

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC - SP

Claudia Regina Locoselli de Almeida

“A Contemplação Poética na Primeiridade”
em Charles Sanders Peirce

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2011

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC - SP

Claudia Regina Locoselli de Almeida

“A Contemplação Poética na Primeiridade”
em Charles Sanders Peirce

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

SÃO PAULO

2011

Banca Examinadora

*Dedico este trabalho à memória
de minha mãe Jenny M. Locoselli.*

AGRADECIMENTOS

Ao Pai Celestial que proporcionou caminhos para a realização deste projeto.

Aos Grandes Mestres da Tradição da Filosofia pela sabedoria adquirida.

Ao meu esposo e minha filha pelo apoio e compreensão nos momentos em que não puderam usufruir de minha companhia.

Ao meu orientador pela dedicação e confiança.

Aos meus avôs Francesca e Humberto Locoselli, *in memoriam*, pelo precioso modelo de nobreza de caráter e pela ajuda financeira que me proporcionou a aquisição do melhor bem que o ser em sua humanidade poderia adquirir: conhecimento.

Também a todos amigos e parentes que prestigiaram meu trabalho.

“Estamos próximos do despertar quando sonhamos que sonhamos.”

Novalis, “Polén” p. 43.

ALMEIDA, Claudia Regina Locoselli de. *A Contemplação Poética na Primeiridade* em Charles Sanders Peirce.

RESUMO

O foco principal desta pesquisa é investigar o conceito de Primeiridade, cuja característica principal no plano da fenomenologia de Peirce desenha-se na interioridade dos sentimentos. É esta categoria que define a experiência típica do poeta, a saber, aquela que Peirce define como ‘olhar para o mundo como ele se apresenta em sua presentidade, sem mediações’, mergulhando os sentidos na diversidade de qualidades que surgem. A Primeiridade nos sugere variedade, espontaneidade, ruptura com o *continuum* temporal, nos proporcionando uma experiência estética como algo que se dá num ambiente fenomenológico altamente marcado pelas possibilidades de criação de signos novos: o artista movimenta-se dentro desta liberdade que é, em sua essência, fundamentalmente heurística.

Palavras-chave: Primeiridade, variedade, espontaneidade, ruptura, liberdade.

ABSTRACT

The main focus of this research is to investigate the concept of Firstness, which principal feature on Peirce's phenomenology plan is drowned on the interiority of feelings. It is this category that defines the typical poet's experience, namely, which Peirce defines as 'looking to the world as it appears itself in its Firstness, without mediations', diving the senses in the diversity of emerging qualities. Firstness suggests variety, spontaneity, rupture with *continuum* time, providing us with an aesthetic experience as something that would happens in a phenomenological environment highly marked by the possibilities to create new signs: the artist moves himself inside this freedom what is, in its essence, basically heuristic.

Keywords: firstness, variety, spontaneity, rupture, freedom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I - BREVE EXPOSIÇÃO DAS CATEGORIAS DE PEIRCE	13
1. A CLASSIFICAÇÃO DAS CIÊNCIAS POR PEIRCE.....	13
2. A GÊNESE DAS CATEGORIAS	18
3. FANEROSCOPIA OU FENOMENOLOGIA	22
4. A LISTA DAS CATEGORIAS OU ARRANJOS FILOSÓFICOS.....	25
5. A EXPRESSÃO DA LIBERDADE DA PRIMEIRIDADE	27
5.1 AS QUALIDADES DOS SENTIMENTOS	30
5.2 DEFINIÇÃO DE SENTIMENTOS	31
6. SIMILITUDE ENTRE OS SENTIMENTOS E OS DIFERENTES MODOS SENSORIAIS .	34
7. A REPRESENTAÇÃO DOS SENTIMENTOS COMO SIGNO	34
8. A EXPRESSÃO DA SEGUNDIDADE	37
8.1 O AGIR NA SEGUNDIDADE.....	38
8.2 A REALIDADE EXPRESSA NA SEGUNDIDADE.....	39
9. A EXPRESSÃO DA TERCEIRIDADE	40
9.1 A GENERALIDADE DA REALIDADE DA TERCEIRIDADE	41
10. O CETICISMO E A DÚVIDA SINCERA	43
11. A IDÉIA DE LEI NA TERCEIRIDADE E A LEI DA DINÂMICA	44
12. A TEORIA DO PROTOPLASMA E AS CATEGORIAS	46
13. A INDEPENDÊNCIA DAS CATEGORIAS	47
CAPÍTULO 2 - COMENTANDO OS PRINCIPAIS ASPECTOS DA PRIMEIRIDADE DE PEIRCE	49
1. A PRIMEIRIDADE EM PEIRCE	49
2. SCHOPENHAUER E SEU MODO DE DESVELAR O TRANSCENDENTE	53
3. ELEMENTOS DO CONCEITO DE CONTEMPLAÇÃO EM SCHOPENHAUER.....	57
4. SCHOPENHAUER E A ARTE.....	62
5. SIMILARIDADES ENTRE PEIRCE & SCHOPENHAUER.....	64
6. CABERIA PENSAR UM FUNDAMENTO POÉTICO NA PRIMEIRIDADE DE PEIRCE?66	
CONCLUSÃO	74
ANEXO	79
BIBLIOGRAFIA	94

INTRODUÇÃO

A Primeiridade é a categoria associada à idéia de liberdade, acaso e também prevista através de uma experiência metafísica de comunhão com o todo, com as qualidades presentes na Natureza.

O primeiro capítulo, “Breve Exposição das Categorias de Peirce”, apresenta a Primeiridade e outras categorias e o modo como elas se ajustam à Fenomenologia.

A abertura do capítulo será especificada sob o subtítulo: “A Classificação das Ciências por Peirce”. A intenção desta explanação inicial é demonstrar a ordenação das ciências classificadas por relevância e o papel que ocupa a fenomenologia no plano do conhecimento.

O segundo subtítulo do capítulo, “A Gênese das Categorias”, expõe as concepções iniciais das categorias por Aristóteles e as de Kant, vistas como conceitos *a priori*, que foram utilizadas por Peirce em suas reflexões críticas para instituir suas próprias categorias.

Peirce nos propõe que a palavra *Phaneron* deveria ser entendida como o conteúdo total de qualquer consciência de qualquer modo e a todo instante. A Fenomenologia tem como propósito a definição do *phaneron* e o seu desenvolvimento até atingir o refinamento das categorias. É evidente que o aperfeiçoamento atingido através da classificação peirciana se deve aos pressupostos adquiridos mediante análises lógicas e conceituais dos *phanerons* através da observação, mas não se trata de uma observação comum, mas previamente planejada, que prepara o pensamento para os diversos tipos de elementos indecomponíveis dos *phanerons*.

“A Lista das Categorias ou Arranjos Filosóficos” mostra o desenvolvimento das categorias elaboradas por Peirce com base nos fundamentos lógicos do pensamento.

“A expressão da liberdade da Primeiridade” será apreciada como categoria da liberdade, sendo inseparável da Natureza que a unifica, assim como de suas qualidades.

“As qualidades de sentimentos” são aquelas capazes de provocar emoções grandiosas que sobrevêm a partir da experiência de interioridade, tomadas em sua imediatez.

“Definição de sentimentos” é outro subtítulo que expressa a Primeiridade e trata das tentativas frustradas de se estender os significados para os sentimentos.

“A Representação dos Sentimentos como Signos” mostrará algumas associações mentais, mediante representações através dos sentidos.

Basicamente, “A Expressão da Segundidade” será apreciada num contexto a partir de duas concepções, força e resistência. Já em outros subtítulos, serão trazidas algumas considerações como a alteridade, a existência e o real, entre outros tópicos.

Peirce coloca “A Expressão da Terceiridade” como categoria responsável pela mediação, sendo ela comum à continuidade, à generalização, às comparações, aos raciocínios e à ordem. No entender do autor, a Terceiridade é a categoria mais complexa, pois se estende a raciocínios em meio a generalizações infinitas.

“A Idéia de Lei da Terceiridade” ressalta o fatalismo que algumas pessoas depositam nas leis.

O primeiro capítulo segue os passos do *Collected Papers*, cuja ênfase maior será atribuída à Primeiridade. Assim, de acordo com o anexo ou tradução decorrerá a explanação que iniciará em *CP 1.284* e finalizará em *CP 1.321*. Contudo, prosseguiremos com os comentários sobre a categoria da Segundidade *CP 1.322-1336* e a Terceiridade *CP 1.337-1.353*, ainda seguindo a orientação dos *Collected Papers* como base, mas também utilizando outras referências bibliográficas. As categorias da Segundidade e da Terceiridade não constarão no anexo como tradução, mas serão elucidadas com citações quando maiores esclarecimentos forem necessários.

O texto traduzido e que consta como anexo, faz parte de uma coletânea com datas distintas, reunidas por editores dos *Collected Papers*. Não obstante a diferença de datas, pode-se evidenciar que o autor manteve sua opinião a respeito do conceito de Primeiridade. Portanto, a escolha deste texto visa não somente proporcionar em nossa língua o conceito de Primeiridade, mas também mostrar que a consideração de Peirce sobre esta manteve-se consistente desde suas mais jovens formulações.

No segundo capítulo, será abordada a Primeiridade tendo em vista a contemplação em conformidade com outros filósofos que a exploraram em termos similares aos de Peirce, como, por exemplo, Schopenhauer, ou mesmo Schelling, autor que Peirce declara-se admirador.

Há na metafísica de Peirce uma poética que, se de um lado, ele mesmo não explorou, torna-se, por outro lado, a pedra de toque para toda idéia nova, criando um ambiente de

liberdade onde toda conjectura se desenha. Deste modo, é possível encontrar um fundamento poético na Primeiridade, o que será confirmado no segundo capítulo.

CAPÍTULO I - BREVE EXPOSIÇÃO DAS CATEGORIAS DE PEIRCE

1. A CLASSIFICAÇÃO DAS CIÊNCIAS POR PEIRCE

É manifesto por Peirce que a classificação a qual se dedicou não pretendia atingir a todas as possíveis ciências ou aos muitos ramos do conhecimento, mas tinha como foco abranger as ciências vigentes em sua época, exatamente nas condições presentes em que elas se encontravam quando Peirce as classificou¹. Pode-se dizer que Peirce tomou emprestada a idéia de classificação de Comte, “*a saber, a idéia onde uma ciência dependeria de outra para fundamentar os seus próprios princípios e não para lhe fornecer princípios*”². Assim, o autor estabeleceu suas formulações para as ciências as assentando, na maioria dos casos, em três divisões, também conhecidas como tricotômicas.

Peirce menciona três procedimentos que tomou para ordenar a sua classificação tricotômica: “*O Primeiro dos três membros inventaria os elementos universais ou leis; o Segundo arranja as classes de formas e procura trazê-las sob as leis universais; o Terceiro entra na maioria dos detalhes, descrevendo o fenômeno individual e esforçando-se para explicá-lo. Mas, nem todas as divisões seguem estas especificações*”³.

Na seqüência, apreciaremos a ordenação das ciências elaborada por Peirce demonstradas no gráfico a seguir, onde as Ciências fundamentais inclusas na classificação de Peirce são: a **Ciência da Descoberta** (I), as **Ciências da Revisão** (II) e a **Ciência Prática** (III).

Na **Ciência da Descoberta** (I) tomam parte: a Matemática (I.I.I), a *Cenoscopia* ou Filosofia (I.I.II) e a *Idioscopia* ou Ciências Especiais (I.I.III).

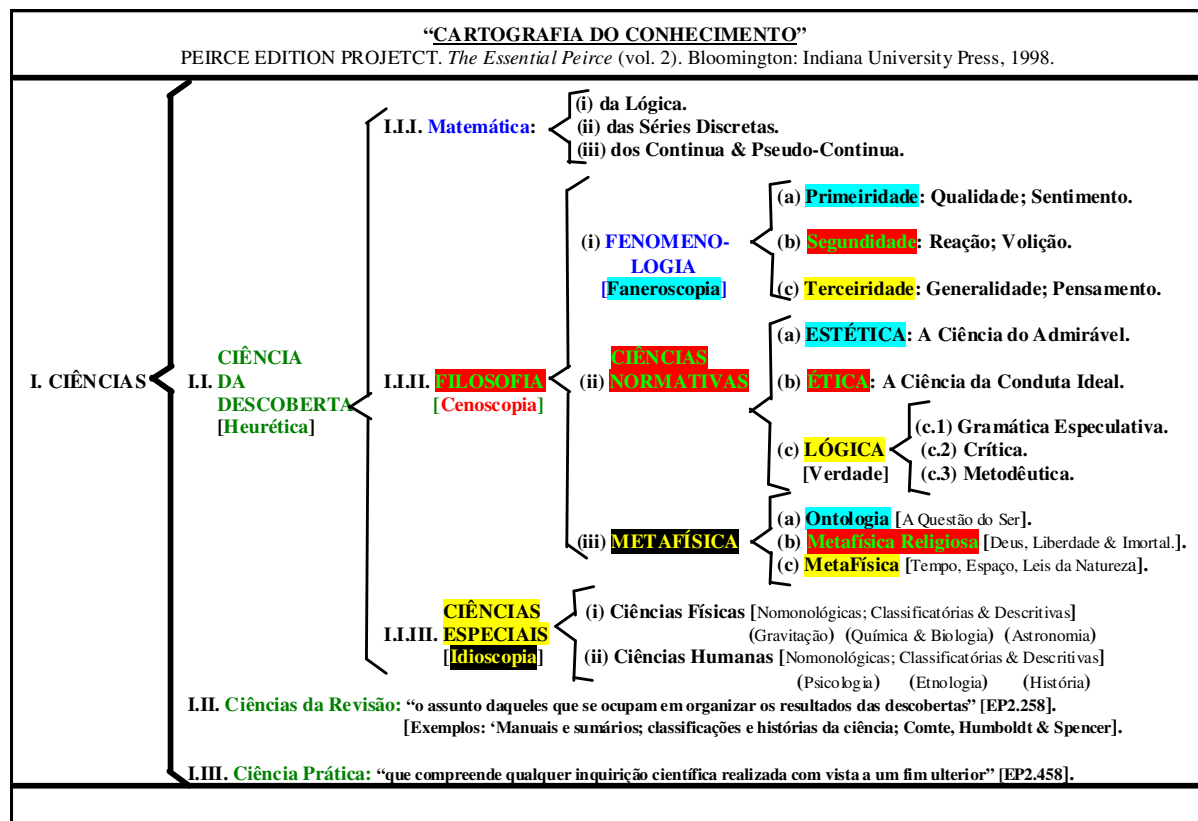
As **Ciências da Revisão** (II) dizem respeito aos temas daqueles que se ocupam em organizar os resultados das descobertas, indo desde o sumário e continuando o esforço até elaborar o que seria a filosofia da ciência como sugere obras como: o *Kosmos* de Humboldt, a *Filosofia Positiva* de Comte e a *Filosofia Sintética* de Spencer.

¹ Conf. *The Essential Peirce*, v. 2, p. 258. “*This classification, which aims to base itself on the principal affinities of objects classified, is concerned not with all possible sciences, nor with so many branches of knowledge, but with the sciences in their present condition, as so many business of groups of living men*”.

² “*The Essential Peirce*, p. 258.

³ *idem*.

A **Ciência Prática** (III) é compreendida por qualquer investigação científica que vise a um fim ulterior.



