Em se tratando de indução, podemos elencar três tipos, a saber a crua, a quantitativa e a qualitativa.

O modo pelo qual, na indução, a hipótese sugere os fatos é, o conhecimento familiar de que as condições podem ser realizadas de certas maneiras experimentais<sup>145</sup>.

Dos três tipos de indução, todas possuem a mesma operatividade, exceção feita a qualitativa, ocorrendo mudanças no grau de certeza da predicação. Enquanto que na crua o predicado é exato, inteiro, na quantitativa o predicado será fracionado, não inteiro.

A indução qualitativa, ao seu modo, é um tipo de indução que buscará fatos para corroborar a teoria em questão. Seu modo operativo é o inverso das outras duas. Segue abaixo tabela explicativa:

<sup>144</sup>TERRA, Cassiano, Verbete C.S. Peirce PUC/SP

<https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/58/edicao-1/peirce,-charles-sanders> acesso 23/12/19

<sup>145</sup> Ver CPs 2.718

| Indução crua              | Indução quantitativa      | Indução qualitativa         |
|---------------------------|---------------------------|-----------------------------|
| III. x, y, z são B.       | III. n% de x, y, z são B. | I. Todos os A são B.        |
| II. x, y, z (etc.) são A. | II. x, y, z (etc.) são A. | III. x, y, z são B.         |
| ∴ I. Todos os A são B.    | ∴ I. n% de A são B.       | ∴ II. x, y, z (etc.) são A. |

146

### 3.4 Abdução

“Abdução é o método de ajuntar informações para averiguar hipóteses sugeridas”<sup>147</sup>, o modo pelo qual na abdução os fatos sugerem a hipótese, se dá por semelhança. A semelhança dos fatos com a consequência das hipóteses<sup>148</sup>.

É importante frisar que Peirce às vezes se utiliza do termo retrodução como sinônimo de abdução, haja vista o termo indicar o vetor da inferência. Esta parte do efeito para a causa. Em que pese o fato da larga maioria dos comentadores de Peirce notarem na abdução uma forma completamente revolucionária de investigação, apontamos para uma retomada da *forma mentis* greco-medieval que, por sua vez, estava embebida de aristotelismo. Em Aristóteles conhecer é conhecer a causa, logo partimos dos efeitos para a causa, o que justifica nosso argumento.

Digressão feita, a abdução é uma espécie de raciocínio cujo objetivo é o levantamento de hipóteses, partindo do efeito conhecido para a causa desconhecida, a qual se busca conhecer. Deste modo é um raciocínio altamente falível, o qual deve se ancorar nos fatos e demais “pistas” por ele deixados na realidade e capazes de satisfazer o conhecimento da causa.

Apesar disto, o raciocínio abductivo é aquele mais capaz de fazer o conhecimento avançar, justamente por conjugar risco, hipótese, causa, efeito, experiência e teoria. Comparativamente, em relação à dedução ou indução, a abdução se mostra a frente da dedução ou da indução crua ou quantitativa neste quesito.

<sup>146</sup> idem

<sup>147</sup> NEM 3/1: 190

<sup>148</sup> Ver CP 7.218

Por isso Peirce nos diz que:

é verdade que os diferentes elementos da hipótese estavam nas nossas mentes antes, mas é a ideia de juntar o que nunca antes sonhamos juntar que faz lampejar a nova sugestão da contemplação<sup>149</sup>.

A forma do raciocínio abductivo pode ser descrita da seguinte maneira: invenção, seleção e a utilização da hipótese. Por exemplo, entramos numa casa, sentimos um aroma, pensamos: isto deve ser cheiro de um delicioso bolo, vou com essa hipótese até a cozinha e verifico. A filosofia que não dá conta do cotidiano não dá conta de nada.

### 3.5 O Estado da Lógica e sua transformação

Desde Aristóteles o edifício lógico parecia estar completamente acabado. Isto porque, desde o filósofo grego, nenhuma alteração substancial podia ser encontrada na lógica e esta, por sua vez, cumpria significativamente bem suas funções, sendo uma das ciências mais firmes no que tange ao estudo de seus objetos.

Como nos testemunha Kant, com seu segundo parágrafo do prefácio da segunda edição da Crítica da Razão Pura:

Que a lógica tenha seguido desde os tempos mais remotos esse caminho seguro, depreende-se do fato de ela não ter podido desde Aristóteles dar nenhum passo atrás, desde que não se considere como correção a supressão de algumas dispensáveis sutilezas ou a determinação mais clara do exposto, coisas pertencentes mais à elegância do que à segurança da ciência. É de admirar-se ainda de que ela até agora tampouco tenha podido dar um passo adiante e, por conseguinte, segundo toda a aparência, parece estar completa e acabada<sup>150</sup>

---

<sup>149</sup> CP 5.181

<sup>150</sup> KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura, Pensadores Abril Cultural 1ª Ed 1974, p 9

Em que pese todo o esforço em que os escolásticos estiveram envolvidos, com ápice nos séculos XII e XIII, poderia uma ciência que permaneceu tão estável e suficiente, passar por grandes aprimoramentos? Poderia esta ciência que desde o século IV A.C. até o século XVIII não sofrera nenhum abalo engendrar uma ciência quase inteiramente nova, sendo determinante em processos criativos, inventivos em áreas de vanguarda das tecnologias contemporâneas?

É bem verdade que Peirce é um voraz crítico das concepções lógicas de Kant, podemos ler as palavras do autor:

“mas Kant, devido ao leve desenvolvimento que a lógica recebeu em seu tempo e ao seu total desconhecimento da lógica dos relativos [...] caiu em erro” (...) ou Kant imaginou que todo raciocínio necessário era do tipo de um silogismo Bárbara. Nada poderia estar mais ridiculamente em conflitos com os fatos bem conhecidos [...]”<sup>151</sup>

Mas há alguns motivos para que Peirce muitas vezes aponte os diversos erros de Kant. Peirce foi mais bem formado que o prussiano. O americano teve acesso a alta filosofia do medievo, e no que diz respeito a lógica dos relativos, a dois nomes os quais foram imprescindíveis para sua formação: George Boole e Augustus De Morgan.

Podemos ler Peirce declarar que a lógica dos relativos, tal qual fundada por ele é a combinação das ideias de seu tempo, em especial de Boole e De Morgan e dos doutores escolásticos:

De Morgan e Boole lançaram as bases para a lógica moderna exata, mas poderiam dificilmente dizê-lo terem eles mesmos (feito) a edificação do próprio projeto. Sob certas circunstâncias eu naturalmente abri os empoeirados fólios dos doutores escolásticos.<sup>152</sup>

Peirce nota a grandeza de De Morgan e Boole mas reconhece que sem os doutores escolásticos a empresa da lógica moderna não existiria. No que se

---

<sup>151</sup> CP 3.560 e CP 5.178

<sup>152</sup> CP 1.15

refere a doutores escolásticos podemos entender principalmente Duns Scotus e Guilherme de Ockham, apesar de seu nominalismo.

### 3.6 G. Boole, binariedade, lógica algébrica e leis do pensamento

George Boole nasceu dia 02 de Novembro de 1815 na cidade inglesa Lincoln, seus principais escritos foram *The Mathematical Analogics of Logics* de 1847 e *Laws of Thought* de 1854.

Em sua obra *Laws of Thought*, no primeiro parágrafo Boole nos diz qual o seu intuito:

o desígnio do seguinte tratado é investigar as leis fundamentais das operações da mente pelas quais o raciocínio é realizado; para expressá-los numa linguagem simbólica de cálculo, e sobre este fundamento estabelecer a ciência da lógica e construir seu método; fazer deste método a base de um método geral para a aplicação da doutrina matemática das probabilidades; e, finalmente, coletar os vários elementos da verdade trazidos à vista; no curso destas investigações algumas sugestões prováveis sobre a natureza e constituição da mente humana<sup>153</sup>

Desde já é necessário chamarmos atenção para o que Boole destaca em sua missão: investigar as leis fundamentais da mente, expressá-las em uma linguagem simbólica de cálculo e sobre este firme fundamento estabelecer o método e a ciência da lógica. A partir disto, buscar a aplicação em probabilidades. Notemos que este projeto perpassará, além de toda a obra de Boole, a obra de De Morgan, e moverá igualmente a pesquisa e contribuições de Peirce.

Ontologicamente, para Boole existem leis do pensamento anteriores e que fundamentam a lógica, ou seja, a ciência lógica pode ser entendida como a

---

<sup>153</sup> Boole. George. *Laws of Thought*. Dover Publication, Inc, 1780, Broadway, New York, 19, NY p1

especificação ou a departamentalização de leis mais abrangentes as quais abarcam a totalidade do pensamento humano. Para o autor as leis da álgebra são como que raciocínios. Desta maneira, não existe apenas uma semelhança casual entre ambos, mas o próprio princípio do raciocínio é o princípio da álgebra, numa relação formal de identidade. A própria linguagem, seja ela qual for, é um instrumento particular do raciocínio com signos específicos.

Disto conclui-se que a matemática não teria como essência a quantificação numérica, embora trabalhe em grande parte com símbolos numéricos, mas teria como substância os mesmos princípios do raciocínio.

Ao analisarmos a álgebra booleana, notamos que esta possui um conjunto de operadores e axiomas aos quais nos referiremos a seguir: em primeiro lugar, Boole lança mão de símbolos literais tais como  $x$ ,  $y$ ,  $z$  para representar coisas de que falamos, ou seja, variáveis individuais. Em segundo, sinais de operações:  $+$ ,  $\times$  que se referem às operações da mente, às próprias operações básicas mentais corresponderá um sinal específico. Em terceiro, temos a relação de identidade representada pelo sinal  $=$ . E este sinal fará às vezes da cópula na tradição aristotélica-medieval.