A **Matemática** (I.I.I) inaugura a primeira classe de ciências em meio as suas respectivas divisões concernentes à lógica, às séries discretas, aos contínuos e aos pseudo-contínuos sob os limites da Ciência da Descoberta (Heurética).

O destaque na classificação de Peirce para a Matemática se deve, entre as muitas justificativas do autor, à sua capacidade diagramática, além de ser a ciência geral das formas contribuindo para a criação de signos universais. É competência da Matemática a construção de objetos a partir de dados hipotéticos, sendo suas implicações indispensáveis, porém, sem obrigatoriedade de interação com objetos reais existentes no mundo, ou seja, a Matemática pode restringir-se apenas a abstrações, sem que esteja necessariamente compatibilizada com elementos reais que pertençam ao mundo. Pode-se dizer que a Matemática promove a criação de mundos possíveis, sem vincular-se especialmente a qualquer realidade. Assim, a Matemática analisa a possibilidade destes mundos conforme os supõe hipotéticos. Daí ela apenas nos mostrar aquilo *que é* ou *não é* logicamente possível, eximindo-se de qualquer

responsabilidade sobre as hipóteses levantadas se tornarem reais⁴. Além do caráter hipotético da Matemática, ainda poderemos conjecturá-la como uma ciência dedutiva.

Peirce expõe que a pura Matemática difere das ciências positivas, não por fazer afirmações categóricas, mas por somente dizer o que poderia ser suposto se certas hipóteses fossem verdadeiras, ao contrário das ciências positivas, que afirmam o caráter experienciável como fato. No entanto, a Filosofia se distingue entre as ciências positivas, ou seja, de todas as ciências teóricas especiais, pois não necessita de nenhum instrumento específico, como por exemplo, um microscópio ou telescópio, para comprovar a sua eficiência. Pode-se dizer que a Filosofia se satisfaz em buscar em seus próprios conteúdos, através de um atento escrutínio e comparações com outros fatos, não distante da praticidade da vida ou daquilo que acontece diariamente na vida das pessoas adultas e sãs quando acordadas.⁵

A **segunda classe** de ciências é a **Filosofia** (I.I.II), uma ciência positiva no sentido de descobrir o que realmente é verdade, mas legitimada a partir da experiência prosaica da vida, referida acima nos termos mencionados por Peirce, já que, segundo ele, a Filosofia é classificada em três importantes subdivisões que são: a Fenomenologia (i), as Ciências Normativas (ii) e a Metafísica (iii) que serão mostradas abaixo com maior apuro.

A **Fenomenologia** (i) é a ciência que “*verifica e estuda as espécies de elementos universais presentes no fenômeno, entendendo por phenomenon, qualquer coisa que esteja presente a qualquer hora a qualquer mente e de qualquer modo*”⁶ e ocupa um lugar de destaque como a primeira entre as ciências positivas, também conhecida como *Faneroscopia* ou Doutrina das Categorias, cujo propósito principal é inventariar os modos fenomenológicos a partir das experiências do cotidiano, ou seja, de acordo com as categorias alcunhadas por Peirce como Primeiridade, Segundidade e Terceiridade.

⁴Conf. *The Essential Peirce*, 259. “*Mathematics studies what is and what is not logically possible, without making itself responsible for its actual existence.*”

⁵ Conf. *The Essential Peirce*, p. 146. “*Pure mathematics differs from the positive sciences in not making any categorical assertions, but only saying what would be true in case certain hypotheses were true, and not undertaking to be in the least responsible for there being anything in nature corresponding to its hypotheses, whether exactly or approximately. The positive sciences do undertake to assert what the characters of the experiential facts are. But among these positive sciences, Philosophy, as I shall use this word, and use it without any serious rupture with general usage, is distinguished from all the special theoretical sciences, (...) – Philosophy, I say, is distinguished from all of these by circumstance that it does not undertake to make any special observation or to obtain any perceptions of a novel description. Microscopes and telescope, voyages and exhumation, clairvoyant and witness of exceptional experience are substantially superfluous for the proposes of philosophy (...) It contents itself with a more attentive scrutiny and comparison of the facts of everyday life, such as present themselves to every adult and the sane person, and for the most part in every day and hour of his waking life.*”

⁶“*The Essential Peirce*”, p. 259.

As **Ciências Normativas** (ii) ⁷ são tidas como as teoréticas e não práticas, ainda que estejam associadas à prática. Através delas seria possível o desenvolvimento da teoria responsável por estabelecer a distinção entre o bom e o ruim no reino da cognição, no reino da ação e no reino dos sentimentos. Também são constituídas em meio a fatos abertos à observação diária de qualquer pessoa. Além disso, as Ciências Normativas são tidas por Peirce como próprias à divisão central da Filosofia, se apoiando amplamente na Fenomenologia e na Matemática. Tais ciências podem ser supostas como as *que distinguem o que deve ser a partir do que não deve ser, fazendo muitas outras divisões e arranjos subservientes à sua distinção dualista primária*⁸. Estão inclusas nas Ciências Normativas, a Estética, a Ética e a Lógica.

A **Estética** é a ciência das idéias ou daquilo que possa ser admirável.

A **Ética** é a ciência do que é certo e do que é errado, devendo se apoiar na Estética para atingir *o summum bonum*, além de ser a teoria do controle de si, do deliberar e da conduta.

A **Lógica** seria a teoria do autocontrole, da deliberação e do pensamento, se apoiando na Fenomenologia e na Matemática. Peirce afirma que todo pensamento é executado por meio de sinais, sendo a Lógica *a ciência geral dos signos* possuindo três divisões: a referente à **Gramática Especulativa** ou teoria geral da natureza e dos significados dos signos que podem se tornar ícones, índices ou símbolos; outra subdivisão é a **Crítica** que classifica argumentos e determina a validade e o grau de força de cada um deles; a **Metodêutica** que estuda os métodos que devem perseverar na investigação, na exposição e na aplicação da verdade.

A **Metafísica** (iii) é a ciência que dá suporte à **Ontologia** e à Religião, sendo a primeira também conhecida como **Metafísica Geral**, pois as questões que a abarcam dizem respeito ao ser. Já a **Metafísica** se subdivide em **Religiosa**, envolvendo temas como Deus, Liberdade e a Imortalidade da alma e **Física**, abrangendo questões que se distendem em investigações sobre a real natureza do Tempo / Espaço, as Leis da Natureza, a Matéria, etc.

⁷ Conf. *The Essential Peirce*, p.147. “It is a theoretical not a practical science, although it is closely connected with practice. (...) We may say roughly that a normative science is the research into the theory of distinction between what is good and what is bad; in the realm of cognition, in the realm of action, and in realm of feeling, this theory being founded upon certain matters of facts that are open to the daily and hourly observation of every man and woman. Normative science is the central department of philosophy”.

⁸ Conf. *The Essential Peirce*, 259. “Normative science distinguishes what ought to be from what ought not to be, and makes many others divisions and arrangements subservient to its primary dualist distinction.”

Já a **terceira** classe de ciências peircianas diz respeito às (I.I.III) **Ciências Especiais**, incluindo nestas as (i) Ciências Físicas e as Ciências Humanas.

As **Ciências Físicas** (i) se subdividem em: **Nomológicas, Classificatórias e Descritivas**.

As Ciências Físicas Nomológicas são as que desvendam os fenômenos ubíquos⁹ do Universo físico pela formulação de leis e medidas estáveis, sendo projetadas pelos princípios existentes na Metafísica e na Matemática e se subdividem em 3 divisões: Física Molar, Dinâmica e de Gravitação; Física Molecular, Elastérico¹⁰ e Termodinâmicos; Física Eterial¹¹, Ótica e Eletricidade.

As **Físicas Classificatórias** são as responsáveis por descrever e classificar as formas físicas e procurar explicá-las através das leis descobertas pela Física Nomológica, sendo divididas em Cristalografia¹², Química e Biologia.

A Química até aquele momento em que Peirce a classificou, se subdividia em: Química Física, que se encaminhava para a Dinâmica Química Moderna; Química Orgânica, Alifática e Aromática e Química inorgânica, consistindo na doutrina dos elementos, seus pesos atômicos, etc.

A Biologia se ramifica em Fisiologia e Anatomia. A Fisiologia é contígua à Química e à Física. Já a Anatomia está dividida em muitos campos distintos, de acordo com a natureza das formas estudadas.

As **Físicas Descritivas** têm como função descrever os objetos individuais como, por exemplo, a Terra e o Céu, forçando uma explicação para seus fenômenos através dos princípios nomológicos e das físicas classificatórias. Estão divididas em **Geognósica** e **Astronômica**, sendo que ambas possuem outras bem conhecidas subdivisões que Peirce não fez questão de identificar.

As outras subdivisões das Ciências Especiais dizem respeito às **Ciências Humanas** (ii), que por sua vez se dividem em Nomológicas, Classificatórias e Descritivas.

⁹ O que está ao mesmo tempo em toda parte ou onipresente.

¹⁰ Referente à teoria da elasticidade.

¹¹ Física sideral ou celestial.

¹² A Cristalografia é considerada de difícil classificação por Peirce, talvez tenha sido omitida no gráfico por não fornecer muitas evidências e ser quase insuficiente para formular um princípio.

As **Nomológicas** incluem a Psicologia, sendo decomposta de acordo com os métodos seguidos como, por exemplo, a Psicologia Introspectiva, a Psicologia Experimental, a Psicologia Fisiológica e a Psicologia Infantil.

Dentro das **Classificatórias** está a Etnologia que se divide em Etnologia de Desenvolvimento Social e a Etnologia de Tecnologia. Da Etnologia de Desenvolvimento Social fazem parte os costumes, as leis, a religião e as tradições, enquanto a Etnologia de Tecnologia apenas foi citada por Peirce, sem maiores comentários.

As **Descritivas** estão divididas dentro da História de acordo com sua característica ou período descrito: História Monumental, História Antiga, História Moderna, etc.

2. A GÊNESE DAS CATEGORIAS

Vamos abrir esta explanação com o comentário de Christopher Hookway quando este cita a obra de Peirce, “A Razão da Consciência”. Nesta obra, Peirce constata falhas nas análises lógicas, principalmente, quando “(...) *aparecem à luz da fenomenologia mais entretidas em envolver um elemento de natureza elevada do que a um fim moral*”¹³. Hookway comenta que estas observações se tornam evidentes quando as categorias são introduzidas à fenomenologia por Peirce, forçando as três ciências normativas (Estética, Ética e Lógica) a ponderarem sob diferentes graus de complexidade tendo em vista a boa lógica. Deste modo, a Estética estaria interessada na avaliação dos sentimentos, já a Ética nas ações no mundo e a Lógica, nas regras utilizadas no processo do raciocínio. *As seções não publicadas da “Razão da Consciência” contêm algumas sugestões sobre a natureza da boa lógica*¹⁴.

Peirce expõe que um método científico de investigação baseado em raciocínios lógicos favorece a algumas conclusões, ao mesmo tempo em que previne contra surpresas indesejadas, tornando raras as possibilidades da imprevisibilidade de um fato. Pode-se supor que os métodos nos ajudam a reduzir as expectativas nos exames e também a minimizar os riscos de enganos. Com o subsídio das categorias, Peirce coloca suas observações dentro de uma caracterização substancial de verdade, comprovando que certos métodos indutivos fatalmente nos ligam à verdade, mas não existirá nenhuma verdade capaz de ser conhecida

¹³ Conf. Hookway, Christopher. Peirce, p.66-7. “In Reason’s Conscience”, a draft of general work in logic produced after 1900, Peirce remarks that logic ‘has problems of analysis of its own, and (...) its end appears in the light of phenomenology to involve an element of a higher nature than the moral end’”

¹⁴ Conf. Hookway, p.67. “This remark can only be elucidated fully when we have introduced Peirce’s theory of categories, but its force is that the three normative sciences deal with the evaluation of things with different levels of complexity: a esthetics is concerned with the evaluation of feelings, ethics with that the actions on the world, and logic with the assessment of rules to be employed in a process of reasoning. (...) Unpublished sections of Reason’s Conscience contain some hints about the nature of the logical good.

para aqueles que não se dignarem a conduzir o raciocínio de maneira apropriada, por isto a utilização da lógica será imprescindível¹⁵.

A teoria das categorias de Peirce ocupa um lugar fundamental no desenvolvimento do pensamento do autor, requerendo das ciências normativas fundamentos objetivos para a lógica e a epistemologia, além de ser dependente da utilização de um conjunto objetivamente fundado em classes universais. Em uma aproximação inicial, Hookway coloca a teoria das categorias como um conjunto de concepções altamente abstratas¹⁶ e desempenhando um papel como um sistema completo de *summa genera*¹⁷, de modo que qualquer objeto do pensamento ou da experiência venha a pertencer a um ou a outro elemento das categorias.

Pode-se dizer que o real propósito de uma classificação é abarcar as classes mais abrangentes, sem decorrer a uma subclassificação que se distenda em classes ainda mais amplas. Ao se classificar um pássaro como pardal, deve-se supô-lo incluso no gênero de pássaros, passarinhos e criaturas vivas sem que estes gêneros se desdobrem em outras classificações que se estendam ao infinito. O fim de uma classificação é atingir a substância, ou seja, a última classe a qual um pardal pertence enquanto conceito categorial. “*Neste caso específico, a substância está como conceito categorial*”¹⁸.

Aristóteles incluiu, em sua classificação categorial, a qualidade, a quantidade, a relação, a localização, etc. Através das categorias é possível descrever a realidade como sendo composta de substâncias representando qualidades, estabelecendo relações, tendo uma localização¹⁹, como supõem as categorias deste filósofo. A cor vermelha ao ser tomada como qualidade será também ampla em quantidade, ou seja, reportando-se à outra categoria.

Os conceitos categoriais, embora eficientes, originaram algumas divergências entre os filósofos, justamente por desconfiarem da real existência destes ou por verem o conjunto de categorias demandando um sistema de classificação que não dava espaço para a experiência

¹⁵ Conf. Hookway, p.67“(…) Peirce aims to convert these remarks into a substantive characterization of truth, and then prove both that certain inductive methods will inevitably lead us to truth, and that there are no truth *s* which are not truths which are knowable by those of us who conduct our reasonings properly.”

¹⁶ Conf. Hookway, p.80. “As a first, crude approximation, a theory of categories is a set of abstract conceptions which function as a system of *summa genera*; any thought or experience belongs to one or other of the categories.”

¹⁷ Segundo John Stuart Mill em sua obra *A System of Logic*, a teoria das categorias é vista como a enumeração de todas as coisas capazes de ser nomeadas como *summa genera*, ou seja, a espécie mais elevada ou a melhor maneira que poderiam ser distribuídas, tendo em vista a verdade.

¹⁸ Conf. Hookway, p.80. “It has held that the most inclusive class in this sequence, one that does not result from the subclassification of some wider class, is that substances. Substance represents the ultimate kind to which sparrows belong. In that case, substance is a categorial concept.”

¹⁹ Conf. Hookway, p.81. “Using the categories mentioned in the previous paragraph, we might describe reality as composed of substances, instantiating qualities, standing in relations, having location, and so on”

ou a nada que se pudesse pensar a respeito²⁰. Peirce não concordou com tais filósofos, ou seja, aqueles que tomavam erroneamente as categorias como matéria de empiria²¹, pois em sua lista as assentou como conceitos *a priori*²². Deste modo, amparando-se nos trabalhos de Kant, Peirce assegurou a universalidade das categorias em dois sentidos. No **primeiro**, é mencionado que as categorias estariam disponíveis a qualquer um com capacidade para formar julgamentos sobre as próprias experiências. Já no **segundo**, tal universalidade seria justificável porque as categorias seriam suficientes para classificar qualquer objeto passível de pensamento ou experiência. Então não se poderia conjecturar um mundo que não se conformasse a elas, sendo dispensável apelar para o conceito de realidade apreciado em si mesmo ou para crenças empíricas já que as categorias seriam conceitos dados *à priori*²³.