Por fim, temos a famosa binariedade booleana, isto é, dos símbolos que representam coisas, inseridos numa operação de raciocínio – seja ela lógica, algébrica, etc.

Assim temos que, será idêntico ou igual a 0 quando falso; ou idêntico ou igual a 1 quando verdadeiro. Sobre as operações mentais, as quais correspondem os signos  $+$  e  $\times$ , temos que: ao signo  $+$  corresponde à operação adição lógica, ou simplesmente “ou” e esta operação resultará em 1 se uma das variáveis individuais for 1.

**Seja  $0 + 0 = 0$ ;  $0 + 1 = 1$ ;  $1 + 0 = 1$ ;  $1 + 1 = 1$ .**

Na operação multiplicação lógica ou “e” corresponderá ao signo  $\times$  e seguir-se-á que, caso uma das variáveis individuais seja 0 a operação “e” resultará em 0.

$$0 \times 0 = 0; 0 \times 1 = 0; 1 \times 0 = 0; 1 \times 1 = 1.$$

Por fim, temos a operação de complementação, negação ou inversão. Esta é a operação cujo resultado é simplesmente o valor complementar ao que a variável individual apresenta.

$$\sim 0 = 1, \sim 1 = 0 \text{ Se } A = 0 \text{ então } \sim A = 1. \text{ Se } A = 1 \text{ então } \sim A = 0.$$

Destes princípios básicos Boole retirou algumas consequências que se manifestam na forma de propriedades:

| Propriedade             | Complemento  | Adição                                       | Multiplicação                                                        |
|-------------------------|--------------|----------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------|
|                         |              |                                              |                                                                      |
| <b>Identidade</b>       | $\sim A = A$ | $A + 0 = A$                                  | $A \cdot 0 = 0$                                                      |
|                         |              | $A + 1 = 1$                                  | $A \cdot 1 = A$                                                      |
|                         |              | $A + A = A$                                  | $A \cdot A = A$                                                      |
|                         |              | $A + \sim A = 1$                             | $A \cdot \sim A = 0$                                                 |
|                         |              |                                              |                                                                      |
| <b>Comutatividade</b>   |              | $A + B = B + A$                              | $A \cdot B = B \cdot A$                                              |
|                         |              |                                              |                                                                      |
| <b>Associatividade</b>  |              | $A + (B + C) = (A + B) + C$<br>$= A + B + C$ | $A \cdot (B \cdot C) = (A \cdot B) \cdot C =$<br>$A \cdot B \cdot C$ |
|                         |              |                                              |                                                                      |
| <b>Distributividade</b> |              | $A + (B \cdot C) = (A + B) \cdot (A + C)$    | $A \cdot B = C = A \cdot B + A \cdot C$                              |

|  |  |  |  |
|--|--|--|--|
|  |  |  |  |
|--|--|--|--|

### 3.7 As Leis de A. De Morgan e universo de discurso

Augustus de Morgan nasceu em Madura, na Índia, aos 27 de Junho de 1806 e faleceu dia 18 de Março de 1871. Foi professor na então recém-criada Universidade de Londres, cargo este que ocupou até 1866. Ano em que tornou-se o primeiro presidente da London Mathematical Society.

De Morgan cristalizou-se na história do pensamento humano como um dos reformadores da lógica, em um de seus primeiros trabalhos Elementos de Aritmética de 1831, distinguiu-se pelo tratamento filosófico dos conceitos lógicos, contribuindo também para o progresso e fixação da linguagem simbólica utilizada na lógica.

Podemos creditar a De Morgan, na continuidade de Boole, o reavivamento dos estudos de lógica os quais ocorreram na primeira metade do século XIX. Algumas das realizações mais importantes do autor foram a fundação de uma lógica das relações assim como a fundamentação de uma lógica simbólica.

Passemos então a uma análise mais específica do pensamento de De Morgan. O autor pressupõe a existência daquilo de que se fala, do universo de discurso, de modo que o conteúdo existencial não será objeto de sua investigação. Da mesma maneira assume-se *a priori* também que a classe específica se refira a um objeto específico, deste modo temos duas consequências: ênfase em especificar o universo de discurso e que os termos sejam relativos a este universo.

Por outro lado, o universo de discurso deverá ser dicotomizado em duas classes complementares ( $A$  e  $\sim A$ ). Assim, trabalhar-se-á com o pressuposto existencial, nunca com classes vazias, salvo se se afirmar isto especificamente.

A partir disto, a cópula definirá a qualidade da relação, esta entendida como relação de inclusão ou inclusão ao contrário, exclusão. Desta forma, não existirá uma simbologia específica para a quantificação.  $U = (X, Y)$ . Universo é equivalente a  $X; Y$  classes contrárias.  $U(X, x); U(Y, y)$ . O universo pode ser

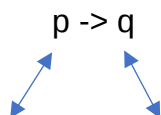
equivalente a classe e não classe, bem como resultará no máximo de extensão e o mínimo de intenção.

A extensão de um predicado é a classe dos objetos que ele descreve: a extensão do vermelho é a classe das coisas vermelhas. Intenção é o princípio pelo qual os objetos são escolhidos, em outras palavras a condição que um objeto tem de satisfação para ser corretamente descrito pelo predicado.

Isto posto, temos nas leis de De Morgan que:

$$p \wedge q \leftrightarrow \sim (\sim p \vee \sim q) = p \wedge q \leftrightarrow \sim (p \rightarrow \sim q) \quad p \vee q \leftrightarrow \sim (\sim p \wedge \sim q) = (p \rightarrow \sim q) \leftrightarrow \sim (\sim p \wedge \sim q)$$

Tripé das leis de De Morgan:



$$\sim (p \wedge \sim q) \leftrightarrow (\sim p \vee q)$$

Sobre estas leis gostaríamos de explicitar três sentidos da cópula tais quais entendidos por De Morgan: em primeiro lugar chamemos a atenção para a propriedade da reflexibilidade da cópula, isto é, sua simetria. Se A é B, então B é A. Em segundo sua transitividade, ou seja, a ligação entre um termo e outros dois, A é B, B é C, então A é C. Em terceiro a conversibilidade, na qual toda a silogística se inclui como um caso específico.

Da composição de relações gerais, as afirmações ou negações serão um caso pontual de relações mais amplas. Por exemplo, “o homem é um animal racional”; “a cabeça de um homem é a cabeça de um animal”. Nota-se que, neste caso, aplica-se uma relação à outra relação e, com isto, transforma-se a relação

em operadores de outras relações. De Morgan, conclui que as relações podem ser compostas de tal modo que tenhamos o produto relativo dos termos relacionados. Abre-se, com isto, espaço para outras incontáveis relações e, assim, relações de relações.

### 3.8 A Lógica dos Relativos de Peirce

Para Peirce a lógica das relações guarda um espaço precioso não só em sua obra, mas em sua própria história intelectual como podemos ler:

em minha história mental foi o estudo da lógica das relações – na teoria e na prática – que me levou a ver que todas as concepções ainda que abstratas e nobres eram capazes de ser definidas com perfeita precisão formal no que se refere a concepções cotidianas<sup>154</sup>.

Podemos afirmar que o fim do estudo da lógica das relações é provar a analogia existente no cosmos, a conaturalidade existente entre leis físicas e psíquicas, não é outra a palavra de Peirce sobre o assunto:

minhas pesquisas em lógica dos relativos tem mostrado, além de quaisquer dúvidas, que combinações de conceitos exibem uma notável analogia com combinações químicas, todo conceito tendo uma valência estrita [...] o predica “é azul” é univalente o predicado “assassina” é bivalente (...) predicado “dar” é trivalente desde que A dá B para C etc<sup>155</sup>.

Conforme João Queiroz:

o tópico da obra de Peirce mais negligenciado pelos autores interessados em sua semiótica é, provavelmente, sua lógica de diagramas [...] por meio da qual uma demonstração da principal propriedade da semiose é possível: a irreducibilidade das relações triádicas genuínas.<sup>156</sup>

---

<sup>154</sup> MS 313,30

<sup>155</sup> CP 5.469

<sup>156</sup> QUEIROZ, João. Semiose Segundo Peirce. Fapesp. São Paulo 2004. p 31

Para Peirce o conceito é também aquela disposição para ação. A ação é a ação sobre alguma coisa, a máxima pragmática é uma máxima que envolve indubitavelmente relações. Se é verdade que é necessário conhecermos os efeitos para que conheçamos verdadeiramente o objeto, logo também é verdade que se faz necessário que conheçamos suas relações, haja vista nenhum efeito ocorrer descoladamente no nada.

Segundo Queiroz:

É enorme a lista de publicações sobre as classificações sígnicas, e também sobre a faneroscopia, que ignoram qualquer tratamento baseado em sua lógica. Embora exceções devam ser mencionadas (p. ex. Murphey, 1993, em que há um capítulo sobre topologia e teoria dos números, e Hookway, 1985), estes não constituem trabalhos sobre semiótica, em um sentido estrito. Devo citar Parker (1998), que dedica todo o Capítulo 3 ("A matemática da lógica: aspectos formais das categorias") a um tratamento das categorias por meio de diagramas. Entretanto, mesmo nesse trabalho, não há uma passagem dos resultados implicados pelo uso de diagramas lógicos para as ciências normativas e, em particular, para a semiótica.<sup>157</sup>

Desconhecer a lógica dos relativos é desconhecer a gênese realista da descoberta científica do autor. Assim a semiótica se aparenta mais a uma daquelas teorias nominalistas de gabinete, as quais recortam a realidade até que caibam em sua *weltanschauung*<sup>158</sup>. Como visto, pelo contrário, a semiótica é gêmea siamesa da lógica dos relativos, conquanto, por uma série de razões a segunda venha sendo preterida frente à primeira.

Para que compreendamos as contribuições de Peirce na lógica dos relativos far-se-á necessário notarmos como caminham juntas a concepção lógica do autor e seu realismo.

Na filosofia peirciana a realidade é ponto de partida, é evidenciada pela primeira ciência imediatamente presente nos fatos: a fenomenologia. Esta ciência para o autor, diferentemente das fenomenologias de Kant, Hegel ou

---

<sup>157</sup> QUEIROZ, João. *Semiose Segundo Peirce*. Fapesp. São Paulo 2004. PG 31. Nota de rodapé 2.

<sup>158</sup> Conceito de visão de mundo kantiano

Husserl, é a ciência que “inventariará as características do fenômeno”.<sup>159</sup> Por sua vez, fenômeno pode ser entendido como “o total coletivo de tudo aquilo que está de qualquer modo presente na mente”<sup>160</sup>

Em uma posição axiomática Peirce nos diz que: “a diferença entre o mundo real e um sonho é que o mundo real é coerente e é consciente”<sup>161</sup>. Sem dúvida essa é a característica principal. Os eventos reais conspiram como se fossem contrários aos irrealis, porque não há espaço para todos. Disto resulta a logicidade do real frente a ilogicidade do irreal.

O realismo para Peirce é mais que a aceitação dos universais, sobretudo é a aceitação da natureza intelectual da realidade. De modo que há co-naturalidade entre representação subjetiva e objeto real. Elimina-se assim a barreira nominalista entre o mundo interior e mundo exterior, entre sujeito e objeto, em última análise, entre consciência, linguagem e mundo.

A chave da relação entre mente e matéria está na admissão de que se o universo material é provido de hábitos de conduta na forma de leis naturais, há que o conceber como uma forma de mente<sup>162</sup>

Inclusive a linguagem lógica. Como já visto os fatos externos são fatores corretivos para o pensamento, pois são eles próprios de natureza intelectual. Nas palavras de Ibri: “aquilo que não pode ser pensado não poderá ser significado”<sup>163</sup>, logo o que pode ser significado deve possuir a mesma natureza do que pode ser pensado.

Ora, mas do que a realidade é composta? Para responder esta questão Peirce lança mão das três categorias universais da experiência, primeiridade, segundidade e terceiridade. A realidade será o composto ou a união destas três categorias,<sup>164</sup> numa união tensionante.

---

<sup>159</sup> IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce* São Paulo Paulus, 2015 p 22

<sup>160</sup> CP 1.284

<sup>161</sup> CP 2.337

<sup>162</sup> <sup>162</sup> IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce* São Paulo Paulus, 2015 p 91

<sup>163</sup> Ibidem p 62

<sup>164</sup> Ver obra *Kósmos Noetós*, Capítulos 1 e 2

Meu plano para derrotar o nominalismo não é simples nem direto; mas me parece decisivo e sem dificuldades, exceto o trabalho matemático que requer. Pois assim que você tiver avançado no terreno da lógica dos relativos, que está relacionado à lógica comum, precisamente como a geometria de três dimensões à geometria dos pontos em uma linha, assim que você tiver essa dimensão, eu digo, você comandará toda a cidadela do nominalismo, que deve então cair quase sem outro golpe<sup>165</sup>

Desta citação depreende-se a importância da lógica dos relativos para o realismo do autor. A lógica dos relativos foi uma das formas mais cabais que o autor encontrou para provar seu argumento. Diferentemente de lógicos modernos, o autor não confina a lógica à subjetividade de um sujeito “criador de mundo”. Tal herança, como vimos Peirce carrega de Scotus.

A lógica, em Peirce, não se trata de uma mera arte de bem falar ou bem pensar, é a forma de comportamento estruturante do cosmo. O cosmo “age” de modo lógico. Seus entes se comportam e adquirem hábitos de conduta de maneira lógica. Desde os mais singelos minerais já cristalizados na terceiraidade, aos homens cujo nível de primeiridade é altíssimo.

A terceiraidade ontológica fundadora do realismo peirciano e constituída por leis naturais, encontra-se em processo de formação, o que faz supor uma continuidade perfeita seria uma cristalização final na terceira categoria<sup>166</sup>

Se é verdade que o realismo de Peirce possui uma “linha mundo” evolucionista, seu “enquadramento” é de caráter lógico. Os entes em geral, a todo momento, operam analogamente a inferências dedutivas, indutivas e abdutivas. Sem operações lógicas, nenhum ser seria capaz de sobreviver, não se moveriam, se alimentariam, se reproduziriam, criariam relações.

Retornando a Boole e De Morgan, em mais um aspecto, de acordo com Cassiano Terra:

---

<sup>165</sup> CP 4.1

<sup>166</sup> IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce* Ivo Assad Ibri. – São Paulo: Paulus, 2015 p 97

no desenvolvimento de uma lógica de relações próprias, Peirce partiu do sistema de Boole, tentando aplicá-lo à lógica de relações de De Morgan. De fato, o objetivo de Peirce é incluir a lógica das relações no cálculo da álgebra, usando seu próprio sistema de signos algébricos.<sup>167</sup>

Ora, como dito acima, Peirce se utilizará dos avanços conseguidos por Boole e De Morgan, se inserindo assim nesta tradição, já que colocara a discussão anterior num patamar superior.

Conforme nos apresenta Cassiano Terra (2017), Peirce em seu artigo de 1885 Sobre a Álgebra da Lógica, Peirce fundará sua lógica dos relativos, esta será a lógica dos termos relativos, ou seja, o estudo das relações representadas em formas simbólicas. Com isto, o tratamento das relações por meio de seus termos relativos correspondentes proporciona uma perspectiva diferente daquela proposta anteriormente por De Morgan.

O americano também contribui para a filosofia da notação sobre diversos aspectos: produz uma teoria da quantificação plenamente desenvolvida, trabalha na invenção de um simbolismo notacional para a lógica, excedendo assim as contribuições de seus antecessores. Inicia a construção das bases do que viria a resultar nas tabelas-verdade e propõe as bases conceituais do que se tornaria a semiótica: objeto, signo-símbolo-ícone, interpretantes.

Como Peirce irá comentar diversas vezes ao longo de sua carreira, a lógica, desde Guilherme de Ockham, ficou contida apenas em âmbito linguístico. Esta posição nominalista nos lógicos se verificou graças à concepção de que os termos lógicos devem ser definidos por outros termos lógicos e assim sucessivamente, sem qualquer referência à realidade, obtendo assim seu ponto arquimédico apenas em campo semântico-linguístico.

Como resultado, a lógica ficou confinada à própria lógica, só a partir de Boole e De Morgan que se vislumbra alguma relação da lógica com o mundo

---

<sup>167</sup> RODRIGUES, Cassiano Terra. Squaring the Unknown the Generalization of Logic According to G. Boole, A. De Morgan, and C. S. Peirce

real, através da inserção do conceito probabilístico e da lógica das relações no interior da própria lógica.

Ainda de acordo com Terra (2017), apesar de Peirce se manter na tradição booleana, se distancia dela ao notar que a proposta de seus predecessores se configura em asserções válidas para o totalmente verdadeiro ou o totalmente falso, como no caso de 0 e/ou 1 em Boole, e V e/ou F em De Morgan. Isto impediria o desenvolvimento de uma lógica das probabilidades,

Dirá Peirce que é justamente entre o completamente verdadeiro e o completamente falso que se dará o conhecimento probabilístico. Para a probabilidade, nada interessará o totalmente verdadeiro nem o totalmente falso. Em 1870 Peirce escreve um longo artigo intitulado Descrição de uma Notação para a Lógica dos Relativos, resultado de uma série de ampliações dos conceitos de cálculos de lógica de Boole.

Além de uma ampla descrição de símbolos, Peirce aplica uma nova forma de operação com as notações, ou seja, com as relações lógicas. Veremos Peirce inclinado a operar mais à moda de Boole do que propriamente a de De Morgan, visto o fato deste último usar excessivamente parênteses, colchetes, dificultando assim a operacionalidade dos diagramas.

Peirce já trabalhava com cálculos booleanos desde 1867, chegando até a publicar um artigo reformulando os cálculos algébricos de Boole. Alguns anos depois conhece a obra de De Morgan e passa aplicar o cálculo lógico à própria ciência da lógica, dando luz a uma metaciência da lógica. Isto possibilita o uso do cálculo lógico não apenas para produzir inferências lógicas, mas para a reformulação da própria lógica.

Em outro aspecto, Peirce nota que Boole submetera demasiadamente a lógica à matemática, com isto o americano introduz novos símbolos para que fossem diferenciadas as operações lógicas das operações matemáticas. É necessário mencionar que na concepção peirciana a matemática basta a si própria. Por criar seus próprios objetos, esta é, de certa maneira, anterior à própria lógica.

Através das relações dos conceitos implicação, inclusão e identidade, nas quais toda implicação é uma inclusão, toda inclusão é uma identidade e uma identidade é uma implicação e uma inclusão, Peirce mostrou que o cálculo de De Morgan é insuficiente para traduzir relações lógicas fundamentais.

Se por um lado a relação de implicação não é quantitativa, enquanto que por outro a relação de identidade é, Peirce consegue cobrir áreas do “ser” que o cálculo lógico de De Morgan de maneira alguma conseguiria. De Morgan buscou a generalização da cópula ampliando a compreensão desta em comparação à lógica aristotélica e booleana, entretanto Peirce através de seu conceito de ilação é que estabelece, de fato, este avanço.