Hookway justapõe a teoria das categorias de Kant às de Peirce justamente quando Kant afirma que nossos conhecimentos são guiados por um sistema de categorias *a priori*²⁴, o que faz insurgir em Peirce uma reflexão crítica sobre tais princípios.

Resta-nos uma questão: Como poderemos conhecer uma realidade que não reflete seu efeito sobre nós mesmos através dos nossos sentidos ou da experiência? Para responder esta questão, Kant emprega uma estratégia indireta. Primeiramente mostra que alguns componentes das categorias estão disponíveis a qualquer um capaz de emitir julgamentos, sem necessidade de se utilizar um sistema complexo da experiência para classificá-los, pois uma reflexão *a priori* pode nos revelar como isto acontece sem maiores dificuldades. Para maior aproximação da segunda estratégia de Kant, se reportando ao argumento de dedução metafísica que explora a análise lógica dos julgamentos sob o ponto de vista racional.

Kant elaborou uma lista de conceitos fundamentais sem assumir qualquer ‘matéria’ conceitual em particular, mas seguindo somente o formal ou as características lógicas do pensamento. Deste modo, Kant transformou a sua lógica em uma classificação completa de diferentes formas de julgamentos, especificada sob quatro ‘características’ triádicas, tendo em

²⁰ Conf. Hookway, p.81. “Philosophers have differed about what such concepts there are, Aristotle, for example, included quality, quantity, relation, location, etc., so that red fell under the category of quality being large of quantity, and so on. If we have a set of categories, we have a system of classifications which has a place for anything we might experience or think about”.

²¹ Como faziam as ciências sociais e naturais.

²² Independentes da experiência e universais.

²³ Conf. Hookway, p. 81. “We know that we could not encounter or imagine a world which did not conform to them. If the categories are used to construct a conception of what reality is like, in advance of any inquiries in the special sciences, we must be able to establish what the categories are without appealing to empirical beliefs or to the concept of reality itself.”

²⁴ Idem. “Like Peirce himself, we shall approach his theory of categories Kant thought that our knowledge was guided by a system of a priori categories, and Peirce’s views were developed through a critical reflection upon these”.

vista **quantidade**, **qualidade**, **relação** e **modalidade**. Nas subdivisões da **quantidade** constam os elementos universais, particulares e singulares. Nas subdivisões da **qualidade** participam a afirmação, a negação e o infinito. Nas subdivisões de **relação** estão a categorial, a hipotética e a disjuntiva. Nas subdivisões de **modalidade** estão as problemáticas, as assertóricas e as apodêiticas. Então, para se fazer qualquer julgamento, seria necessário se reportar a qualquer das categorias especificadas por Kant como sendo a chave para sua dedução metafísica, justamente aquele conceito fundamental que distingue cada uma das doze características categoriais. Deste modo, ao realizarmos julgamentos hipotéticos, manifestamos a compreensão das categorias das causas, ou mesmo ao nos dedicarmos aos julgamentos categoriais, por consequência, estamos manifestando a compreensão das categorias da substância e assim por diante. Então Kant deriva sua tabela das doze categorias da tabela de julgamentos e a estabelece para firmar suas categorias na lógica.

As categorias são originais, no sentido de puro conceito de síntese e *a priori*. A capacidade para elaborar julgamentos facilita o acesso às concepções conceituais que poderão ser utilizadas para dar sentido aos componentes da experiência. No entanto, Peirce aconselha aos interessados nos estudos das categorias a afastarem-se dos psicologismos e sempre se apoiarem nos fundamentos lógicos das categorias. Peirce propõe um método de investigação onde qualquer análise deve ser conduzida a partir das características dos julgamentos para as categorias, justamente para se evitar erros de raciocínio.

Peirce constatou que os métodos de investigação em que utilizava à lógica sempre foram os mais seguros, ao contrário de Hegel, que não teve o mesmo cuidado justamente por não ver a necessidade de estudar as categorias através da lógica formal. Daí o grande engano deste último, precisamente por seguir seu propósito guiado apenas por significados obtidos através das conexões orgânicas das categorias. Portanto, não houve no método de Hegel nada que o salvaguardasse contra os muitos *erros, confusões e equívocos*, tendo sua lista de categorias a coerência de um sonho (R.895) ²⁵.

Houve muitas dúvidas sobre os cálculos de Kant por Peirce, principalmente no que se refere à derivação das categorias. Peirce então se propôs a um estudo mais rigoroso, na tentativa de amenizar as dificuldades. Por fim, constatou erros na lógica da tabela de julgamentos kantiana. O engano consistia na crença de que os julgamentos hipotéticos e

²⁵ Conf. Hookway, p.83. “Hegel thought there was no need of studying the categories through the medium of formal logic and professed to evoke them by means of their own organic connections ...But there is nothing in Hegel’s method to guard against mistakes, confusions, misconceptions; and the list of categories given by him has the coherence of a dream.”

disjuntivos eram inter derivados. Entretanto, Peirce percebeu que estes julgamentos também constavam como formas distintas irreduzíveis de julgamentos. Daí tornou-se patente que a exigência de inter derivação dificultava os argumentos da tabela, justamente por não haver nenhum dado incluso nesta que desse suporte a uma lógica equivalente seguidas por dois tipos de proposições: “Se Sócrates for um homem, então ele é mortal. Ou Sócrates não é um homem, ou ele não é mortal”.²⁶

As investigações de Peirce minaram as expectativas em todos os detalhes da tabela de Kant. No entanto, serviu para convencer a Peirce que o projeto de Kant de derivar um sistema de categorias a partir de uma investigação lógica das estruturas do julgamento foi de importância vital.²⁷

3. FANEROSCOPIA OU FENOMENOLOGIA

Peirce desenvolveu com rigor sua Fenomenologia sob a designação de *Faneroscopia* com a intenção de definir o *phaneron*²⁸ como sendo tudo aquilo que possa vir à mente, independentemente de ter ou não fundamento com um objeto real. O autor possui plena convicção de que as características dos *phanerons* se apresentam a todo instante e a todas as mentes²⁹.

Pode-se dizer que a fenomenologia de Peirce se abstém de verdades impostas segundo postulados ou de maneira dogmática³⁰ e convida o leitor a atestar seus métodos através da simples observação, exatamente para confirmar, por si só, aquilo que aparece e é freqüentemente visível.

Não há nada tão diretamente aberto à observação como os phanerons; e desde que eu não tenha nenhuma necessidade de referir-me a nenhum exceto àqueles que (ou do tipo que) são perfeitamente familiares a todos, de forma que cada leitor poderá avaliar a exatidão do que estou dizendo. De fato, ele [o leitor] até poderá repetir as minhas observações e experimentos por si próprio, caso contrário eu decididamente devo ter falhado em

²⁶ Conf. Hookway, p. 83. “Peirce’s initial doubts about Kant’s account rested upon finding relations of dependence between the different Kantian categories. (...) Attempts to remove such difficulties led to the belief that something was deeply wrong with Kant’s logic and the table of judgments. For example, he came to believe that hypothetical and disjunctive judgments were interderivable, where as Kant’s table requires that they irreducibly distinct forms of judgments. (...) – that Kant has no arguments for his table of judgments, is supported by the logical equivalence of the following two sorts of propositions: If Socrates is a man, so he is mortal/ Either Socrates is not a man, or is mortal.

²⁷ Conf. Hookway, p. 83. “Peirce’s further investigations undermined his confidence in all of the detail of Kant’s table, but left him convinced that Kant’s project of deriving a system of categories from a logical investigation of the structure of judgment and argument was of fundamental importance”.

²⁸ *Phaneron* ou *phaneron* é a palavra utilizada por Peirce para descrever o fenômeno.

²⁹ CP 1.284

³⁰ CP 1.287

*comunicar o seu significado, da mesma maneira que se eu tivesse que discursar sobre os efeitos da decoração cromática para um homem congenitamente cego.*³¹

A *Faneroscopia* se dedica a observar de maneira direta os *phanerons*, delineando-os e generalizando-os em seus predicados mais evidentes. Contudo, o autor adverte não ser tarefa fácil relatá-los, mas apesar de todas as dificuldades encontradas, alguns poucos *phanerons* conseguirão ser enumerados em suas principais subdivisões, nas palavras de Peirce:

*O que chamo de faneroscopia é o estudo que, baseado na observação direta dos phanerons e generalizando estas observações, sinaliza classes completas de phanerons; descrevendo as características de cada um; mostrando que, embora eles estejam intrincadamente misturados de forma que ninguém poderia separá-los; ainda que isso manifeste que suas características sejam um tanto disparatadas; o que prova, acima de qualquer questão, que uma lista muito curta compreende todas as categorias de phanerons que existem; e finalmente cabe a uma laboriosa e difícil tarefa enumerar as principais subdivisões daquelas categorias.*³²

Peirce deixa bem claro que uma análise lógica e conceitual dos *phanerons* não se dá dentro dos parâmetros dos elementos já existentes, mas por intermédio de inter-relações entre os conceitos propriamente ditos e a sua **negatividade**, além, é claro, das muitas associações sob o arranjo entre os seus correspondentes:

*A análise lógica não é uma análise dos elementos existentes. Ela é o traçado das relações entre os conceitos, supondo-se que para cada conceito dado ou encontrado é também dada a sua negativa, e outras relações resultantes da transposição de seus correlatos.*³³

Pode-se dizer que a tabela dos elementos químicos de Mendeléeff possui muitas afinidades com os elementos de valência do *phaneron*, principalmente no que concerne à lógica dos relativos, a qual lhe permitiu associações a partir de analogias entre as **combinações dos conceitos** e as **combinações químicas**, a ponto de resultar na afirmação de que todos os conceitos possuem valências. A partir daí, sucede a indicação das muitas particularidades entre ambas as combinações até atingir, por meio de análise criteriosa, três classes de predicados conceituais sendo demonstradas por três níveis de *valências indecomponíveis* como as mônadas, as díades e as tríades.

³¹ CP 1.286

³² *Idem.*

³³ CP 1.294

Peirce coloca como três as divisões de elementos indecomponíveis existentes no *phaneron*: o *Priman*, o *Secundan* e o *Tertian*. O *Priman* não tem nada que o impeça de ser elemento indecomponível do *phaneron*, sendo primeiro e completo em si mesmo.

*Estas coisas estão como pressupostas, podemos dizer do **Priman**, que não existe razão a priori para que não sejam elementos indecomponíveis do phaneron, que são o que são sem consideração a qualquer outra coisa, cada um completo em si mesmo; na condição, é claro, que eles sejam capazes de compor. Chamaremos estas e todas as particularidades relativas a eles de **Priman**.*³⁴

Na seqüência aparece o *Secundan*:

*No **Secundan**, não existe razão a priori do por que não deveriam ser elementos indecomponíveis que são o que são relativamente a um segundo, mas independente de qualquer terceiro. Como, por exemplo, é a idéia de diversidade. Vamos chamar essas idéias e tudo que é marcado por elas de **Secundan** (isto é, dependente de um segundo).*³⁵

Por último aparece o *Tertian*, apresentando elementos indecomponíveis, sendo em relação a um segundo e a um terceiro, ainda que indiferente a um quarto elemento:

*No **Tertian** não há nenhuma razão à priori para que eles não sejam considerados como elementos indecomponíveis, pois o são em relação a um segundo e a um terceiro, não importando um quarto elemento. Como, por exemplo, é a idéia de **composição**. Nós chamaremos tudo que está sendo marcado como terceiro ou meio de conexão, entre uma primeira e uma segunda coisa qualquer de **Tertian**.*³⁶

Os raciocínios aos quais Peirce se dedica são realizados por meio de analogias partindo da constituição das substâncias químicas para a constituição lógica do pensamento, de modo a acreditar, que seus argumentos não devam ser negligenciados, ainda que os estes não estejam totalmente refinados. Peirce desconfia quando as ciências físicas estabelecem o postulado de semelhança entre a lei da natureza e o que é natural para o homem pensar. Além disso, concebe o postulado como risco, ao supor que na tentativa de atingir o êxito na ciência este possa ser forçado a se tornar verdadeiro. Deste modo, percebe que os elementos do *phaneron* devam ser investigados e sujeitos a outra espécie de exame como, por exemplo, através da indução:

(...) certamente é verdadeiro que todas as ciências físicas envolvem (eu não digo que dependam disto) o postulado de semelhança entre a lei da natureza e o que é natural para o homem pensar, além disto, o sucesso da ciência pode pressionar o postulado a ser verdadeiro; e, conseqüentemente,

³⁴ CP 1.295

³⁵ CP 1.296

³⁶ CP 1.297

*é lógico e distintamente recomendável que a hipótese dos elementos indecomponíveis do Phaneron esteja sujeita a um teste de investigação por meio da indução*³⁷.

4. A LISTA DAS CATEGORIAS OU ARRANJOS FILOSÓFICOS

Peirce considera como pertencente à *lista das categorias* uma tabela de conceitos, a qual projetou mediante uma análise lógica do pensamento, passíveis de serem aplicadas ao ser. Como já foi dito antes “Na Gênese das Categorias”, o argumento para a “Nova Lista das Categorias de Peirce” é essencialmente de origem kantiana, a qual Peirce tenta derivar alguns conceitos universais a partir da análise lógica do julgamento e da cognição. Não omitindo, que as categorias são tidas como conceitos *à priori* e acessíveis a todos capazes a desenvolver julgamentos.

Peirce revê alguns argumentos do capítulo da “Grande Lógica” de 1893 sugerindo três aspectos para abarcar a variedade de significados que as nossas experiências dispõem, ou seja, “uma multiplicidade de qualidades de sentimentos”, “uma multiplicidade de excitações dos sentidos” e um mundo onde existe “uma multiplicidade de consciências segregadas dentro das pessoas”³⁸. Apesar desta extensa variedade de experiências, nossa atividade conceitual é hábil para encontrar padrões, unificando-as.

É proposta por Peirce uma discussão sobre as concepções universais, frisando a necessidade de unificação destas através da experiência e também dando ênfase à variedade de fenômenos descritos sob uma mesma atividade conceitual. Entretanto, como isto seria possível?

É evidente que não seria através de uma investigação psicológica das nossas faculdades de cognição, mas através de faculdades capazes de fornecer julgamento através da lógica. Deste modo, são introduzidas duas concepções universais; a primeira é a **substância**, sendo basicamente um conceito vazio que representa aquilo que deva ser unificado. O modo de aprofundar-se neste conceito seria o de simplesmente elaborar proposições sobre a substância e avaliá-la segundo a sua própria natureza. O segundo também é um conceito igualmente vazio e que diz respeito ao conceito de *ser*, apreciado de modo abstrato, e à união da nossa experiência com aquilo com que aspiramos. A função da cognição seria a

³⁷ “The Essential Peirce”, p.363.

³⁸ Conf. Hookway, p. 90. “(...) he suggests that there are three aspects to the manifold character of sense: our experience displays ‘a multitude of qualities of feeling’, we experience a multitude of ‘excitations of sense’, and we find the world to contain a multitude of consciousnesses segregated into persons.”

responsável por unificar a **substância** ao **ser** e formar proposições que trariam sentido aos muitos objetos característicos da experiência.