Examinamos neste capítulo os três tipos de inferências, a saber dedução, indução e abdução, bem como estabelecemos as diferenças entre ambas. Mostramos também a prioridade a qual a abdução carrega na doutrina do autor.

Apresentamos brevemente alguns pontos do pensamento de Boole e De Morgan, trazendo à luz como Peirce se veicula a estes dois autores. Com isso ratificamos o entendimento de que Peirce tem uma *status* ímpar na história da lógica, o que muitas vezes passa despercebido na história *mainstream* da filosofia, haja vista o crédito que se dá à Frege em detrimento do americano.

Em outro, aspecto notamos que a pesquisa acerca das reformulações peircianas no campo da lógica ultrapassam à própria lógica, culminando na semiótica e na lógica dos relativos

Examinamos o salto qualitativo que a lógica dá, indo de arte ou técnica, à ciência, no interior da filosofia de Peirce, e como lógica e realismo caminham pareados na doutrina do autor.

No próximo capítulo, pretendemos discorrer acerca do realismo evolucionista do autor, seu idealismo objetivo e sua doutrina da continuidade e como tais conceitos se articulam entre si

Tomaremos uma maior liberdade filosófica neste derradeiro capítulo buscando orientar esta dissertação para futuros desdobramentos.

## CAPÍTULO IV: REALISMO EVOLUCIONISTA

Tendo visto o realismo medieval, científico e lógico, resta-nos tratarmos do realismo evolucionista de Peirce. Neste capítulo pretendemos introduzir alguns conceitos-chaves do evolucionismo do autor, tais quais seu idealismo objetivo, seu sinequismo, bem como sua doutrina da conaturalidade entre mente e matéria.

Analisaremos os pressupostos metafísicos dos “realismos clássicos” e “não clássicos” para que num comparativo possamos estabelecer as diferenças entre ambos. Examinaremos historicamente a evolução do conceito de evolução e como, diferentemente do que o vulgo imagina, tal ideia nasce em seios esotéricos, herméticos e místicos.

Notaremos alguns sistemas filosóficos, os quais podemos categorizar como evolucionistas, e aproximaremos ou distanciaremos do sistema de pensamento peirciano, conforme o caso, dando principal ênfase ao pensamento de Schelling.

Pretendemos uma maior liberdade filosófica neste capítulo, visto encaminhar aqui proposta de desdobramento de estudos futuros.

### 4.1 Do Idealismo Objetivo e do Sinequismo

É certo que o realismo evolucionista peirciano se articula intrinsecamente com conceitos tais quais o idealismo objetivo, o sinequismo, bem como a doutrina da conaturalidade e do agapismo do autor.

Sobre seu idealismo objetivo Peirce enuncia que: “a única teoria inteligível do universo é a do idealismo objetivo, de que matéria é mente esgotada, hábito inveterado tornando-se leis físicas”<sup>168</sup>

Para o autor a fonte das leis físicas não são outras que não as leis psíquicas, as quais através do processo evolucionário, vão se formando através do hábito e da própria cristalização deste hábito. Conforme as palavras de Ibri:

---

<sup>168</sup> CP 6.24

o próprio evolucionismo evidenciou que uma lei de caráter eidético é configurada pela tendência à aquisição de hábitos. Sob o ponto de vista lógico, um hábito é uma regra de conduta e sua aquisição um processo de generalização, da natureza, portanto, de um argumento indutivo. Enquanto regra geral de conduta, a lei de natureza psíquica se identifica com uma lei física, já que esta, também subsume a conduta dos individuais que lhe são afeitos. Contudo, uma lei física é um hábito cristalizado, isto é, segundo a hipótese do evolucionismo, ela é, em si o resultado de um processo de generalização tipificando o que seja um lei psíquica<sup>169</sup>

Temos com isto que, através do processo evolutivo, a lei física é apenas uma tipificação, uma discretização da lei psíquica, num cosmos orientado a um *telos* eidético e agápico propugnador de hábitos. Tal vetor aponta para a natureza mesma do pensamento:

da teoria evolucionista sabemos ser a gênese das leis hábitos adquiridos que regem a pluralidade das coisas existentes. A aquisição de um hábito, não obstante, traduz-se numa tendência típica do universo mental, cujo tecido lógico é da natureza da generalização. Ora, a concepção de lei como hábito de conduta, como matriz de seu substrato eidético, harmoniza-se cabalmente com sua inteligibilidade. A inteligência exerce sua função intelectual sobre algo da natureza. Porém, a chave da relação entre mente e matéria está na admissão de que o universo material é provido de hábitos de conduta na forma de leis naturais, há que o conceber como uma forma de mente. Este é o argumento central para a doutrina que Peirce denomina idealismo objetivo, concebendo um universo cujo pano de fundo é eidético<sup>170</sup>

A partir disto, aquela noção dualista entre mente e matéria, na qual há dois tipos de substâncias radicalmente diferentes entre si, fica excluída em nome de um monismo de cunho psíquico em que leis da matéria são derivações de

---

<sup>169</sup> IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce* / Ivo Assad Ibri. – São Paulo: Paulus, 2015 pp 92/93

<sup>170</sup> Ibidem p 91

leis da mente. Em outras palavras, a lei física será apenas um caso especial das leis psíquicas:

o idealismo de Peirce, ao romper a dualidade entre mente e matéria, rompe, também, com uma situação que faz da consciência uma espectadora passiva incapaz de reduzir à inteligibilidade um mundo estritamente guiado por leis mecânicas <sup>171</sup>

Assumindo assim que as leis físicas, em última análise, são da mesma natureza do pensamento, assume-se assim que as leis físicas não são forças cegas, mas guardam em si algo da natureza da racionalidade.

em obediência ao princípio, ou máxima de continuidade, segundo o qual devemos imaginar as coisas continuas, na medida em que o possamos, realce-se que devemos supor uma continuidade entre os caracteres da mente e da matéria, tal que a matéria, nada seria senão mente que teve seus hábitos cristalizados, fazendo-as agir com um alto e peculiar grau de regularidade mecânica ou rotina.<sup>172</sup>

O idealismo objetivo de Peirce, tese esta que possibilita seu realismo evolutivo, guarda estreita relação com a ideia de continuidade. Conforme já visto, é deveras importante a relação de continuidade entre sujeito e objeto<sup>173</sup>, agora, notemos esta relação no que se refere à mente e matéria. Conforme Ibri:

continuidade se refere à generalidade, e não a uma pluralidade de individuais, numa interpretação do que possa ser fusão de partes em partes, identificando-a com um sistema de relações e afeita, assim, à terceiridade. Peirce utiliza o termo *synechism*, que traduziremos por *sinequismo*, para nomear a doutrina da continuidade, esclarecendo a origem dessa palavra: a palavra *synechism* é a forma inglesa do termo *synechismós* de *synechés*, contínuo. A íntima relação do *sinequismo* com o

---

<sup>171</sup> Idem p 95

<sup>172</sup> CP 6.277

<sup>173</sup> Ver capítulo Realismo Científico

idealismo objetivo é novamente reafirmada, recusando-se a ruptura mente-matéria e, mais amplamente, qualquer forma de dualismo.<sup>174</sup>

Doutrinalmente o adepto do sinequismo não admitirá que os fenômenos físicos sejam inteiramente distintos dos fenômenos psíquicos, mas insistirá serem ambos de mesma natureza, conquanto uns possam ser mais mentais que outros.<sup>175</sup>

Esta gradação dependerá, ou corresponderá ao grau de cristalização dos hábitos adquiridos e a conseqüente correspondência deste hábito à própria necessidade imposta pela segundidade dos fenômenos reais.<sup>176</sup>

Da comutatividade entre realismo, evolucionismo, idealismo objetivo e sinequismo, notamos emergir uma teoria na qual, analogamente a uma sinfonia, espraia *eidos* e *ágape*, no decorrer do tempo, pelo cosmos. Isto é, a racionalidade e a homeostase parecem transbordar num cosmos em que há continuidade real de leis naturais de caráter psíquico. Nas palavras de Ibri:

Sabíamos do evolucionismo que a terceiridade ontológica, fundadora do realismo peirciano e constituídas por leis naturais, encontra-se num processo de formação, o que faz supor que uma continuidade perfeita seria uma cristalização final da terceira categoria. De qualquer modo, reforçando o vínculo entre continuidade e generalidade, em outras passagens, Peirce identifica a continuidade como modo de ser de um todo, e não dos individuais que possam constituir uma pluralidade<sup>177</sup>

O vetor do realismo evolutivo peirciano aponta, sem sombra de dúvidas, para a cristalização do cosmos na terceiridade plena, estágio este de puro *eidos*, isto é, de total racionalidade. Um processo evolutivo de crescimento que tende a perfeita cristalização na terceiridade.<sup>178</sup>

---

<sup>174</sup> IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce* Ivo Assad Ibri. – São Paulo: Paulus, 2015 p 96

<sup>175</sup> Ver CP 6.189

<sup>176</sup> Ver CP 1.172

<sup>177</sup> IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce* / Ivo Assad Ibri. – São Paulo: Paulus, 2015 p 97

<sup>178</sup> Ver IBRI, Ivo Assad Ibri. *Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce* São Paulo: Paulus, 2015, Capítulo VI

É válido mencionar algumas palavras acerca da relação entre continuidade e infinitude, haja vista a relação de complementariedade entre ambos conceitos: para Peirce a própria ideia de continuum traz em seu bojo o conceito de infinito, para além da experiência direta. Podemos ler Peirce:

uma linha, por exemplo, não contém nenhum outro ponto até que a continuidade seja quebrada por marcar os pontos. Assim, parece necessário afirmar que um continuum, onde ele é continuum e não fragmentado, não contém partes definidas; que suas partes são criadas no ato de defini-las e a sua precisa definição quebra a continuidade<sup>179</sup>

Podemos concluir que o continuum assim permanecerá enquanto nenhum elemento de seu interior for discretizado. Será contínuo enquanto não houver limites em seu interior. É próprio da continuidade que não haja elementos, de qualquer natureza, em seu interior. Nenhuma seleção em sua “linha mundo”. Caso contrário deixará de ser continuum.