São manifestos por Peirce três estágios para a cognição: no primeiro é solicitada a elaboração de proposições cujos termos expressem a *substância*; no segundo, que expressem a *qualidade* desta substância; já no terceiro, a função do conceito de *ser* é a responsável por aliar a *qualidade* à *substância*. Em um exemplo prosaico dado pelo autor é colocado que: “O fogão é preto”. A substância fogão tenta dar sentido a proposição e descrevê-la mediante uma qualidade como, por exemplo, sua pretura. ‘O fogão’ descreve um objeto em particular ou a *substância*; já a pretura diria respeito à *qualidade* pertencente à substância, enquanto o ‘é’ (cópula) expressa a categoria do *ser*. Assim, o argumento essencial que Peirce requisita em uma qualidade, tal como o é a cor preta, diz respeito a uma concepção de mediação que não é simplesmente dada pela impressão da substância para a qual ela é aplicada. A compreensão de pretura é independente do conhecimento de qualquer objeto preto em especial. Isto se deve a abrangência do termo preto e de sua completa independência da substância fogão, cujo fim é unificar ou dar sentido à substância. Peirce, na “Grande Lógica”, procura aliar qualidades aos objetos por uma espécie de *atividade teórica* referente ao pensamento.

Ao julgar que um dito fogão seria preto, já houve, em um indivíduo qualquer, uma relação direta com a sensação de pretura. Todo julgamento requer comparação, deste modo, ao avaliar o fogão como preto, a pessoa em questão, já teve oportunidade de confrontar esta experiência em especial com outras anteriores e ponderar sobre outras sensações parecidas ou derivadas com substâncias ou objetos da cor preta. Portanto, quando se diz que um objeto é preto já se considerou tudo que já se viu a respeito e já se supôs teorias sobre este. Como Peirce coloca:

Eu olho para um fogão preto. Existe uma sensação direta de pretura. Mas se eu julgo o fogão como preto. Eu estou comparando esta experiência com experiências prévias. Eu estou comparando esta sensação com uma idéia familiar derivada de objetos pretos que me são familiares. Quando eu digo para eu mesmo que o fogão é preto, estou fazendo uma pequena teoria a considerar ao olhar para ele³⁹.

Para se formar proposições sobre as coisas, é necessário unificar a variedade existente no conceito de qualidade que, por sua vez, demandaria um predicado monádico. Mas Peirce não cessa suas indagações sobre a maneira de atribuir qualidades às nossas *pequenas teorias*

³⁹ *apud Hookway, p. 92*

para as substâncias, ansiando que a categoria de qualidade seja capaz de atribuir sentido ao fenômeno.

Em um segundo momento da pesquisa de Peirce sobre a qualidade, ele reivindica que as nossas habilidades para discernir as qualidades dos objetos solicitam também julgamentos que os relacionem. Enfim, não se poderia ter o conceito de qualidade, que é monádico, sem ter o conceito de relação, que é em si binário, ou seja, requereria mais de um objeto para haver comparação.

Peirce descreve outra habilidade com a qual atribuímos qualidades às coisas, se apoiando numa disposição imediata para fazer julgamentos de semelhanças ou diferenças, sendo esta indicação dada por uma mediação de representação a qual emprega uma relação triádica de representação. Isto possibilita um elemento da nossa experiência representar outro. Assim: *“O conceito de representação é a mais imediata das concepções universais; ele unifica a variedade diretamente”*.⁴⁰

Na lista de Peirce poderemos encontrar uma corrente de cinco concepções universais que são o *Ser*, a qualidade, a relação, a representação e a substância. *“O Ser apresentar-se-ia como o mais mediato, a substância a mais imediata e os três ‘acidentes’ – os precursores da primeiridade, segundidade e terceiridade – são ordenados a partir da mais mediata (qualidade) para a mais imediata (representação)”*.⁴¹

Pudemos constatar através desta breve digressão que as categorias e a experiência são de suma importância para a Fenomenologia peirciana. Basicamente, na concepção de Peirce, as categorias e a experiência estão inscritas em três passos para a construção de qualquer pensamento e que são habitualmente utilizadas em nosso cotidiano para estabelecer as devidas conclusões, mediante proposições abalizadas pela lógica que são *ver, atentar para e generalizar*⁴².

5. A EXPRESSÃO DA LIBERDADE DA PRIMEIRIDADE

A Primeiridade seria a mais completa manifestação da liberdade, onde toda natureza é expressa por si mesma, sem limites, na multiplicidade de formas e variedade sem controle, de maneira desmedida e em absoluta exuberância. Assim, a paisagem natural se distribui ao *acaso* na extensa variedade de flora, onde cada elemento, por mais insignificante que seja, é

⁴⁰ Hookway, p. 94.

⁴¹ *op. cit.* p.95.

⁴² IBRI, Ivo A. (1992). “Kósmos Noetós”: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce, p. 6.

único. Em qualquer espécie de vegetação, cada folha, pétala de flor ou fruta possuem, em si, uma singularidade que compete exclusivamente a cada uma delas, tanto em formato quanto em coloração, ou mesmo em odor, textura e gosto, entre outras coisas.

A liberdade da Primeiridade também cabe a outros fenômenos naturais como, por exemplo, a aurora de um novo dia, que não poupa esplendor para comoção, à medida que não se restringe em nuances de cores ou em reflexos de luz. Tudo isto difundido de modo inesperado e peculiar a cada evento, totalmente *fortuito* e de beleza extraordinária, se renovando dia após dia e nunca de maneira igual, daí a sua *diversidade*.

Pode-se argumentar que a Natureza se presta a um espetáculo excepcional a todo alvorecer sem necessitar de espectadores para confirmar a sua pujança, pois este encanto se dá sem um pretexto especial para ser, a não ser a beleza apreciada em si mesma. Tal fenômeno acontece quando metade da face terrestre não está desperta para contemplar este deslumbramento. Contudo, os poucos que observam o fenômeno do amanhecer, não conseguem dar a importância devida, por já fazer parte de um hábito da existência, a exemplo da música das esferas⁴³. É claro que existem exceções, como o poeta ou aquele que não desabilita a sensibilidade à razão, como é pronunciado com muito bom senso na frase de Schelling: “*Apenas quem saboreou a liberdade pode sentir o desejo de tornar tudo semelhante a ela e dela fazer participar todo o Universo.*”⁴⁴

Além da diversidade que se expressa na natureza é também salientado por Peirce o acaso em sua ontologia indeterminista em meio ao seu evolucionismo. Assim, como o descrito por Ibrí:

Provisoriamente, pode-se tomar a concepção de acaso como o modo de ser de uma distribuição fortuita, a exemplo daquela obtida em qualquer experimento equiprovável, como é um jogo de dados. Neste jogo, sabemos que não há razão para apostarmos num resultado mais que em outro. Tal crença fundamenta-se no fato de que há independência entre cada um dos resultados, fazendo com que um evento particular não decorra do anterior,

⁴³ Conf. Ibrí (1992), p.12. “É curioso como certos fatos nos escapam por serem eles tão universais e onipresentes; assim como os antigos imaginavam que a música das esferas não era ouvida porque ela era ouvida a todo o tempo. Mas alguém gentilmente irá dizer para o resto do auditório qual é o mais marcante e intruso caráter da natureza? É claro que me refiro a sua variedade”.

⁴⁴ SCHELLING. F.W.J. “Investigações Filosóficas SOBRE A ESSÊNCIA DA LIBERDADE HUMANA”, p.54.

*nem forneça condições para a definição do próximo. A este modo de ser, que confere liberdade para o ato de cada particular, denominamos acaso.*⁴⁵

No universo em meio ao acaso que neste se processa, poderá nascer uma estrela ou um átomo, mas tais fatos deverão ser vistos como eventos totalmente fortuitos. Apenas houve uma oportunidade e, por conseguinte, abriu precedentes para os mesmos, sem necessariamente haver compatibilidade com uma lei que antecipasse tal possibilidade. Se alguma possibilidade se cumpriu neste vastíssimo universo, foi por mero acidente, como obra de um *livre pintor*⁴⁶:

*Deve ser notado que a existência é da ocupação da força cega. “Muitas verdades externas desenvolveram-se na parede da existência, naquela fenda, porque o universo inteiro não poderia impedi-las”.*⁴⁷

Segundo Peirce, a idéia de ser na Primeiridade é predominante não em razão de seu devaneio ou abstração, mas por ser plenamente independente da exterioridade. De tal modo, o que prevalece no *ser* primeiro é algo muito peculiar (idiossincrásico) e inseparável de suas qualidades, mais próprio aos sentimentos e totalmente indiferente à percepção objetiva, à vontade e ao pensamento. Esta percepção estaria mais próxima a uma contemplação, um sair do mundo, um mergulho em si mesmo ou na mais completa integração com o universo, sem qualquer espécie de pensamento, pois se trata de algo instintivo em contato com a própria matéria-prima do ser.

A Mônada seria a mais pura evidência de primeiro, sem partes e em si mesma. Peirce tenta empregar certos artifícios para torná-la compreensível em sua *talidade*. A Mônada Metafísica apresenta uma *talidade sui generis*, semelhante a quando se está sonolento, imerso no vazio e sem apresentar qualquer vestígio de subjetividade, envolvido no mais puro sentir de uma cor ou de um gosto, de uma angústia profunda ou de uma intensa alegria, ou mesmo quando se é levado à nulidade de uma prolongada nota musical. Conforme se mostra a seguir com a citação de Peirce:

⁴⁵ Ibri (1992), p. 39-40.

⁴⁶ LISPECTOR, Clarice, “Água Viva”, p. 10-11. Enquanto a expressão livre pintor tenha sido criada por Ibri, Clarice Lispector em sua prosa-poética também percebe a liberdade descrita numa pintura ou escrita sem a necessidade de haver uma razão para isto a não ser a inspiração, por dizer respeito ao acaso que se processam nas obras de arte. “Hoje acabei uma tela de que lhe falei: linhas redondas, que se interpenetram em traços finos e negros e tu, que tens o hábito de querer saber por que _ e porque não me interessa, a causa é matéria do passado _ perguntarás por que os traços negros e finos? É por causa do mesmo segredo que me faz escrever agora como se fosse a ti, escrevo redondo, enovelado e tépido, mas às vezes frígido como instantes frescos, água do riacho que treme sempre por si mesma. O que pinteí nesta tela é possível de ser fraseado em palavras? Tanto quanto a palavra muda no som musical.

⁴⁷ CP 1.329

A idéia pura de *Mônada* não é a mesma que a de um objeto, pois o objeto está acima de minha vontade. Contudo, ela⁴⁸ é muito mais próxima a um objeto do que a uma concepção de self⁴⁹, que é ainda mais complexa. Deve haver alguma determinação, ou talidade⁵⁰ pois, do contrário, nós não pensaríamos absolutamente nada sobre isso. Mas não poderia haver uma talidade abstrata, que tivesse relação com uma talidade especial. Seria uma talidade especial com algum grau de determinação. Haveria de ser sem nenhuma comparação, uma talidade sui generis. Imagine-me executando em condição sonolenta, de modo vago, restrito e ainda sem subjetividade, uma acepção de vermelho, ou do gosto de sal, de uma dor, ou de sofrimento ou alegria, ou de uma prolongada nota musical. Este poderia ser o estado mais próximo ao do puro sentir monádico⁵¹

5.1 AS QUALIDADES DOS SENTIMENTOS

(...) Entre os phanerons existem certas qualidades dos sentimentos, tais como a cor magenta, o odor da essência das rosas, o som do apito do trem, o gosto do quinino, a qualidade de se contemplar uma fina demonstração matemática, a qualidade do amor, etc. Eu não expresso o real sentido de experimentar estes sentimentos, quer estejam fundamentalmente em qualquer memória ou imaginação. Isto é algo que envolve estas qualidades como sendo elementos delas.⁵²

As cores, os sons, as abstrações a que nos conduzem as demonstrações matemáticas, ou mesmo o amor, são meras qualidades tidas por Peirce como próprias aos sentimentos e não se referem a nada além da própria emoção, a qual se delinea na interioridade do ser.

Pode-se dizer que as qualidades dos sentimentos descritas acima são apreciadas como estados de consciência ou *talidade*, caracterizadas como experiências imediatas, atemporais, absolutamente em si mesmas e envolvidas em um eterno presente. “(...) Este estado de consciência de experienciar uma mera qualidade, como uma cor ou um som, caracteriza-se por ser uma experiência imediata em que não há, para esta mesma consciência fluxo de tempo. (...)”⁵³

⁴⁸ Correspondente à idéia pura de *Mônada*.

⁴⁹ Personalidade.

⁵⁰ Conceito de Peirce conhecido como *Suchness* na língua inglesa.

⁵¹ CP 1.303

⁵² CP 1.304

⁵³ Ibri (1992), p.10.

Peirce expõe que uma qualidade não tem necessariamente que pertencer a um sujeito e submergir numa lei, exatamente como acontece quando alguns intelectuais almejam estabelecer para os sentimentos uma regra geral ou lei. Como o autor expõe na citação abaixo, sentimento não obedece à lei alguma, exatamente por se tratar de possibilidade e não de algo garantido como é especificado numa lei. Ninguém poderia conceber uma lei para aquilo que é destituído de matéria ou que não houvesse vestígio de movimento como acontece com os sentimentos. Deste modo, declara Peirce:

*Esta é puramente uma questão do que posso imaginar e não do que as leis psicológicas permitem. O fato de que eu posso imaginar isto, mostrar que tal sentimento não é regra **geral**, no mesmo sentido que a lei da gravidade o é. Ninguém poderia imaginar esta lei como sendo do tipo onde seria impossível existir duas massas de matéria, ou como se não existisse uma coisa chamada movimento. Uma verdade geral não pode existir a menos que haja algum aspecto desta que alguma vez teve a oportunidade de ser incorporada em um fato, que por si próprio não fosse uma lei ou qualquer coisa parecida. Uma qualidade de sentimento pode ser imaginada sem nenhuma ocorrência, como ela aparece para mim. Seu mero vir-a-ser progride sem qualquer realização⁵⁴.*

Também não se pode esquecer que Peirce coloca que o *phaneron* é tudo aquilo que pode estar presente à mente. Deste modo, objetos metafísicos, sentimentos, devaneios poéticos, sonhos, pensamentos ou mesmo algo imaginado, são *phanerons* ou fenômenos.

5.2 DEFINIÇÃO DE SENTIMENTOS

Definir os sentimentos não parece algo fácil. Deste modo, como descrever em palavras aquilo que nosso ser expressa de maneira tão excepcional? Às vezes, nem o próprio indivíduo que sente consegue descrever o que o sensibilizou tão intensamente, o mais apto a este feito seria o poeta.

A natureza humana é mesmo muito enigmática e temas relativos ao sentir se esquivam a qualquer definição ou conceito incidindo ao psicológico, o que Peirce simplesmente recusa. Segundo ele, ainda que a *psicologia* seja a ciência da mente ou da consciência, não consegue ensinar nada sobre a natureza dos sentimentos, já que qualquer espécie de introspecção neste sentido é impraticável justamente por pertencer à consciência imediata e, por conseguinte, nos ser completamente velada. Outra questão que muito intriga a Peirce seria como algo

⁵⁴ CP 1.304

acidental e pessoal como os sentimentos poderia fazer parte de dados científicos sob efeito de generalizações?