## 4.2 Da Continuidade aplicada aos universais

Traspassando o problema da continuidade para o campo dos universais, podemos ler as palavras de Ibri:

ao ser ‘predicado de muitos’, um geral não fornece quaisquer condições que tornem um sujeito mais identificável que outro no universo de sujeitos a ele sintetizáveis. Em outras palavras, a generalidade de um continuum é absolutamente indefinida na sua referência a qualquer individual que lhe seja afeito<sup>180</sup>

O geral, “aquele que é predicado de muitos” é continuidade representada, tal qual entendida por Peirce. Discretiza-se assim na especificidade do individual particular, no “este”. Assim temos que “Homem” cumpre o papel do continuum, enquanto que “Sócrates” é um elemento no interior da continuidade, quebrando-a.

---

<sup>179</sup> CP 6,168

<sup>180</sup> ibidem 99

Numa definição geral podemos dizer com Ibri que: “assim a definição peirciana da continuidade seria: continuum é alguma coisa infinitamente divisível cujas partes têm um limite comum”<sup>181</sup>

#### 4.3 Parmênides e os pressupostos metafísicos do “realismo clássico”

Para que tenhamos claro os pressupostos metafísicos do realismo evolucionista proposto por Peirce e sua consequente inovação, apresentaremos os pressupostos ontológicos do filósofo eleata, para que num ensejo comparativo, possamos notar as diferenças entre ambos.

Os três princípios elencados por Parmênides de Eleia<sup>182</sup> foram basilares na história da filosofia ocidental. O filósofo, não de qualquer sorte, é identificado como o pai da metafísica. De seus fragmentos resultaram os seguintes princípios: “o ‘ser’ é e o ‘não ser’ não é”, o “nada” não é, nem pode ser e sobre o “nada”, nada pode ser pensado e consequentemente falado.

Destes simples princípios resultam uma série de consequências lógicas, as quais abordaremos brevemente: o ser é idêntico a si mesmo, caso não fosse, ele não seria, pois poderia ser outro, não sendo o que é, isto é, não sendo idêntico a ele próprio. Ora, como ele “não pode ‘não ser’”, tal ocorrência engendraria uma contradição lógica. Por isto é necessário que o “ser” seja idêntico a si mesmo.

O “ser” é um. Pois se assim não fosse, haveria um segundo e, necessariamente, haveria uma compreensão de uma passagem de um primeiro “ser” para o segundo, que em algum momento era nada. Além disto, o “primeiro ser”, necessitaria não ser o “segundo ser” e teria que ser compreendido como “não sendo”

O “ser” não pode ser gerado: nada pode ser gerado do “nada”, já que do “nada”, nada vem. Por outro lado, tudo que começa tem fim, e o ser é imperecível, logo o “ser” existiu desde sempre, desde a eternidade e eterno será.

---

<sup>181</sup> idem 101

<sup>182</sup> Entre séculos IV e V a.C

O “ser” é indivisível: a divisibilidade é predicado daquilo que está sujeito à mudança. O “ser” é indivisível como já visto, logo não está sujeito à mudança. Ou por outro lado, como o “ser” está completamente preenchido de si mesmo, o “ser” não está sujeito à mudança.

O “ser” é imutável. A mudança, seja ela qual for, faria que o ser deixasse de ser o que ele é, logo o “ser” não pode estar sujeito a ela. Pelas razões expostas acima, conclui-se também que o “ser” é imutável e imóvel.

Com estes breves princípios o eleata alicerçou toda a filosofia ocidental. Podemos notar que destes princípios emergem um tipo de realismo no qual tais alicerces são ontologicamente estruturantes.

#### 4.4 Princípios metafísicos do realismo evolucionista em geral

Num exercício de raciocínio e na sugestão de estudos futuros, para além das separações corriqueiras dos manuais de filosofia em que são propostas as separações dos realismos em “*ante rem*” ou “*in re*” etc, proporemos uma outra divisão. A divisão entre realistas não evolucionários e evolucionários. De modo que entre os evolucionários estarão todos aqueles que o creem no aperfeiçoamento progressivo do ser e entre os “clássicos” aqueles em que os princípios do eleata são seguidos.

Notemos que para os “realistas clássicos”, como pressupostos metafísicos, temos que: o ato precede à potência, o perfeito ao imperfeito, o determinado ao indeterminado, o acabado ao inacabado.

Em mais um aspecto, como fundamento metafísico do realismo clássico está aquele colocado com bastante clareza por Aristóteles. Há necessidade racional de um primeiro motor imóvel que engendre o movimento, mas que em contrapartida, ele mesmo não esteja em movimento. Deve ele ser ato puro, que cause sem que seja causado.

De outra sorte, para os realistas evolucionistas: a potência precederá ao ato, o imperfeito ao perfeito, o indeterminado ao determinado, o inacabado ao acabado.

Certamente, para os evolucionários, não haverá a necessidade de um primeiro motor que engendre o primeiro movimento, a causa eficiente ou não será necessária, ou não será objeto de preocupação investigativa. O que parece encerrar uma falta, já que fenomenologicamente não observamos movimentos sem causas. Inclusive assim parece ser a primeira lei de Newton: todo corpo continua em seu estado de repouso ou de movimento a menos que seja forçado a mudar aquele estado por forças aplicadas sobre ele. Isto no que diz respeito aos fenômenos observados. Fica aqui também um encaminhamento de estudos futuros.

#### 4.5 Evolução da ideia de evolução

No capítulo XX do Livro de Apocalipse, há a revelação do reino de mil anos de Cristo, no qual Satã será acorrentado e lançado no abismo. Essa passagem das Escrituras até Agostinho fora de difícil interpretação na sociedade cristã que vinha se desenvolvendo. Seu sentido apenas tornou-se pacificado após o *Civitas Dei*<sup>183</sup>.

Nesta obra Agostinho propôs a separação entre Poder Temporal e Poder Espiritual, e que o Reino dos mil anos representaria o Poder Espiritual da Igreja neste Mundo. O verdadeiro Reino, a verdadeira Vida não se concretizaria neste *seculum*<sup>184</sup>, mas no mundo que haveria de vir, na segunda vinda de Cristo.

Com isto, a crença num paraíso terrestre tornou-se então uma fábula ridícula. O milenarismo judaico fora excluído juntamente com o politeísmo páo. A Igreja representava a *Civitas Dei* na história, o raio da eternidade no tempo. A história passou a ser uma história que envelhece. Seu ápice já passara com o Advento.

Insano, tem sua raiz no árabe *isan*, que quer dizer o “esquecimento” e o homem é um animal que esquece. Já no século XII, Joaquim de Fiori, monge calabrés postulava tese diversa daquela pacificada por Agostinho.

---

<sup>183</sup> Século IV D.C.

<sup>184</sup> Nesta vida

Joaquim rompe com a concepção agostiniana da sociedade e aplica o símbolo da Trindade à história. Para Fiori, a história se dividiria em três eras. A do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo.

A primeira era caracterizada pela vida do leigo, e por uma maior brutalidade nos costumes, uma maior dureza nos corações dos homens. Na segunda, suscitou-se a vida de contemplação dos sacerdotes, marcada por maior caridade entre os povos. Na terceira e última, seria a era dos monges perfeitos, em que nem mesmo igrejas seriam necessárias, tamanho o estágio de perfeição atingido. O paraíso na Terra

Em cada era haveria um líder e uma data específica que poderia ser calculada: o primeiro Abraão, o segundo Cristo e o terceiro que apareceria por volta de 1260 o Dux Babylone.

Em sua escatologia Fiori estabeleceu um conjunto simbólico que permearia os grandes sistemas políticos, sociológicos e filosóficos. A própria concepção da história dividida em três grandes eras, antiga, média e moderna tem sua origem nas três idades do Mundo de Joaquim.

Vemos variações joaquinitas das três eras, por exemplo, em Hegel. Em seu Curso de Estética, Hegel defende que o Espírito no processo de desvelamento de si próprio, caminhou por três estágios, o artístico, o religioso e o filosófico, portanto os três porta-vozes dessas eras guardariam em si certa familiaridade, a saber artistas, sacerdotes e filósofos. Este processo evolucionário de desvelamento do Espírito, ocorreria numa desadequação entre forma e conteúdo no interior de cada era, o que redundaria na era seguinte.

Notamos também na teoria positivista de Comte as três fases, com ligeiras modificações, a teológica, a metafísica e a científica. Assim também na doutrina marxista, o comunismo primitivo, a sociedade de classes e o comunismo final. Tal qual no nacional-socialismo do primeiro, segundo e terceiro reich.

Todas estas, de certo modo, imbuídas pelo símbolo trinitário de Joaquim e retirando sua inteligibilidade histórica de uma linha evolucionista, baseada em três eras. Note-se, contudo, que o nível de imanência das doutrinas que se

utilizam do símbolo joaquinita ficam restritas ao nível da história propriamente humana.

Somada à tradição joaquinita das três eras, vemos a tradição judaico-cabalistas na composição do evolucionismo. Esclarecemos que o termo judaico aqui não se refere à etnia, o que figuraria racismo, mas sim como os seguidores da lei mosaica.

Há cinco graus de revelação para os judeus, de maior importância para menor importância, seguindo assim: a Torá com Moises, os Profetas, dentre eles Oseias, Isaías etc, O Talmude em vigor à época de Cristo, a Voz celeste, que vigora entre o Talmude e o século XII aproximadamente, e a Cabala que vai do século XII até os dias atuais.

A Cabala por sua vez, seria uma revelação mística, dada pelo profeta Elias, que tem como objetivo unir os judeus de todas as tradições, “unindo aspectos conservadores e progressistas no mesmo símbolo”<sup>185</sup> “desejando comunicar algo que obviamente não havia chegado a eles através de canais tradicionais”.<sup>186</sup>

Scholem, notório estudioso judaico, analisa o misticismo de um importante cabalista, Recanati, o qual, no século XIII abordava a questão da seguinte maneira:

Recanati vai ao ponto de dizer que tal influxo de energia – da ação ritual – ainda que provocado através da atuação humana, brota do **nada**<sup>187</sup> da ideia divina (isto é, a fonte das sefirot superiores dentro do **Nihil divino**<sup>188</sup>)...aqueles que cumprem o ritual emprestam como que uma estabilidade a uma parte de Deus<sup>189</sup>

Interessante notar que, num artigo de 2008 sobre Gnose, Marília Fiorillo vê em Hans Jonas algo de mesma natureza:

O tema da criatura capaz de regenerar o criador é retomado por Jonas em “The concept of God after Auschwitz: a Jewish Voice”

---

<sup>185</sup> Scholem, Gershom. A Cabala e seu Simbolismo Editora Perspectiva São Paulo. p 28.

<sup>186</sup> idem

<sup>187</sup> Grifo nosso

<sup>188</sup> Grifo nosso

<sup>189</sup> Idem p 151

(JONAS, 1987): Monstruosidades como as que aconteceram em Auschwitz, ele escreve, (a velha questão do mal, tão cara aos gnósticos) não podem ser explicadas pelos argumentos tradicionais, e nenhuma teodicéia, ou tratado sobre a bondade de Deus, conseguiria justificar tais abominações, por mais piruetas intelectuais que empreenda.<sup>190</sup>

Na verdade, o argumento de Hans Jonas não é tão novo assim, visto já ter sido enunciado há VII séculos por Recanati. Inclusive é digno de nota que a ideia da imputabilidade e responsabilização só é possível num cenário em que o homem possua livre arbítrio, conforme amplamente demonstrado por Agostinho em *De Libero Arbitrio* e *Contra Maniqueus*. Contudo não temos espaço aqui para este ponto.

Ainda, na aula inaugural do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), proferida em 23 de março de 1998, Dr. Otávio Velho, nos diz que

O trabalho de Benz (1987) sobre a influência da mística na filosofia romântica alemã vai em direção semelhante, desde que – como se voltará a insistir adiante – se traduza as suas referências às “fontes místicas” em termos da noção de gnose proposta por Bloom, o que parece, pelo menos parcialmente, legítimo. Serge Hutin (1976), por sua vez, citando também outros autores, é explícito a respeito da ligação entre o Romantismo e a gnose<sup>191</sup>

Podemos ler os versos de Goethe embebidos do tipo de gnose ao qual se refere trecho o acima. Lembremos da influência que o autor exerceu no romantismo alemão:

Oh alma do mundo! Vem nos banhar!

Lute contra o espírito do mundo

Será então com criação de nossas forças

---

<sup>190</sup> Fiorillo, Marília. Revista de Estudos da Religião março / 2008 / pp. 119-141. p 120

<sup>191</sup> VELHO, Otávio. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 34-52, jun. 1998. P 46

Bons espíritos tomam parte e dirigem

Dirigem suavemente estes grandes maestros

Para quem cria tudo e o criou<sup>192</sup>

Vimos brevemente como a doutrina das três eras influenciou a concepção evolucionista da história, contudo foi só a partir da junção de elementos cabalísticos-esotéricos que o nível de imanência ultrapassou a história humana para a “história cósmica”. Em outras palavras foi só a partir dos símbolos herméticos que foi possível a especulação esotérica a respeito de uma história não antropocêntrica, na qual os homens fossem apenas uma parte do processo de investigação metafísica no cosmos.

Neste quesito, o autor que elevou o grau de imanência a níveis cósmicos no romantismo alemão, sem sombra de dúvida, fora Schelling. Ao combinar elementos ocultistas, esotéricos, cabalistas cria seu sistema filosófico a sua maneira, ao estilo dos grandes sistemas tais quais Espinosa, ou Plotino, guardada as devidas e grandes diferenças entre as filosofias citadas. Conforme Ibrí:

Substituir aquela genealógica intelectual por uma intuição eminentemente empírica, onde as qualidades estéticas do mundo apontam para uma unidade consciência-natureza bem distinta de uma unidade vazia e ilimitada que é livre, mas sem um mundo onde esta infinitude também possa ser de apreensão imediata. O olho schellinguiano não é indicador não se volta para si mesmo como o faz Fichte; ele se abre para uma natureza cujo silêncio verbal não é indicador de uma ausência radical de uma linguagem, mas, antes, é desafio para vê-la no tempo como processo teleológico inteligentemente por ela articulado.<sup>193</sup>

Para Schelling não há sujeito nem objeto do conhecimento propriamente falando, há a própria vida de uma substância divina, o Uno, animando o mundo e o homem como parte deste processo.

---

<sup>192</sup> SHNEIDER, Herbet. Historia de la Filosofía Americana. Fondo de Cultura. México-Buenos Aires 1950 p 314. apud Goethe

<sup>193</sup> Ibrí, Ivo. Reflexões sobre o Idealismo Objetivo de Schelling, p 5

Esta imersão na diferenciação morfológica dos reinos de ser, assim como de relações cognitivas, na identidade do processo universal ou divino é o princípio geral da especulação de Schelling <sup>194</sup>

Disto parte que Deus não pode estar para além da natureza, mas estar contido nela e a natureza em Deus. A especulação acerca do universo torna-se então como em Giordano Bruno, uma especulação acerca da revelação de Deus no universo.

Assim a dialética de Hegel como a de Schelling são derivadas historicamente da tradição mística, em particular do misticismo de Jacob Boehme. Com Hegel, os movimentos da alma mística tornam-se objetivados no padrão dialético da tese-antítese-síntese...Schelling, por outro lado, dissolve até mesmo o elemento de objetivação que está presente na obra do místico à medida que a verdade que o místico estabelece é supostamente dada a ele como objeto na visão <sup>195</sup>

Na visão de Nicolai Hartmann, Schelling torna-se um teólogo místico da natureza, não parece ser outra sua visão sobre o tema:

para ele [Schelling], a filosofia da natureza transforma-se em filosofia da religião, a identidade do espírito e da natureza desvenda-lhe como divindade<sup>196</sup>

Schelling reconhece na natureza a criação de uma inteligência inconsciente, desenvolvendo-se, paulatinamente, cujo produto maior é o próprio espírito que o homem tem como portador:

na natureza existe uma organização prevalecente, organização que não se pode conceber sem uma força produtiva. Tal força necessita, por sua vez, dum princípio organizador. Este não pode ser um princípio cego de realidade, tem de ter produzido teleologicamente a adequação contida nas suas criações. Portanto, só um princípio espiritual pode ser capaz disto, quer

---

<sup>194</sup> VOEGELIN, Eric. A Nova Ordem e A Última Orientação. Perspectiva. São Paulo p 251

<sup>195</sup> idem

<sup>196</sup> HARTMANN, Nicolai. A filosofia do Idealismo Alemão. Fundação Calouste Gulbekian. Lisboa 2ª Ed p128

dizer, um espírito exterior ao nosso espírito. Mas, já que não podemos admitir uma consciência fora do Eu, o espírito que cria na Natureza há-de ser um espírito inconsciente.<sup>197</sup>

Esse Princípio para Schelling, o qual produz suas criações, deve Ele mesmo ser de natureza espiritual, agindo teleologicamente. Não pode ser “cego de realidade”, mas antes, constitutivo dela. Por outro lado, não pode ele ser interior à nenhuma consciência, visto a consciência individual ser produto Dele, logo deve ser fora do eu subjetivo. Mas, como já postulava a filosofia de Fichte, e nessa esteira segue Schelling, nada há fora do Eu, deve este Princípio ser de natureza inconsciente.

não obstante é um princípio espiritual e, portanto, é também nessa medida um princípio ideal. É ao mesmo tempo, ideal e real, e daí a teoria que nele se baseia poder designar-se com certa razão *idealismo real*<sup>198 199</sup>

#### 4.6 O Realismo Evolucionista de Peirce

Após esta pausa no pensamento de Peirce retornamos ao autor munidos de mais elementos para que compreendamos melhor seu realismo evolucionista.

Peirce nos apresenta três possibilidades de evolução, a saber ticasma, anancasma e agapasma -, que se caracterizariam pela forma como neles se articulam o acaso e a necessidade”<sup>200</sup>.

Por ticasma, a evolução se daria por meio de uma sucessão de aleatoriedades, isto é, imperaria apenas a fortuidade no processo evolutivo, sendo o acaso responsável pela vasta diversidade fenomenologicamente observada no cosmos. Contudo, esta posição falha em explicar a origem de qualquer regularidade, tais quais leis naturais reais, bem como a necessidade teórica de um *telos* para o fim do processo evolutivo.