Conhecer por onde fluem os sentimentos é como sorver da fonte primitiva da existência e isto é humanamente impossível, pois só reconhecemos ecos nebulosos desta origem. Por isso, uma definição para os sentimentos parece ser tão absurda como querer tocar os raios de sol, desejar para si a *vibração do alegre*⁵⁵ ou compreender o motivo da graça das *acácias balançando ao vento*⁵⁶.

A decisão mais sensata para definir aquilo para o qual não existe acepção razoável é apenas enunciar que para sentimentos não se aplicam nem análise lógica nem comparação, não importando o que se suponha a partir do sentir. Assim, sentimentos não pertencem ao tempo, exatamente porque as experiências destes são singularizadas e fazem parte do lapso temporal em que se vive um intenso presente. Enfim, Peirce arrisca um parecer com extrema sensatez ao dizer que:

*Entendo como sentimento uma instância daquele tipo de consciência que não envolve nenhuma análise, comparação, ou qualquer outro processo, nem consiste em parte ou no total de qualquer ato em que uma extensão da consciência seja distinta de outra, que tenha suas qualidades positivas que consistem em nada mais que ela própria e em tudo o que é, não importando tudo o que se tenha suposto sobre ela; então, se este sentimento está presente durante um lapso de tempo, ele estará presente totalmente ou em parte o tempo todo. Para reduzir esta descrição a uma simples definição, eu diria que por sentimento entendo como uma instância daqueles elementos da consciência, que são positivos em si mesmos, a despeito de qualquer outra coisa.*⁵⁷

O sentimento está inserido num estado cuja duração convive plenamente com a totalidade, sendo a perfeita imagem de si mesmo, pois caso estivesse em uma posição isolada da mente, compreender-se-ia como diferente de si mesmo e relativo a um tempo particular. Desta maneira, se contraporía a tudo aquilo que é, infringindo o que Peirce define por sentimento. Enfim, o autor coloca que sentimento “*é simplesmente uma qualidade de consciência imediata*”⁵⁸. Abaixo confira o que foi dito nas palavras de Peirce:

⁵⁵ LISPECTOR, Clarice. “Água Viva”, p. 16. Como coloca Clarice em sua prosa-poética: “*Quero a vibração do alegre*”

⁵⁶ *op. cit.* p. 17. A expressão *acácias balançando* foi utilizada por Clarice ao mencionar: “*Estou cheia de acácias balançando amarelas*”, mas a frase *compreender o motivo da graça das acácias balançando ao vento* é de minha autoria.

⁵⁷ CP 1.306

⁵⁸ CP 1.307

Um sentimento é um estado que é completo em todos os momentos de sua duração. Contudo, um sentimento não é um estado isolado que não seja uma reprodução de si próprio. Se esta reprodução pertencer à mesma mente, ela deve estar em um tempo diferente e, então, o sentir seria relativo ao tempo particular no qual ele ocorreu, que poderia ser diferente do próprio sentimento, violando a definição que faz o sentimento ser tudo aquilo que ele é, nada mais importando. Ou se a reprodução fosse simultânea ao sentimento, ele deveria estar em outra mente e, desta maneira, a identidade do sentimento dependeria da mente em que estivesse e a definição seria novamente violada. Portanto, qualquer sentimento deve ser idêntico à sua duplicata exata, que é como dizer que o sentimento é simplesmente uma qualidade de consciência imediata.⁵⁹

Tudo que estiver na mente, existirá em uma consciência imediata e também em um sentimento. Parece coerente dizer que a vida humana se dá inteiramente no instante presente, mas quando se pergunta sobre qual seria a substância do *instante-já*⁶⁰, esta resposta fica inviabilizada à medida que o instante presente automaticamente já se tornou passado.

Cada evento está inserido no instante em que ele aconteceu, pode-se desejar captar o presente na vã tentativa de reter um sentimento apaixonado. Se fosse possível apossar-se dos sentimentos, seria o equivalente a estabilizar os átomos do tempo e permanecer inserido na *presentidade* da consciência imediata⁶¹, e, a partir daí, se confrontar com o próprio *Ser* imobilizado. Contudo, a natureza do instante sempre nos ultrapassa e resiste a qualquer espécie de pretensão neste sentido. Pode-se dizer que cada instante é único e tem como implicação a própria vida. Porém, isto não impede de dizer que o gosto de ser e de sentir é tão abstrato quanto o próprio instante. É como expõe Peirce: (...) *tudo que é imediatamente apresentado a um homem é o que está em sua mente naquele momento. Sua vida inteira está no presente. Mas quando ele pergunta qual é o conteúdo do instante presente, sua pergunta é sempre tardia. O presente já passou e o que permanece dele foi muito modificado.*⁶²

⁵⁹ CP 1.307

⁶⁰ Expressão utilizada por Clarice Lispector.

⁶¹ Lispector, p.9-10. É como coloca Clarice Lispector em sua prosa-poética: “*Só no ato de amor _ pela límpida abstração da estrela do que se sente_ capta-se a incógnita do instante que é duramente cristalina e vibrante no ar e a vida é esse instante incontável, maior que o acontecimento em si (...)*”, p. 9-10.

⁶² CP 1.310

6. SIMILITUDE ENTRE OS SENTIMENTOS E OS DIFERENTES MODOS SENSORIAIS

Peirce comenta as aproximações e dessemelhanças entre os sentimentos e os sentidos. Segundo a exposição de um psicanalista escocês, foram expostas as dificuldades de um cego de nascença para imaginar uma cor. Como poderia um homem cego de nascença imaginar a nuance de um vermelho muito intenso [escarlata]? A resposta do cego, com o assentimento do psicanalista, foi que tal cor equivaleria ao som ruidoso de um trompete⁶³.

Peirce percebe a aceitação do psicanalista sob efeito da réplica oferecida pelo deficiente visual como um gracejo irônico e não algo próprio à psicologia vista como ciência positiva, mas algo inconsistente e especulativo, sem nada que evidencie raciocínio, mesmo subentendido como *intuição*. Então, Peirce complementa seu parecer dizendo: “*Sinto-me intimidado em afirmar isto, por ser aparentemente verdade que nosso sentido de audição é inteiramente analítico; então somos totalmente surdos a onda de som como ela existe, e unicamente ouvimos os componentes harmônicos não considerando as fases a que as vibrações de comprimento mensuráveis que se combinam*”.⁶⁴

Como algo luminoso pertencente à escala cromática como uma cor vermelha intensa, teria um paralelo com o som de um trompete?

Seria absurdo supor que as substâncias químicas encontradas em uma cor fossem semelhantes às ondas acústicas peculiares ao soar deste instrumento. Há de se supor que não exista qualquer analogia entre cor e som. Contudo, é muito mais verossímil a um surdo de nascença compreender o som vibrante de um trompete pelo tato através dos infra-sons⁶⁵ do que um cego apreender a semelhança de uma cor por meio de um som.

7. A REPRESENTAÇÃO DOS SENTIMENTOS COMO SIGNO

Peirce declara que toda representação pode ser um signo, a exemplo do homem cego que imagina a cor escarlate ou vermelho intenso como algo semelhante ao som do trompete. Conforme citação a seguir: “*Uma mera representação pode ser um signo. Quando um homem cego por natureza afirma que a cor escarlate deve ser algo semelhante ao som de um trompete, ele captou o ruído muito bem; e o som é certamente uma representação, embora a cor †PI possa não ser.*”

⁶³ Conf. CP 1.312

⁶⁴ CP 1.312.

⁶⁵ Lisspector, p.11. “*Vejo que nunca te disse como escuto música _ apóio de leve a mão na eletrola e a mão vibra espalhando ondas pelo corpo todo: assim ouço a eletricidade da vibração substrato último no domínio da realidade, e o mundo treme em minhas mãos.*”

*Algumas cores são chamadas de alegres, outras de tristes. O sentimento de tonalidade é ainda mais familiar; isto é, tons são signos das qualidades viscerais dos sentimentos.”*⁶⁶

Determinadas cores são consideradas alegres, vibrantes e quentes como o vermelho, enquanto outras, como o azul, já veiculam tristeza e frio em seus matizes. A própria palavra azul (*blue*) no idioma inglês denota um estado de melancolia e angústia⁶⁷. Isto talvez demonstre que as cores comportam em si as qualidades profundas dos sentimentos.

Já os odores nos conduzem aos eventos ocorridos no passado e, segundo Peirce:

*É fato conhecido que odores trazem de volta antigas memórias. Penso que isto se deve, pelo menos em parte, embora haja uma conexão entre o nervo do olfato e o cérebro, ou por qualquer outro motivo, os odores têm uma notável tendência a **representarem-se** a si mesmos, o que ocupa todo o campo da consciência, de forma que se viva o momento em um mundo de odores. Na vacuidade deste mundo não existe nada para obstruir as sugestões de associação. Este é um modo, identificado pela associação contínua, no qual os odores são particularmente aptos a agir como signos. Mas também existe uma capacidade notável para se chamar as disposições mentais de qualidades espirituais. Isto deve ser um efeito de associação por semelhança, se por associação por semelhança incluíssemos todas as associações **naturais** de diferentes idéias. Eu certamente faria isto; por não saber no que mais essa semelhança possa consistir.*⁶⁸

Os odores são estabelecidos previamente em nossas mentes através da memória, como cópias de sensações pretéritas valendo como signos. É como relata Marcel Proust em sua obra *Em busca do Tempo Perdido*, precisamente quando o protagonista do romance, por meio do odor do chá e associado ao sabor dos bolinhos *madaleine*, teve acesso a tempos magníficos vivenciados no passado em férias em *Combray* na casa da tia.

Peirce divulga o engano em que as pessoas se prestam ao nomear as disposições mentais como qualidades espirituais, exatamente quando atribuem a estas semelhanças que inexistem como, por exemplo, associar o perfume de uma mulher à própria natureza desta, a ponto de se afirmar que se a dama não usasse perfume, a natureza desta estaria desprovida de perfume.

⁶⁶ CP 1.313.

⁶⁷ No idioma Inglês, o azul pode significar sentimento de tristeza e está associado às chuvas e às tempestades. Na mitologia grega, Zeus seria o Deus que faria chover quando estivesse triste ou em prantos; já quando se zangava sua ira decorria em tempestade. A frase “feeling blue” equivale a sentir-se triste, podendo estar ligada também aos costumes entre muitas embarcações que navegavam em águas profundas. Em alguns navios, quando ocorriam mortes a bordo, tanto do capitão como de algum tripulante ou passageiro, era costume ostentar nos mastros destes, bandeiras com faixas azuis até que houvesse o retorno da nave ao porto de origem.

⁶⁸ CP 1.313.

*Este é um modo, identificado pela associação contínua, no qual os odores são particularmente aptos a agir como signos. Mas também existe uma capacidade notável para se chamar as disposições mentais de qualidades espirituais. Isto deve ser um efeito de associação por semelhança, se por associação por semelhança incluíssemos todas as associações **naturais** de diferentes idéias. Eu certamente faria isto; por não saber no que mais essa semelhança possa consistir.*⁶⁹

As formas de apreensão das percepções podem variar de acordo com um sentido ser mais ou menos aguçado que outros, como no caso dos deficientes visuais, que possuem os sentidos da audição e tato muito mais desenvolvidos do que uma pessoa que não apresenta qualquer debilidade. Entretanto, não se pode desejar substituir um sentido como o da visão pelo da audição, como ansiava o cego de nascença em relação à cor vermelha, ao tentar aproximá-la ao som estridente de um trompete.

As percepções humanas por vezes acontecem da mesma maneira que ocorrem nos animais como, por exemplo, o touro que enxerga o pano vermelho da mesma maneira que o toureiro que o agita; já o cão não possui a visão muito desenvolvida, daí o motivo de se guiar pelo olfato e pela audição e, por meio destes sentidos, articular suas idéias e imaginações. Peirce coloca as semelhanças e divergências entre a percepção humana e a animal. Apesar do olfato ser um sentido muito apurado em um cão, este não o posiciona sob os mesmos critérios que os humanos, pois o utiliza como forma de sobrevivência, ou seja, para caçar ou para se precaver de reveses indesejados, como o surgimento de um predador qualquer. O sentido da audição em um cão é imensamente superior ao que se dá com os humanos, à medida que um cão consegue reconhecer altas frequências que são inaudíveis aos ouvidos humanos, mas ainda não sente com a mesma acuidade o que espírito humano percebe em relação ao odor das flores. Assim Peirce considera:

*Já os sentidos de meu cão, devo confessar que não se parecem com os meus. Contudo, quando eu reflito em que pequeno grau ele⁷⁰ articula as imagens visuais e o quanto seu **olfato** participa em suas idéias e imaginação, analogamente à visão em mim, eu paro de me surpreender do por que o perfume das rosas ou das flores da laranjeira não atrair sua atenção e que*

⁶⁹ CP 1.313.

⁷⁰ O pronome “ele” trata-se do cão em questão.

*o odor que tanto o interessa, tão perceptível para mim, nem é sequer notado.*⁷¹

Tal qual o posicionamento dos céticos, Peirce desconfia se a aparência do vermelho de ontem seria semelhante a que se mostra hoje. Poderia a memória estar pregando peças nas pessoas e indicando algo como verdade, quando não passaria de uma crença baseada na indução? Então, Peirce responde:

*Minha amiga metafísica me pergunta se sempre podemos entrar nos sentimentos dos outros – e uma cética em particular, pela qual nutro a maior simpatia, cujas dúvidas se originaram de seu grande interesse por seus amigos – poderia muito bem me perguntar se estou certo de que a cor vermelha me parece hoje como me parecia ontem ou se é a memória me pregando uma peça. Sei experimentalmente que sensações variam levemente a cada hora; mas a evidência principal de que elas são comuns a todos os seres cujos sentidos estão suficientemente desenvolvidos é bastante ampla.*⁷²

A categoria da Primeiridade será alvo de estudos em outros capítulos e fundamento desta dissertação que retomaremos oportunamente sob outros enfoques. Contudo, deve-se salientar, para o término desta abordagem inicial, que a Primeiridade trata da contemplação de algo por si mesmo, sem partes ou mediações como pura qualidade e por intermédio dos sentimentos em face interior; já na exterioridade, esta categoria surge através da diversidade ou variedade e acaso que se processam na Natureza.⁷³

Agora seguiremos com a categoria nomeada por Peirce como Segundidade.

8. A EXPRESSÃO DA SEGUNDIDADE

O *phaneron* contém a genuína Segundidade e esta categoria traz consigo a idéia de resistência, semelhante a quando se força os ombros contra a porta com a intenção de arrombá-la, onde a porta resiste à força que lhe é empreendida.

Esta categoria é salientada pelo esforço, pois sem este não existe resistência e sem resistência não haveria esforço. Portanto, a Segundidade é uma categoria dual, composta de duas forças, não sendo considerada como sentimento, já que este é próprio à primeira categoria. Porém, existem sentimentos aliados à força, como observado a seguir:

(...)você põe sua mão sobre a maçaneta para abri-la e entrar. Você sente uma resistência silenciosa e invisível. Você põe seus ombros contra a porta

⁷¹ CP 1.314

⁷² CP 1.314

⁷³ Ibri(1992), p.11-13.