---

<sup>197</sup> Ibidem p 135

<sup>198</sup> Ibidem p136

<sup>199</sup> Grifos do autor

<sup>200</sup> PEICE, C. S. *Evolutionary Love* - Tradução Basílio João Sá Ramalho Antônio Cognitio, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 162-182, jan./jun. 2010 p 163

Em anancasma, pelo contrário, imperaria a lei e a ordem, ou seja, o processo evolucionário derivaria como que por necessidade. Contrariamente a ticasma. Neste caso, o problema das regularidades seria sanado, contudo este princípio evolutivo não explicaria a origem da diversidade observado nos fenômenos.

Em agapasma, modo este escolhido por Peirce, o motor e o *telos* da evolução seria o amor agápico, havendo assim espaço tanto para aspectos de aleatoriedade, quanto para aspectos de generalidades, preenchendo assim a necessidade lógica tanto da regularidade da lei, quanto da fortuidade do acaso.

Em outro aspecto, sabemos que o evolucionismo de Peirce parte do acaso total, num processo cujo vetor aponta à cristalização na terceiridade plena. *Ordo ab caos*<sup>201</sup>. Desta maneira, um dos conceitos os quais sofre significativa inversão morfológica, se comparado à “tradição clássica”, é o conceito de “nada”. Como visto anteriormente, “nada” era sinônimo de “não ser” e sobre o “não ser” nada se poderia dizer. Em Peirce, assim como na tradição a qual o americano se filia, o nada possui um caráter germinal, potencial

o nada da negação é o nada da morte, que se torna segundo, ou posterior, a todas as coisas. Mas este puro zero é o zero de não ter nascido. Não há nenhuma coisa individual, nenhuma compulsão externa ou interna, nenhuma lei. É o nada germinal, no qual todo o universo está envolvido ou prenunciado. Como tal ele é possibilidade absolutamente indefinida, e ilimitada possibilidade sem fronteira<sup>202</sup>

Peirce aqui refere-se ao momento inicial do cosmos, quando ainda nada havia. Este retorno ao instante zero é decisivo para seu evolucionismo. Além desta inversão no conceito de nada, outra a acompanha, a saber a de ato e potência. Como vimos tal influência Peirce traz de Scotus<sup>203</sup>

Em Peirce o universo não decorre de um ato puro, mas antes de uma potencialidade que se efetiva em ato. O universo passa da potência para o ato. Resta-nos a pergunta: que é responsável por esta passagem? A ciência deve

---

<sup>201</sup> Da ordem ao caos

<sup>202</sup> CP 6.217

<sup>203</sup> Ver

lidar com tal questão. Como vimos<sup>204</sup>, o tempo não pode ser responsável por tal atualização, ele é apenas condição de possibilidade, não é de sua natureza tal intervenção nos fenômenos. Peirce continua:

a condição inicial, antes da existência do universo, não foi um estado de um ser puro abstrato. Ao contrário, foi um estado de simplesmente absoluto nada, nem mesmo vazio, pois o vazio é alguma coisa. Se vamos proceder de um modo lógico e científico, devemos, a fim de considerar todo o universo, supor uma condição inicial na qual todo o universo completo foi não existente, e, assim um estado de absoluto nada.<sup>205</sup>

Se antes, com Parmênides, do “nada”, nada vinha, agora, tudo do “nada” vem. Isto deve ser digno de nota a qualquer estudioso do realismo, seja ele de qual matriz for. Aparece aí novamente a importância da lógica das possibilidades de Scotus, a qual Peirce fora adepto.

Em mais um ponto, Scotus defendeu, teologicamente, que o mundo poderia ser completamente diferente do que é, até mesmo o oposto. Como se no ser das coisas não houvesse nenhuma necessidade real. Peirce parece ir na mesma linha, guardada as devidas proporções.

Sobre lógica das possibilidades devemos ler em Ibri que:

digo nada ‘necessariamente’ resultou do nada de liberdade sem limites. Isto é, nada de conformidade com a lógica dedutiva. Mas tal não é a lógica da liberdade ou possibilidade. A lógica da liberdade ou potencialidade, é aquela que anulará a si mesma. Pois se ela não se auto anular, ela permanece completamente inútil, uma potencialidade do nada-fazer, é uma potencialidade completamente inútil é anulada pela sua completa inutilidade.<sup>206</sup>

Desta maneira podemos ler Peirce anunciando como se deu o instante t0 para o t1 do cosmos:

---

<sup>204</sup> Capítulo primeiro

<sup>205</sup> CP 6.215

<sup>206</sup> IBRI, Ivo Assad. Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce São Paulo. Paulus p 112

não quero dizer que potencialidade resulta imediatamente em atualidade, mediatamente<sup>207</sup> talvez o faça; mas o que imediatamente resultou foi que aquela potencialidade ilimitada tornou-se potencialidade deste ou daquele tipo – isto é, de alguma qualidade. Assim, o zero de possibilidade vazia, pela lógica evolucionária, lançou-se à unidade de alguma qualidade. Isto constituiu um inferência hipotética. Sua forma foi: alguma coisa é possível. Vermelho é alguma coisa. Vermelho é possível.<sup>208</sup>

Outro aspecto em que podemos apontar discordância frontal entre o realismo de Peirce e a “realismo clássico” é a preponderância da qualidade ou acidente, frente a substância. Para os clássicos o vermelho só poderia ser em outro, seu ser é dependente de um *abstractum*. Peirce sobre o assunto declara:

uma qualidade é uma consciência. Não digo uma consciência desperta – mas ainda alguma coisa da natureza da consciência. Uma consciência adormecida talvez. Uma possibilidade, então ou potencialidade, é um matiz específico de consciência; mas é um matiz de consciência potencial.<sup>209</sup>

Deste modo notamos a quase identidade entre consciência e qualidade no interior da metafísica peirciana. Da mesma maneira seria lícito inferir que o universo possui uma gênese não só evolucionária, mas mental.

Sob outro aspecto e tendo em vista o continuum tempo, podemos afirmar que quanto mais a frente neste, mais real e racional será o cosmos, já que o nível de cristalização na terceiridade aumenta conforme o tempo se passa

Este compromisso entre idealismo objetivo, tempo, racionalidade, realidade e continuidade parecem ser o motor agápico no coração mesmo do evolucionismo do autor. Quanto mais adiante no tempo mais real, mais racional, mais eidético, mais agápico. Este é o evolucionismo de Peirce

---

<sup>207</sup> Note-se aqui alguma preocupação de Peirce com a passagem da potência ao ato

<sup>208</sup> CP 6.220

<sup>209</sup> CP 6.221

Podemos concluir que o realismo de Peirce é mais que a aceitação dos universais. O autor se veicula a uma tradição a qual o evolucionismo caminha pareado ao realismo.

Apontamos os pressupostos metafísicos do realismo não evolucionista ou “clássico” remontando às ideias do eleata, e comparando-as aos pressupostos metafísicos do realismo evolucionista.

Examinamos a evolução do conceito de evolução e notamos que enquanto os demais autores tais quais Hegel, Comte, Marx imanetizam a evolução a níveis históricos, Schelling já elevava a níveis cósmicos, conquanto não transcendentos e que Peirce, de algum modo é tributário desta tradição.

Pretendemos ao longo deste capítulo apontar que, com Peirce, a proposta evolucionária, para além de Schelling, pretende-se lógico-científica. Como visto, não uma lógica em sentido clássico, mas uma lógica das possibilidades, a qual deve se anular a si própria para que seja possível.

## CONCLUSÃO

A presente dissertação de mestrado teve como objeto o realismo de C.S. Peirce. Para tanto, foi abordado o assunto sob a perspectiva de quatro recortes distintos, quais sejam: o realismo científico, o realismo medieval, realismo lógico e o realismo evolucionista.

Do realismo científico, foi tratado o problema da causalidade, tal qual proposto por Hume e trabalhado por Kant. Posteriormente propomos a solução de Peirce ao problema, buscando trazer a filosofia da percepção do autor, bem como sua doutrina dos hábitos. Conseguimos notar que Peirce propõe uma resposta inovadora ao problema proposto por Hume. Peirce envereda por caminhos realistas, tendo no próprio cosmo o fator corretivo do pensar. Além disto, a doutrina dos hábitos garante um caminho cientificamente seguro para a lógica das inferências e a consequente superação do problema da causalidade.

Do realismo medieval, apontamos a complexidade do pensamento filosófico do período, principalmente no que tange aos meandros do realismo filosófico propriamente dito. Tudo sob a ótica dos universais e do princípio de individuação, o que nos possibilitou adentrarmos no conceito de *haecceitas* scotista. Percebemos como a filosofia realista de Peirce é devedora de Scotus, seja de seu conceito de *haecceitas*, seja de sua lógica das possibilidades. Graças a este tipo de realismo, Peirce foi capaz de formular toda uma teoria realista própria, inclusive com repercussões em diversas ciências, Matemática, Metafísica, Lógica

Do realismo lógico, apresentamos as formas de raciocínio, dedução, indução e abdução. De modo breve citamos alguns conceitos centrais no pensamento lógicos, G. Boole e A. De Morgan, os quais foram imprescindíveis para que Peirce lançasse as bases de uma lógica inteiramente nova. Sem dúvida, os doutores medievais, os quais Peirce se debruçou, foram de vital importância para que o autor formulasse a lógica dos relativos, o conceito de ilação, bem como o início do que viria a ser o que hoje conhecemos como tabelas verdade. Peirce simplificou a operacionalidade lógica, facilitando assim o

manuseamento desta ciência, fator este de fundamental importância para os futuros avanços que esta ciência desfrutou nos séculos vindouros.

Do realismo evolucionista, pretendemos um capítulo de maior liberdade filosófica, no qual podemos traçar comparativos entre os pressupostos metafísicos do realismo evolucionista e não evolucionista, bem como, brevemente, fazer uma história da evolução do conceito de evolução. A partir disto, mostramos alguns filósofos os quais se vinculam a tradição evolucionista, mostrando que Peirce dá ao tema um vigor lógico-científico nunca antes visto ao tema.

Por isso, podemos concluir que o realismo peirciano é o alicerce da obra filosófica do autor. Além de ser ponto de partida é também ponto de chegada. Aquilo que fora evidenciado pela ciência fenomenológica é confirmado pela ciência metafísica, isto é, o poder objetual dos fenômenos que se forçam à mente, gerando assim um poder corretivo para o pensamento.

Diferentemente da vasta maioria dos pensadores nominalistas, em que o “eu” cria um mundo para si, a filosofia de Peirce se ancora nos fatos, e estes devem ser mediados por hipóteses, sejam dedutivas, indutivas ou abduativas, no intento mediativo da segundidade bruta.

Em outro aspecto, a conaturalidade e a doutrina sinequista garantem uma simbiose entre consciência, linguagem e mundo, já que os fenômenos naturais são também de ordem intelectual. Com isto enquanto a linguagem é repleta de significação real, o mundo é um vasto livro a ser lido, ambos orientados por margens intelectuais.

Ainda podemos notar que enquanto o realismo de Peirce possui este vetor *in futuro*, se desenvolve de modo lógico, à maneira de silogismos. E assim nesta toada se desenvolvendo no tempo, o realismo do americano é um realismo em processo, que caminha para uma cristalização plena na terceiridade.

Isto posto, deixamos esta conclusão em aberto para apontarmos para futuras pesquisas, dentre as quais podemos citar: as relações entre o estado germinal do cosmos, lógica das possibilidades e a doutrina do agapismo. A

possível relação de Peirce com meios herméticos e esotéricos. A ideia de evolução e sua utilização em meios sociais, culminando em governos políticos.

A relação entre o hermetismo e as artes plásticas, a música e a arquitetura, como meio de difusão destas ideias. Um comparativo entre o movimento renascentista e romântico, suas áreas de convergência e divergência, sob a ótica do hermetismo, entre outros estudos compatíveis a estes.

## BIBLIOGRAFIA

- AQUINO, Tomás. O ente e a essência. Ed. Lusosofia. Covilhã 2008
- ARTHUR, Carlos. Cognitio, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 56-60, jan./jul. 2005
- BAIARDI, Daniel Cequeira. Aptidão Semântica: Uma Aproximação Semiotica aos tipos naturais e seus termos. Tese Doutorado. UFBA
- BOLER, John F. Charles Peirce and scholastic realism: a study of Peirce's relation to John Duns Scotus. 1ª ed. Seattle: University of Washington Press, 1996.
- BOLER, John F. Peirce acerca dos Medievais: Realismo, Poder e Forma. Cognitio: revista de filosofia. São Paulo, v. 6, n. 1, p. 13-24, jan./jul, 2005
- BOOLE, George. 1854. An Investigation of the Laws of Thought, on which are founded the mathematical theories of logic and probabilities. London: Walton and Maberly; Cambridge, UK: Macmillan and Co.
- DESCARTES, Rene, Meditações Metafísicas. Pensadores. Abril Cultural. São Paulo. 1974
- DESCARTES, Rene, Discurso do Método. Pensadores. Abril Cultural. São Paulo. 1974
- DUNS, Scotus In Porphy. Q. 4 Proemium
- DUMITRIU, Anton. História da Lógica. Vol. II. Tunbridge Wells: Abacus Press. 1977
- GILSON, Etienne. A Filosofia da Idade Média. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo. Martins Fontes. 1995.
- HUME, David. Investigações Sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral. Tradução José Oscar de Almeida Marques, São Paulo, Editora Unesp 2004
- HUME, David. Tratado da Natureza Humana – Tradução Debora Danowski, 1ª Reimpressão São Paulo. Unesp – Imprensa Oficial do Estado – 2001
- HUME, David Resumo do tratado da Natureza Humana. Porto Alegre: Paraula 1995. Trad Raquel Gutiérrez e Jose Sotero Caio

HARTMANN, Nicolai. A filosofia do Idealismo Alemão. Fundação Calouste Gulbekian. Lisboa 2ª Ed

FILHO, Raul Landim. ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 12 nº 2, 2008, p. 11-33

FORSTER, Paul. Peirce and the Threat of Nominalism. New York: Ed. Cambridge University Press, 1º Edition, 2013

HOUSER, Nathan et al. (ed.). Studies in the Logic of Charles Sanders Peirce. Ed. Nathan Houser, Don D. Roberts, e James van Evra. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997,

IBRI, Ivo Assad. Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce / Ivo Assad Ibri. – São Paulo: Paulus, 2015.

IBRI, Ivo. Ser e Aparecer na Filosofia de Peirce: O Estatuto da Fenomenologia. Cognitio

IBRI, Ivo A. – The Double Face of Habits – Time and Timeless in Pragmatic Experience. Rivista di Storia della Filosofia, Milano, Italia, nº 3, 2017, pp. 455-474

IBRI, Ivo. Reflexões sobre o Idealismo Objetivo de Schelling

IBRI, I. A. O Significado de Primeiridade em Schelling, Schopenhauer e Peirce. Cognitio: revista de filosofia. São Paulo: v. 9, n. 2, 2008.

IBRI, I. A. Um Mito da Interioridade na Filosofia do Jovem Peirce. Cognitio-Estudos: revista eletrônica de filosofia. São Paulo: v. 11, n. 2, 2014.

IBRI, I. A. O Amor Criativo como Princípio Heurístico na Filosofia de Peirce. Cognitio, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 187-199, jul./dez. 2005

KANT Immanuel. Crítica da Razão Pura Abril Cultural São Paulo 1974

KANT Prolegômenos Pensadores Abril Cultural São Paulo 1974

MORGAN, Augustus De. The Elements of Algebra. Ed. London: Taylor & Walton. 1837

PEIRCE, C.S. Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Edited by Charles Hartshorn and Paul Weiss. Cambridge. Massachusetts: Harvard University Press 1931-35. Vol I-VI

PEIRCE, Charles Sanders. The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, Nathan Houser and Christian Kloesel. Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press, (1992-1998). . Vol. I-II

PEIRCE, Charles Sanders. Ilustrações da Lógica da Ciência. Ideias e Letras. Aparecida/SP. 2008.

PEIRCE, Charles Sanders. The New Elements of Mathematics. Ed. by Carolyn Eisele. Haia; Paris: Mouton Publishers; Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1976.

PEREZ. Rosa Mayorga, From Realism to” Realicism” Mayorga Lexington Books 10/14/2008 (2008). E- Books

RODRIGUES, Cassiano Terra. Squaring the Unknown the Generalization of Logic According to G. Boole, A. De Morgan, and C. S. Peirce

RODRIGUES, Cassiano Terra, Verbete C.S. Peirce PUC/SP  
<https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/58/edicao-1/peirce,-charles-sanders>  
acesso 23/12/19

RODRIGUES, Cassiano Terra. O Desenvolvimento do Pragmatismo segundo Dewey. Cognitio-Estudios: revista eletrônica de filosofia. São Paulo: v.5, n. 2, 2008.

SANTAELLA, Lucia Os Significados Pragmáticos da Mente e o Sinequismo em Peirce. Cognitio, São Paulo, nº 3, nov. 2002, p. 97-106. 97

SANTAELLA, Lucia . O Papel da Mudança de Hábito no Pragmatismo Evolucionista de Peirce. Cognitio, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 75-83, jan./jun. 2004 75

SANTAELLA, Lucia. Cognitio SP V9 ML P93-40 Jan/Jun 2008

SCHOLEM, Gershom. A Cabala e seu Simbolismo. Editora Perspectiva. São Paulo

SCOTUS, Duns, Org Thomas Williams, trad Cassiano Terra Rodrigues, Ideias e Letras. São Paulo

SCOTUS: Metaphysics and ethics. 1ª ed. Leiden: E. J. Brill, 1996.

SHNEIDER, Herbet. Historia de la Filosofía Americana. Ed. Fondo de Cultura. México-Buenos Aires 1950

SILVEIRA, Lauro Barbosa, Curso de Semiótica Geral, Ed. Quartier Latin. São Paulo.

SPINOZA, Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras. Pensadores, Abril Cultural, São Paulo 1974

THONNARD, F. J. Précis d'histoire de la Philosophie. Paris. Tournai, Roma. 1963

TIERCELIN, Claudine. Peirce lecture d'Aristote. 2004. Disponível em [https://www.academia.edu/7730933/2004.\\_Peirce\\_lecteur\\_dAristote](https://www.academia.edu/7730933/2004._Peirce_lecteur_dAristote). Acesso 23/10/2019

TIERCELIN, Claudine. L'influence scotiste dans le projet peircien d'une métaphysique scientifique.. Revue des Sciences Philosophiques et ologiques, janvier 1999, n°1, tome 83, p. 117- 134 .

TIERCELIN, Claudine Peirce on Norms, Evolution and Knowledge. Transactions of the Charles S. Peirce Society, Vol. 33, No. 1 (Winter, 1997), pp. 35-58

VELHO, Otávio Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 34-52, jun. 1998.

VOEGELIN, Eric. A Nova Ordem e A Última Orientação São Paulo. Ed. É Realizações

VOEGELIN, Eric. Idade Média até Tomás de Aquino. Ed. São Paulo. Ed. É Realizações

QUEIROZ, João. Semiose Segundo Peirce. Ed Fapesp. São Paulo 2004.

WOLFF, Christian, Ontologia Latina, Pensadores, Abril Cultural, São Paulo 1974