*e, reunindo suas forças, a empurra com tremendo esforço. Esforço supõe resistência. Onde não existe esforço não existe resistência, onde não existe resistência também não existe esforço, neste mundo ou em qualquer dos mundos possíveis. Segue a partir daí, que um esforço não é um sentimento, nem primar ou protoideal. Existem sentimentos conectados a ele; eles são a soma da consciência durante o esforço.*⁷⁴

A força é um fenômeno descrito através das leis da física, justamente quando um corpo ou objeto age sobre outro e o altera em velocidade ou o deforma de alguma maneira, dependendo da força empreendida, como descreve a primeira lei de Newton e igualmente a Segundidade. Da mesma maneira, na Segundidade se observam duas forças operando, uma resistindo e outra coagindo. Já a deformação ocorre mediante o conflito e sob o efeito da **transformação** do objeto atingido pela força sendo peculiar à **terceira** categoria. Lembrando que lei diz respeito à Terceiridade.

8.1 O AGIR NA SEGUNDIDADE

Para Peirce existem duas distinções encontradas na rebeldia da Segundidade, a saber: a **ação**, onde a modificação dos objetos é mais acentuada do que a reação destes sobre nós e a **percepção**, onde o efeito dos objetos sobre nós é muito mais opressivo do que nosso efeito sobre eles.

A Segundidade é ressaltada pela brutalidade de suas ações; a quase todo momento nos confrontamos com os fatos duros da vida. Assim, muitas vezes temos que aguardar passivamente e de maneira resignada, uma concessão das forças para que se amaine o sofrer. É como aguardar que a tempestade passe e que o sol volte a brilhar. A sabedoria do senso comum coloca que: “*Depois da tempestade sempre vem a bonança*” ou “*Não há mal que sempre dure e nem bem que nunca se acabe*”.

Apesar dos fatos duros parecerem resistir por uma eternidade e apresentarem-se indiferentes ao nosso *querer*, não se pode esquecer o quanto se aprende com as adversidades. Afinal, tudo na Segundidade é motivo para experiência e desta é possível extrair sempre algo enriquecedor para o espírito, moldando nossas futuras condutas que, por conseguinte, já estarão sob o domínio da Terceiridade, sendo esta última a categoria cuja característica principal é ser mediação.

⁷⁴ Conf. 1.320

A única maneira de escapar aos fatos duros é abdicar da resistência e desistir. Embora a renúncia soe um tanto covarde, a Segundidade é dual, força e resistência, e vale ressaltar que esse escape é sempre ilusório. O fato bruto continua lá e, quando a mediação ilusória não puder ser mantida, a Segundidade retomará com igual ou maior força.

8.2 A REALIDADE EXPRESSA NA SEGUNDIDADE

A noção de realidade em Peirce é extraída da noção do escolástico John Duns Scotus, onde este expõe como *a coisa é*. Por este motivo, a Segundidade é a categoria da ação: “*O real é aquilo que não é o que eventualmente dele pensamos, mas que permanece não afetado pelo que possamos dele pensar*”⁷⁵. Por um lado, as imagens mentais são dimensionadas como ficções e sonhos e, por outro, como realidades. Os primeiros itens ficam restritos ao que existe apenas na interioridade, naquilo a que a imaginação se atém; já os últimos, existem independentemente daquilo que se possa imaginar.

São ressaltados por Peirce dois pontos em relação ao real: um deles é o elemento de *alteridade* à medida que o fato é indiferente à idéia que se possa ter sobre ele; o outro seria sobre os objetos não reais, concebidos a partir da imaginação e que estão no inconsciente humano que, por sua vez, não tem força contra a consciência. Não existe nenhuma força de compulsão nos objetos da imaginação e oníricos, pois quando desaparece a representação, simultaneamente se desfaz a própria permanência do objeto como realidade. Já os objetos reais são *alter* e conservam-se independentemente do que se possa imaginar sobre eles. Assim, Peirce coloca que: “*Na idéia de realidade, a Segundidade é predominante e real, é aquilo que insiste forçando o modo de reconhecimento como **outro**, independente do que a mente possa criar*”⁷⁶.

O conceito de existência em Peirce é visto como um processo de reação contra outros objetos e contra a própria consciência. Assim é desnecessário se colocar contrário à existência dos objetos do mundo e comprová-los através do *cogito*, como fez Descartes, já que percebemos com naturalidade que as coisas existem, pois reagem entre si.

O real é algo dinâmico, visto como atual, verdadeiro, efetivo, relativo à existência e sujeito às múltiplas possibilidades, como sugerem as palavras do autor: “*O real é ativo; nós o reconhecemos, ao chamá-lo de **atual, verdadeiro e efetivo**. (Esta palavra no uso de*

⁷⁵ CP 8.12

⁷⁶ CP 1.325

*Aristóteles é dual de {energeia}, ação que significa existência como oposta ao mero estado de brotação.)”.*⁷⁷

Não podemos omitir que a real existência dos objetos no mundo implica em ação, como expõe Peirce: “*O que quer que exista, ex-sists, isto é, realmente age sobre outros existentes, obtém assim uma auto-identidade e é definidamente individual*”.⁷⁸

Quando se diz que algo existe, se está tentando colocar que tal objeto está submetido às reações diversas contidas no mundo. É neste universo de reações que se dissemina a necessidade da utilização da lógica inscrita como mediação para comparar as semelhanças e as diferenças, podendo avaliar se os fenômenos conferem ou não com a realidade em que se vive, já mediante à terceira categoria: “*A insistência da reação, exigindo uma consciência no tempo que a reconheça regular e, por assim fazê-lo, reconhece comparativamente as reações individuais numa relação de semelhança, parece ser o fundamento de todo pensamento mediático, na positividade lógica*”.⁷⁹

Todos estes fenômenos solicitam uma temporalidade e, conseqüentemente, regularidade para se fazer análises comparativas e se incluem na terceira categoria de Peirce, ou seja, a Terceiridade, que iniciaremos a seguir.

9. A EXPRESSÃO DA TERCEIRIDADE

A Terceiridade é a categoria da mediação e Peirce coloca que:

*Por terceiro, eu compreendo o médio ou o elo entre o primeiro absoluto e o último. O início é primeiro, o fim é o segundo e o meio é o terceiro. O andamento da vida é terceiro; o destino que a corta é segundo. A bifurcação da estrada é um terceiro, isto supõe três caminhos: um caminho reto, considerado meramente como uma conexão entre dois lugares é segundo, mas tão longe quanto isto implica passar entre lugares intermediados já é terceiro. A posição é primeira; a velocidade ou relação entre duas posições sucessivas é segunda; a aceleração ou relação entre três sucessivas posições é terceira.*⁸⁰

Pode-se supor a Terceiridade como categoria própria à continuidade, à generalização comum aos raciocínios, à comparação, à conduta, ao comando e à ordem.

⁷⁷ CP 1.325

⁷⁸ CP 8.191

⁷⁹ Ibri (1992), p.31.

⁸⁰ CP 1.337

Peirce solicita cuidado no exame da Terceiridade, pois a considera como a mais abstrusa entre as categorias e adverte para não se cometer deslizes que venham a comprometer sua eficácia, já que é utilizada como meio para se atingir raciocínios muito elaborados, podendo remeter em generalizações ao infinito.

9.1 A GENERALIDADE DA REALIDADE DA TERCEIRIDADE

Pode-se supor o *real* como aquilo que se sobrepõe à consciência como Segundidade insistindo em *permanecer*. Por outro lado, toda permanência requer uma *regularidade* que já a coloca na instancia da Terceiridade. Assim, para tentar abranger tal insistência, é necessária uma comparação através de um raciocínio prudente e, por intermédio deste, estabelecer relações a partir das experiências presentes com outras inseridas no contexto do passado. Para tanto, se torna indispensável generalizar estas experiências sob a forma de *representações*. Contudo, a partir da *generalização* a experiência perde o seu caráter individual:

A insistência, a persistência da realidade contra a consciência, caracteriza uma regularidade que, fenomenologicamente, a coloca sob a terceira categoria, conforme evidenciado no capítulo anterior. O reconhecimento da insistência de uma experiência requer um intelecto comparador que medeie a imediatidade de cada uma das ocorrências destas experiências, ou seja, intelecto que a torne não mais uma experiência imediata, mas uma generalização que reconhece a relação entre suas ocorrências. Assim, como experiência, ela perde seu caráter individual, quando generalizada numa relação que é a tessitura própria de uma representação geral.⁸¹

Pode-se dizer que o significado que é próprio à Terceiridade e sob efeito de generalizações, possui força contra a consciência desejante e que, por intermédio desta, adquire-se licitude para com o real, mediante proposição segura, conveniente para ser adaptada à conduta humana, tendo em vista base sólida para se agir no futuro. “*Por esta razão, chamo este elemento de fenômeno ou objeto do pensamento de elemento de terceiridade. Ele é aquele ao qual é o que é pela virtude de conceder qualidade às reações no futuro.*”⁸²

Um mundo onde não houvesse oportunidade para generalização seria caótico ao ser regido apenas por particulares, sem regularidade para guiar as ações futuras, como é mostrado a seguir:

⁸¹ Ibri (1992), p. 29.

⁸² CP 1.344

*Um mundo que não permite que o intelecto generalize é um mundo caótico, constituído por individuais por si e para si. A ausência de relações gerais e reais que têm permanência no tempo configura um mundo de existentes particulares de conduta imprevisível, no qual, sequer, talvez, o nome das rosas tenha qualquer significado, pois planejar hoje dar uma delas amanhã a alguém, na intenção da homenagem, poderá ser presentear um objeto com o perfume do pior dos esgotos.*⁸³

Peirce se propõe a examinar a idéia de *realidade* através de um exemplo muito prático, ou seja, o preparo de uma receita de torta de maçã. Assim, o autor não se enfastia de evocar os prazeres que a torta possa suscitar. Contudo, menciona que poderá ter a experiência de prazer, mas prazer em si mesmo diz respeito à qualidade e está sob o domínio do particular e, por conseguinte, da Primeiridade. Assim, Peirce conclui: “*Experiências são singulares; mas as qualidades embora particulares não permitam ser enumeradas*”.⁸⁴

Apesar do desejo não ser mera qualidade sem finalidade, o que se almeja é uma espécie de sonho a ser satisfeito como o de degustar torta de maçã, sendo a *finalidade* algo que prevê a categoria da Terceiridade. Um sonho pode ser objeto de experiência caso se torne realidade. Não se tem preferência por uma torta de maçã em especial quando se vai ao celeiro para escolher as maçãs para a receita da torta; não se utiliza nenhum critério em particular para escolhê-las, a não ser a boa aparência, de modo que a adoção de um *critério* já é Terceiridade.

Por uma razão inexplicável, o *chef* na cozinha poderá preferir o uso das maçãs para a torta e não mais realizar a aspiração de assá-la. Assim, a torta de maçã, excepcionalmente, foi excluída do *menu* da pessoa que estava à espera desse deleite. Logo, esta não se tornou objeto de experiência e ficou restrita ao sonho ou a uma *mera* possibilidade que não se satisfaz e, conseqüentemente, em desacordo com o real. Deste modo, não se concretizou como Terceiridade, mas ficou restrita a mera potencialidade da Primeiridade que não foi satisfeita.

Por este motivo, o sonho não faz sentido e não tem consistência real, seu objeto é segundo, pois se opõe ou resiste à volição, mas o *desejo* de que exista sentido é terceiro. Peirce menciona que: “*O sonho em si mesmo não tem Terceiridade proeminente; ele é ao*

⁸³ Ibri (1992), p.35

⁸⁴ CP 1.341

*contrário, absolutamente irresponsável; ele é tudo quanto lhe agrada ou dá prazer. O objeto da experiência é segundo. Mas, o desejo de vinculá-lo a outro é terceiro, ou médio.”*⁸⁵

A utilização das maçãs para confeccionar uma torta é um uso prescritivo e, por isso, incide na categoria de Terceiridade, à medida que são “maçãs em geral”. Deve-se ter em mente que o exemplo utilizado por Peirce é um critério e que nunca se deve misturar Primeiridade com Terceiridade. As maçãs no celeiro são, cada uma delas, maçãs em geral, por isso aparecem como primeiras e únicas.

A existência está no tempo, portanto é real. O sonho está na existência, mas é desconexo, imagético⁸⁶, não conceitual, alheio a qualquer alcance da lógica. Portanto, o sonho é destituído de realidade. No mundo onírico, estamos *desatentos* do tempo, pois não se tem consciência temporal.

Se a existência é continuidade temporal, insistência e movimento, então, o que seria a morte?

A morte seria a descontinuidade temporal, o cessar da insistência para com a vida e a imobilidade e, portanto, destituída de realidade e de Terceiridade. Será que a morte equivaleria a um sonho dentro da morte? Ou será um sonho engastado em outro sonho⁸⁷?

10. O CETICISMO E A DÚVIDA SINCERA

Peirce vê a dúvida sincera como saudável. Essa dúvida deve ser uma dúvida real, que leve o indivíduo a buscar um estado de crença, que satisfaça a desconfiança colocando no lugar dela um hábito.

O autor não se coloca contrário ao ceticismo, porém, o ceticismo de Descartes não é visto com bons olhos por Peirce, pois este propositadamente diz não enxergar a verdade quando a real finalidade de Descartes era apenas instituir seu método. Portanto, não duvidando sinceramente, a dúvida cartesiana seria um logro. Daí a recusa de Peirce em aceitar esta espécie de dúvida, visto que estaria mais próxima à uma violação do que à busca pela verdade.

⁸⁵ CP 1.342

⁸⁶ FREUD, Sigmund. “A Interpretação dos sonhos”, p. 36. Freud em sua obra cita Scheiermarcher dispondo que o estado de vigília é caracterizado pelo fato de que o procedimento do pensamento é estabelecido mediante conceitos, e não imagens. Já os sonhos acontecem por meio de imagens e as atitudes voluntárias no sono se tornam mais difíceis, surgem representações involuntárias, todas elas enquadrando essencialmente por imagens.

⁸⁷ Linspector, p. 86. *Esta noite sonhei que estava sonhando. Será que depois da morte é assim? O sonho de um sonho de um sonho?*

Peirce também menciona que há uma grande tendência nas pessoas para desconfiarem dos objetos que se mostram como reais, ou mesmo, os fenômenos que atuam sob forma de lei. O bom ceticismo é previsto em sua positividade sob quatro qualidades por Peirce:

*(...) a primeira quando a sinceridade está como dúvida real; a segunda, quando está como agressividade; a terceira quando impulsiona ao questionamento; a quarta quando está pronta para confirmar o que agora é dúvida, mas que se apresenta como elemento dubitável que venha claramente mostrar-se à luz.*⁸⁸

Para Peirce, os céticos poderiam ser os melhores amigos do espírito da verdade, desde que a dúvida fosse sincera, e mesmos que estes negligenciassem um significado aos fenômenos do Universo, dever-se-ia deixá-los seguir adiante. Na opinião de Peirce, este seria um ceticismo proveitoso e louvável, desde que não se tornasse irredutível frente a uma idéia que se mostrasse evidente:

*Se os céticos pensarem que qualquer crédito pode ser dado aos fenômenos do Universo, sem levar em conta o seu Significado, deixe-os seguir em frente e tentar fazê-lo. Isto seria mais louvável e proveitoso. Mas quando eles vão longe demais, irredutíveis a qualquer outra idéia, a ponto de dizer que tal idéia não nos ocorre, digo a eles: “Cavalheiros, os seus mais fortes sentimentos, dos quais me subscrevo de todo coração, são de que um homem que assim mereça ser chamado, não permitirá que predileções intelectuais tão insignificantes possam cegá-lo à verdade, que consiste na conformidade de seus pensamentos com seus propósitos. Mas vocês sabem que existe uma deficiência de integridade da qual ninguém se preocupa. Vocês percebem que, sem dúvida, se existe um elemento do pensamento irredutível a qualquer outro, seria difícil, por princípio, considerar que um homem o tenha, a menos que ele o tenha captado na Natureza que o rodeia. Mas se, devido a isso, vocês voltassem seu olhar atento para longe de uma idéia que brilha claramente em suas mentes, estariam violando seus princípios de uma maneira muito radical.”*⁸⁹

11. A IDÉIA DE LEI NA TERCEIRIDADE E A LEI DA DINÂMICA

Toda ação da Terceiridade envolve pensamento, significado e lei e esta última abarca hábitos que afetam a conduta humana com sua verdade e justiça e ainda diz respeito às forças que atuam no mundo de fato e não apenas no discurso. Assim, o mundo real é aquele aonde as teorias se acomodam aos fatos e não os fatos às teorias.

Peirce é contra o fatalismo que as pessoas atribuem às leis, em geral por uma super valorização das mesmas, como nas leis da dinâmica, de modo a não restar espaço para outra

⁸⁸ CP 1.344

⁸⁹ CP 1.344

influência qualquer. Assim, Peirce não percebe as leis da mesma maneira que o mecanicismo de Newton ou Descartes, pois os adeptos do determinismo colocam as leis como “pressuposições” ou postulados científicos, baseados numa crença que, no entender de Peirce, está condenada. Como é demonstrado no exemplo oferecido ironicamente pelo autor sobre a dívida postulada:

Quando tenho perguntado aos pensadores qual a razão que tiveram para crer que todo fato no universo é precisamente determinado pela lei, a primeira resposta tem usualmente sido que a proposição é uma “pressuposição” ou postulado do raciocínio científico. Bem, se isto é o melhor que pode ser dito a respeito do assunto, a crença está condenada. Suponhamo-la “postulada”: tal não a torna verdadeiramente nem tampouco fornece o menor motivo racional para conferir-lhe qualquer credencial. É como se alguém viesse a pedir emprestado dinheiro e, quando solicitada uma garantia, ele replicasse que “postulou” o empréstimo.⁹⁰

Assim, como declara Ibri:

De fato toda a ciência pós-renascentista afirmou-se mecanicista, no sentido de uma fé na causalidade estrita. Um mundo suposto como uma grande máquina cartesiana, regido pelas leis da mecânica, permaneceu como modelo até o início deste século, mesmo em eletricidade e magnetismo e até por fim no eletromagnetismo por Maxwell. Esta visão não estendeu somente à ciência clássica. Recorde-se que Einstein nunca admitiu a concepção ontológica de acaso, defendendo que o objeto da investigação científica era estritamente regido por leis físicas acabadas.⁹¹

As propostas da física mecanicista de Newton descrevem o mundo como um engenho tão preciso quanto um relógio e onde tudo é explicado por intermédio de leis. Entretanto, Peirce se esquivava do necessitarismo de alguns autores da filosofia e adeptos desta doutrina, principalmente porque, “nenhuma lei da natureza faz a pedra cair ou um condutor elétrico se descarregar ou mesmo um engenho a vapor trabalhar”⁹².

As leis da dinâmica seguem os princípios formais extraídos da lógica, mas Peirce não as coloca como leis positivas, pois só dizem como os objetos se movimentam, não bastando a

⁹⁰ Ibri (1992), p.45.

⁹¹ *op. cit.*, p. 44.

⁹² CP 1.323

si mesmas, mas se amparando em outras leis como, por exemplo: da gravitação, da elasticidade, da eletricidade e equivalentes.

12. A TEORIA DO PROTOPLASMA E AS CATEGORIAS

Como já foi dito anteriormente, Peirce prioriza a matemática em sua classificação dos elementos do *phaneron*, precisamente por ser um conhecimento *a priori*, ou seja, independente da experiência e universal. Todavia, o autor se sentiu compelido a realizar uma preleção sobre as funções da mente ou do sistema nervoso. O autor busca originalidade em sua pesquisa, ao invés da divisão demonstrada por Kant em prazer-dor, cognição e vontade. Peirce elegeu o sentimento ou a qualidade, a ação em oposição e o pensamento sintético. Para tanto, buscou auxílio nas três categorias a fim de atingir o fenômeno mental, proclamando o sentimento como qualidade, o agir como oposição e o pensamento como forma de síntese para realizar o seu intento. Peirce menciona que:

*Embora as considerações matemáticas, pelas quais eu compreendo como estudo puramente a priori e necessário como o pensamento deve ser, tenho sugerido e de fato insistido em uma classificação de elementos do phaneron, também das funções da mente e do sistema nervoso, do protoplasma em si mesmo, que a ciência empírica achará muito conveniente. Ao invés da divisão da demonstração de Kant a qual coloca prazer-dor, cognição e vontade três categorias do fenômeno mental, eu coloco o sentimento ou a qualidade, a ação em oposição e o pensamento sintético.*⁹³

A teoria do protoplasma baseia-se nas três categorias *cenopitagóricas*, restringindo-se a três características contempladas no corpo químico. A primeira categoria diz respeito à *posse*, a qual é em si mesma e se apresenta como mera possibilidade, sendo comum aos sentimentos, mas que nunca consegue atingir a existência, pois é dependente de uma interação com a Segundidade. Peirce coloca que “*Embora sentimento seja primeiro, ele é sem sombra de dúvida, dependente da extrema complexidade da molécula protoplásmica. Se a palavra molécula puder ser aplicada ao intrincado, instável e unificado sistema*”.⁹⁴

A segunda categoria é difundida com a intervenção de forças, ou seja, a Segundidade, sendo ela a propriedade que promove o estado de coesão nas células nervosas e que tende a ampliar-se através da matéria albuminóide, o que Peirce compreende por *contração* ou uma forma de *redução*.

⁹³ CP 1.350

⁹⁴ CP 1.351

Por fim, decorre a Terceiridade que: “(...) é a categoria que sugere ao nosso olhar uma síntese em forma de lei e a partir desta entramos na força para assimilação, conexão e que incidirá ao hábito, tomado como faculdade”.⁹⁵

Estas são as categorias que Peirce aspira realizar e que nos levam a uma forte propensão para pensar, não de maneira limitada mas, em domínios de amplo alcance, distendidos ao universo.

13. A INDEPENDÊNCIA DAS CATEGORIAS

Peirce percebe como sendo incorreto chamar as categorias de concepções, pois as considera como intangíveis e prefere qualificá-las, não como conceitos, mas preferivelmente como tons ou tintas peculiares às cores, através de três graus de separação de uma idéia a outra: “Talvez não seja certo chamar estas categorias de concepções: elas são tão intangíveis que são preferivelmente tons ou tintas do que conceitos. Na minha primeira tentativa para lidar com elas, †2 fiz uso de três graus de separação de uma idéia para outra”⁹⁶.

No primeiro grau, não existe necessidade de conectar uma idéia a outra, pois é perfeitamente admissível se imaginar a cor vermelha sem ter que associá-la à cor azul e vice-versa; também se consegue imaginar um som sem necessariamente estar inserido em uma melodia. Então Peirce indica esta possibilidade como *dissociação*.

No segundo grau, já é perfeitamente viável se pensar em espaço sem cor, mesmo porque se consegue separar o espaço da cor, o que Peirce chama de *abstração*⁹⁷.

Já no terceiro grau, a comparação é indispensável, pois não se consegue imaginar alguém alto sem compará-lo a outro baixo, assim este terceiro grau é *distinção*.

Tudo que Peirce expõe é para salientar que a primeira categoria é em si mesma, deste modo independente de uma segunda e de uma terceira. Já uma segunda categoria é dependente da primeira para se contrapor em diferenças a ela, enquanto a terceira categoria necessita da segunda categoria para fazer mediações através de semelhanças e diferenças. Então, “A primeira categoria pode ser prescindida da segunda e da terceira e a segunda

⁹⁵ CP 1.351

⁹⁶ CP 1.353

⁹⁷ Prescindir.

*pode ser prescindida da terceira. Mas, a segunda não pode ser prescindida da primeira, nem da terceira, da mesma maneira que a terceira da segunda”.*⁹⁸

É perceptível que as categorias são primordiais para a arquitetura filosófica de Peirce, por isso é importante abordá-las com profunda delicadeza e inseri-las em variados contextos. Peirce aconselha cuidado para distinguir as três categorias de outras concepções, para se poder utilizá-las em seu real significado, como comprovamos nas palavras do autor: *“Finalmente, ainda que seja fácil distinguir as três categorias, é extremamente difícil ser cuidadoso e perspicaz para distinguir cada uma delas das outras concepções, ou seja, como empregá-las em sua pureza e ainda em seu pleno significado.”*⁹⁹

A partir desta última abordagem sobre as categorias, encerra-se este capítulo para uma abordagem mais profunda da Primeiridade no próximo capítulo.

⁹⁸ C.P 1.353

⁹⁹ *Idem.*

CAPÍTULO 2 - COMENTANDO OS PRINCIPAIS ASPECTOS DA PRIMEIRIDADE DE PEIRCE

1. A PRIMEIRIDADE EM PEIRCE

Se algo é primeiro, é forçoso se concluir que não existe nada anterior que o venha fundar, à medida que é singular e avesso a relações com quaisquer outros. Pode-se refletir também que a simples menção de primeiro traz à mente a idéia de liberdade, de frescor, de espontaneidade, encerrando, contudo, alguma forma de *potência de potencialidade*¹⁰⁰. O que significa ser livre?

Para Peirce, ser livre significa não ter outro determinando suas ações. Entretanto, ao surgir a noção de *negação* do que é primeiro e livre, aparece a idéia de outro. A liberdade exprime-se naquilo onde não há limites, ou ainda em uma multiplicidade impossível de ser calculada. Para evitar confusões, “A Primeiridade diz o que é primeiro e livre”. Nas palavras de Peirce:

*A idéia de Primeiro é predominante nas idéias de espontaneidade, vida e liberdade. Livre é aquele que não tem nada por trás determinando suas ações; mas à medida que a idéia de negação surge também aparece a idéia de “outro” (alteridade); tal negatividade deve ser posta em segundo plano, ou então não poderemos dizer que a Primeiridade é predominante. A liberdade somente pode manifestar-se por si mesma na variedade e multiplicidade ilimitadas e sem controle; assim o primeiro torna-se predominante nas idéias de variedade e multiplicidade desmesuradas*¹⁰¹

Fenomenologicamente, a Primeiridade é uma categoria caracterizada pela experiência de unidade entre sujeito e objeto, sem distinção entre mundo interior e exterior, mas supondo uma unidade *eidética* comum a ambos os mundos, onde *mundo interior* não significa necessariamente *mundo subjetivo*, conforme citação a seguir:

O conceito de primeiridade nasce como uma categoria na filosofia de Peirce, um modo de aparecer fenomenológico que é caracterizado pela experiência de unidade entre sujeito e objeto, indiferenciando mundos interior e exterior. Em verdade, esta experiência é de natureza interior –

¹⁰⁰ Apesar de não haver expansão daquilo que é único, ainda é possível pressentir na latência algo subjacente prestes a abrolhar.

¹⁰¹ CP 1.302

*ressaltando que mundo interior, para Peirce não se reduz a mundo subjetivo – ou, em outras palavras: interioridade e subjetividade não mantêm relação de equivalência.*¹⁰²

Por intermédio da contemplação, pode-se submergir nas qualidades que constituem a interioridade dos objetos peculiares ao que é primeiro ou *monádico* e que, por vezes, se mantêm como qualidades em si mesmas, mas inacessíveis ao conhecimento. Todavia, quando estas qualidades consentem em vir à luz, insurgem como pura faticidade comum à Segundidade, se mesclando à interioridade do sujeito que as experiencia. Por outro lado, se permanecessem ocultas, não passariam de hipóteses ou conjecturas, sem uma interação mais direta entre os mundos internos do sujeito e do objeto.

Saliente-se que por interioridade Peirce concebe um predicado não *polarizado*¹⁰³, cuja interação segue um *continuum* que impede a apropriação por particulares, pois diz respeito a um sentimento universal para com o todo da Natureza, de modo que aquilo que inspira os sentimentos seria inerente a esta. Assim, o mundo natural contém em si, maior ou menor propensão para sentir, envolvendo diferentes graus de sensibilidades que irão desde a matéria inorgânica até seres mais complexos, como, por exemplo, o homem. Segundo referência: “*Para Peirce, todo o mundo natural contém, em maior ou em menor escala, sentimento, capacidade de sentir – esta é a presença da primeiridade em teores diferenciados nos diversos reinos naturais: da matéria inorgânica à mente humana há uma gradação de sensibilidades distintas.*”¹⁰⁴

Como o que vem sendo descrito é a Primeiridade, não haveria nada mais primário do que a expressão de uma Mônada e Peirce a concebe como totalmente diferente da noção de objeto, pois este está em constante oposição, o que não acontece com a Mônada, justamente por ser ela singular ou destituída de partes. “*A idéia pura de Mônada não é a mesma que a de um objeto, pois o objeto está acima de minha vontade.*”¹⁰⁵

A Mônada seria aquela que em maior propensão designa o que é primeiro. No entanto, deve haver alguma determinação que a evidencie, pois de outra maneira seria impossível se pensar qualquer coisa sobre ela. Para tanto, Peirce supõe uma *talidade* que, embora abstrata, tem alguma espécie de relação com uma *talidade especial*, capaz de fornecer alguns graus de

¹⁰² IBRI, Ivo A. (2008), “O significado da Primeiridade em Schelling, Schopenhauer e Peirce”, p. 229.

¹⁰³ Não existem, na experiência de pura Primeiridade, os polos: sujeito e objeto.

¹⁰⁴ *op.cit.* p. 230.

¹⁰⁵ CP 1.303

determinação para apreendê-la. Portanto, deveria haver um meio de comparação em que a *talidade* fosse *sui generis*, que lhe permitisse determinação, ainda que de modo bastante simples.

Peirce busca por meios eficazes que possibilitem à ciência desvendar aquilo que aparentemente seria impenetrável ao conhecimento humano e que permitam o desenvolvimento de teorias ou hipóteses baseadas na dedução, indução e abdução, mesmo para aquilo que contenha apenas alguns graus de determinação. Afinal, o propósito de toda teoria científica é tornar *cognoscíveis* seus objetos. Seguindo este raciocínio, Peirce rejeita o conceito de *coisa em si* kantiana, para ele completamente destituído de significado. Assim, a verdadeira missão das teorias positivas é tornar o conhecimento factível, explicando os fenômenos. Conforme nota: “A propósito, Peirce rejeita a coisa em si como conceito. Segundo ele, seria um conceito contraditório por propor a hipótese de que algo é incognoscível, quando a função de toda hipótese é, justamente, abrir as portas para a cognoscibilidade.”¹⁰⁶

A *talidade* descrita por Peirce em relação à Mônada é apreendida segundo *talidade sui generis*, independente de critérios quantitativos, realçando os qualitativos, não obstante destituídos de subjetividade. Daí o autor expor os exemplos próprios às qualidades dos sentimentos, dentre eles, a sensação de dor ou alegria¹⁰⁷. Pode-se supor que aquilo que se sente é imaterial, impessoal em si mesmo. Assim, o sentir na Primeiridade é considerado puro sentir *monádico*, um sentir sem foco especial, como a experiência de ver a cor vermelha ou um estado da mente em que se entrega à uma música suave, a ponto de o indivíduo ser abstraído por completo do contato com a realidade.

As qualidades de sentimentos são instintivas e diretas, não existindo qualquer razão para se darem de alguma maneira específica. Assim, para lidar com estas, deve-se abdicar de qualquer significado, pois o que é primeiro não segue a determinação de uma lei, não tem ordem ou padrão; são eventos fortuitos, como a manifestação de sua mais completa liberdade, isentos de necessitarismo ou determinismo. Todavia, pode-se também conceber os sentimentos como meras possibilidades sem qualquer obrigatoriedade de virem a se tornar reais. Segundo Peirce: “*Eu não expresso o real sentido de experimentar estes sentimentos,*

¹⁰⁶ Ibri (2008), p.227.

¹⁰⁷ Lispector, p. 10. O que se sente apresenta-se tão imaterial e impessoal que suscita a sensação de que se dá fora do próprio corpo. É exatamente este ser da dor ou da alegria, que não pertence ao indivíduo, mas ao todo. “(...) _ e o que se sente é ao mesmo tempo imaterial tão objetivo que acontece fora do corpo, faiscante no alto, (...)”

quer estejam fundamentalmente em qualquer memória ou imaginação. Isto é algo que envolve estas qualidades como sendo elementos delas. No entanto, eu coloco as próprias qualidades como meras possibilidades, não necessariamente realizáveis”.¹⁰⁸

Então, Peirce compreende por sentimento toda consciência que não envolve julgamento ou comparação, por apresentar qualidades positivas e sem consideração a nenhuma outra coisa que não a si mesmo, mas apenas um *clímax*¹⁰⁹, onde o autor coloca: *”Um sentimento é um estado que é completo em todos os momentos de sua duração. Contudo, um sentimento não é um estado isolado que não seja uma reprodução de si próprio”*.¹¹⁰

Assim, estes sentimentos ou *qualisignos* podem corresponder à ficção, aos sonhos, às fantasias ou aos pensamentos que, por um pretexto inexplicável, poderão vir à tona a partir de um universo de pura interioridade da *Primeiridade* para o *Fenômico*, todo ele inscrito de maneira reativa e peculiar à segunda categoria de Peirce.

A primeira categoria requer, daquele que a experiencia, uma abdicação da consciência que julga ou analisa, para que venha a perceber a origem da *consciência sintética*¹¹¹. Assim, através da primeira categoria, é possível investigar a construção de uma *filosofia genética*¹¹², que possibilita um afastamento de vez da filosofia *cartesiano-dedutiva*, cujas prioridades eram certeza e precisão. Peirce, em sua teoria da *abdução*¹¹³, irá lidar com a variedade e a liberdade expressa nos fenômenos, inserindo em sua filosofia a noção de incerteza.

¹⁰⁸ CP 1.304

¹⁰⁹ Expressão que aqui utilizo para significar o estado comum aos sentimentos.

¹¹⁰ CP 1.307

¹¹¹ A consciência sintética é a responsável por unir as idéias mais gerais e acrescentá-las aos conceitos.

¹¹² Conf. IBRI, Ivo A. (2009) – “Reflections on a Poetic Ground in Peirce’s Philosophy”. Transactions of Charles S. Peirce Society, vol. 45, nº 3, 273-307, p. 273-274. A Estética peirciana em decorrência de uma ponderação acerca da admirabilidade descrita na Natureza, provavelmente foi influenciada pela filosofia genética de Schelling e admitiria um fundo poético.

¹¹³ Conf. CP 5.173. Peirce coloca a abdução em sua lógica da descoberta, tendo em vista a obtenção de novos conhecimentos a partir da experiência e tomando parte do processo de formação de hipóteses explicativas. A abdução inclui-se num processo geral de semiose, que não lida apenas com uma oposição binária entre ação e reação, mas com três elementos específicos, ou seja, signo, objeto e interpretante, sendo imprescindível a experiência. Pode-se dizer que a abdução não seja nada convencional, pois se expressa através de insights, não muito distante do que se compreende por instinto ou intuição, o mesmo que nos faz perceber a natureza do erro, algo extraordinário e próprio de nossa constituição, da mesma classe de operações gerais que envolvem os juízos perceptivos.

A Primeiridade, sob o enfoque ontológico¹¹⁴, também se caracteriza pelas expressões de liberdade, acaso e diversidade que se processam na Natureza. Fenomenologicamente, tal liberdade aparece em dois aspectos: na interioridade descrita pela experiência de contemplação constituída pela unidade com a Natureza e na exterioridade, expressa pela observação da diversidade e acaso que nela se evidenciam.

Peirce fundamenta a Primeiridade como uma categoria de pura qualidade sensível, singular e espontânea. Pode-se conceber a Primeiridade como um sentir peculiar à contemplação, o mesmo que permite ao poeta desfazer-se da unidade presente no Cosmos.

A experiência de contemplação, tal qual aqui se menciona, não é freqüente nem tampouco facilmente praticável. Nosso intelecto está a todo instante tomado por mediações, representações e juízos baseados naquilo que se apresenta como regularidade, portanto, inserida no tempo distante da *immediatez* da experiência de Primeiridade. Assim, a mente deixa de lado a contemplação, à medida que busca objetos que possam ser logicamente pensados através de *mediações*, próprias da terceira categoria com poder preditivo do curso dos fatos para moldar o agir em nosso futuro. Deste modo, a necessidade de resolver problemas impõe que nos apeguemos a uma racionalidade que nos afasta da percepção de fenômenos que requerem uma experiência de atemporalidade, de liberdade, sem que julguemos o objeto que está diante de nós.

É interessante mencionar que, na história da filosofia, Schopenhauer valorizou sobremaneira a experiência de contemplação, que para ele ocorre por intermédio de uma intuição, permitindo a Vontade conhecer a si mesma.

2. SCHOPENHAUER E SEU MODO DE DESVELAR O TRANSCENDENTE

A filosofia de Schopenhauer propõe a Vontade, em sua dimensão objetivamente ontológica, como a força que movimenta todo o Universo. O autor partiu da filosofia de Kant para pensar a distinção entre *fenômeno* e *coisa em si*, ou seja, aquilo que se mostra e o que teria uma natureza completamente desconhecida, exatamente por ser em si e não se evidenciar como fenômeno.

¹¹⁴ Conf. IBRI, Ivo A. (2009), p.275. Característica de Peirce herdada do indeterminismo de Schelling, que priorizava a liberdade, introduzindo-a tanto na filosofia da arte quanto na filosofia da Natureza, aproximando-a de uma ontologia de possibilidade.

Schopenhauer faz uma nova leitura da *coisa em si* que, para Kant, estaria além de qualquer cognoscibilidade possível, permanecendo em si mesma como uma espécie de interioridade inescrutável. Schopenhauer em sua obra “O Mundo como Vontade e como Representação”, reflete sobre uma metafísica da Natureza, onde a Vontade (*coisa em si*) se manifesta como força cega, ou seja, independente das representações. Para Schopenhauer, ao contrário do que pensavam os racionalistas, a Natureza era toda ela bruta, sem nenhum fundamento racionalmente organizado, mas movida, sobretudo, por algo instintivo, impulsivo e livre, não submetido à lei da necessidade ou ao princípio da razão como se evidencia no reino animal, onde:

O pássaro de um ano não tem representação alguma dos ovos para o qual constrói um ninho; nem a jovem aranha tem da presa para qual tece uma teia; nem a formiga-leão para qual cava um buraco pela primeira vez. A larva do escaravelho abre a madeira o buraco onde sofrerá a metamorfose e de tal modo que o buraco será duas vezes maior no caso de ele se tornar um besouro macho, em vez de fêmea, pois no primeiro caso deve haver lugar suficiente para as suas antenas, da qual ainda não possui representação alguma. Nas ações animais, bem como em outras, a Vontade é sem dúvida ativa; porém se trata de uma atividade cega, que até é acompanhada de conhecimento, sem, no entanto ser conduzida por ele. (...) Em nós a mesma Vontade também atua cegamente e de diversas maneiras; por exemplo, em todas as funções do corpo não guiadas por conhecimento, em todos os processos vitais e vegetativos // digestão, circulação sanguínea, secreção, crescimento, reprodução. Não só as ações do corpo, mas ele mesmo, como mostrado anteriormente é fenômeno da Vontade também atua cegamente e no todo fenômeno da Vontade, noutros termos, Vontade objetivada concreta. Portanto, tudo o que nele ocorre tem de ocorrer mediante a Vontade, embora aqui a Vontade não seja conduzida por conhecimento, não seja determinada por motivos, mas atue cegamente segundo causas, nesse caso chamadas EXCITAÇÕES.¹¹⁵

Schopenhauer prevê a existência submetida a uma condição fugidia e incerta, além das dores e angústias originadas pela ganância, que quase nunca cessa sua predisposição para o constante desejar. Deste modo, o autor nos alerta ao dizer: “Perceberam que a privação e o sofrimento não se originam imediata e necessariamente do não-ter, mas antes do querer-ter e

¹¹⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. “O Mundo como Vontade e como Representação”, p. 173-174.

*não-ter. Portanto, esse querer-ter é a condição necessária pela qual exclusivamente o não ter se torna privação e provoca dor”.*¹¹⁶

A felicidade humana restringe-se em esperanças ou em ilusões de se tornar os anseios satisfeitos e, quando isto não acontece, a dor é apenas uma conseqüência, como se confirma a seguir: *“Toda dor, por seu turno, baseia-se no desaparecimento de tal ilusão. Alegria e dor, portanto, nascem de um conhecimento falho. O sábio, no entanto, sempre permanece distante do júbilo ou da dor, e nenhum acontecimento perturba a sua ataraxia”*¹¹⁷.

Para o homem sábio, nem tudo estaria perdido em Dor e Vontade, sendo a conquista da tranqüilidade atingida mediante um estado de pura contemplação estética, destituído de interesses, cuja maior amplitude seria o de apreender a pura essência das coisas ou das *idéias*. Assim, o sofrimento seria posto de lado e haveria uma trégua da Vontade em seu constante desejar. Enfim, o puro sujeito do conhecimento seria aquele que estaria na transcendência do sonho onde a felicidade e o infortúnio não mais existiriam, pois não haveria mais a Vontade. Assim sendo, seria possível adentrar nas esferas da contemplação onde a condição de rei se igualaria ao do mendigo e felicidade ou penúria não mais importariam.

A contemplação acontece de maneira intuitiva e livre da Vontade, sendo o gênio artístico o olho do mundo. O gênio seria aquele que estaria apto à contemplação que, por sua vez, demandaria um esquecimento de si e das relações para com os objetos do mundo, entrando num estado experiencial comum à Primeiridade. Schopenhauer coloca que:

-Apenas pela pura contemplação (antes descrita) a dissolver-nos completamente no objeto é que as Idéias são apreendidas. A essência do GÊNIO consiste justamente na capacidade preponderante para tal contemplação. Ora, visto que só o gênio é capaz de um esquecimento completo da própria pessoa de suas relações, segue a GENIALIDADE nada é senão a OBJETIVIDADE mais perfeita, ou seja, orientação objetiva do espírito, em oposição à subjetiva que vai de par com a própria pessoa, isto é com a vontade. Por conseqüência, a genialidade é a capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva, de perder-se na intuição e afastar-se por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originariamente apenas a serviço da // Vontade - ou seja, de seu interesse, querer e fins-

¹¹⁶ *op. cit, p. 143.*

¹¹⁷ *op. cit. p. 144.*

fazendo assim a personalidade ausentar-se completamente por um tempo¹¹⁸, restando apenas o PURO SUJEITO QUE CONHECE, claro olho cósmico.¹¹⁹

A contemplação poderá também ocorrer através do espetáculo harmônico que se processa na Natureza, capaz de elevar o indivíduo ao contato interior com o sentimento de beleza. Outra fase desta liberação acontece pelo sentimento de sublime em maior grau como, por exemplo, sob a visão de um horizonte sem fim, desertos, mares bravios, aqueles que de certa maneira ameaçam o corpo do sujeito que deseja preservar sua sobrevivência pela Vontade. Entretanto, apesar de todo o risco, o indivíduo conseguirá afastar-se de sua Vontade e alcançar o sublime da contemplação, para compor a unidade de seu ser em conexão com a paisagem, independentemente do que possa sobrevir, como Schopenhauer esclarece abaixo:

(...) diante do amplo tempestuoso mar; montanhas d'água sobem e descem, a arrebentação golpeia violentamente os penhascos, espumas saltam no ar, a tempestade uiva, o mar grita, relâmpagos faíscam das nuvens negras e trovões explodem em barulho maior do que o da tempestade e do mar. Então, no imperturbável espectador dessa cena, a duplicidade de sua consciência atinge o mais elevado grau: ele se sente// simultaneamente como indivíduo, fenômeno efêmero da Vontade que o menor golpe daquelas forças pode esmagar, indefeso contra a natureza violenta, dependente, entregue ao acaso, um nada que desaparece em face de potências monstruosas, e também se sente como sereno e eterno sujeito do conhecer, o qual, como condição de objeto, é sustentáculo exatamente de todo esse mundo, a luta temerária da natureza sendo apenas sua representação, ele mesmo repousando na tranqüila apreensão das idéias livres e alheio a todo querer e necessidade. É a plena impressão de sublime, aqui ocasionada pela visão de uma potência superior ao indivíduo além de qualquer possibilidade de comparação e que o ameaça com o aniquilamento.¹²⁰

O estado de pura contemplação é algo quase divino, precisamente por dispor o indivíduo ao contato com o todo presente no Cosmo, onde este se afasta da restrita personalidade para compor algo universal, sendo a partir deste instante viável acessar as Idéias eternas. Entretanto, esta é uma condição provisória, não se mantém para sempre, à

¹¹⁸ Os grifos são meus, justamente para salientar que a contemplação é vista como provisória para Schopenhauer, assim como para Peirce.

¹¹⁹ Schopenhauer, p. 254.

¹²⁰ *op. cit.*, p.277.

medida que a pura contemplação é apenas um momento fugaz, tal como o descrito na contemplação apreciada na Primeiridade de Peirce, onde a reação do mundo, peculiar à Segundidade, traz o indivíduo de volta e o integra neste mundo de Vontade que Schopenhauer tão bem elucidada.

3. ELEMENTOS DO CONCEITO DE CONTEMPLAÇÃO EM SCHOPENHAUER

A experiência de Primeiridade pura pode se dar por meio da contemplação, na qual se perde por completo a noção de si e do objeto a que se contempla; rompe-se com a temporalidade e mergulha-se no vácuo do *não-ser*, se fundindo ao objeto contemplado numa comunhão perfeita, um estado sutil de harmonia.

Os budistas experimentam o Nirvana como um estado de contemplação onde o ser ingressa no nada e se liberta das ilusões (*Maya*) ocasionadas por inúmeros desejos. Assim, esta nulidade leva à emancipação da volição que sempre aprisiona, sendo neste estágio onde ocorre a transposição do mundo sensível e temporal para o mundo atemporal, em que o ser se acomoda ao universo como se fosse uma gota incorporada ao oceano. Esta noção é compatível com a filosofia de Schopenhauer, já que este não nega a influência dos escritos sagrados hindus em seus pensamentos.

Iniciemos a inspeção da filosofia de Schopenhauer por enunciar alguns conceitos importantes para o autor como a Vontade, que está para além da representação e se manifesta similar a *coisa em si* de Kant, embora este último nunca tivesse dito que o mundo seria uma representação. Contudo, Schopenhauer coloca o mundo como representação tanto no todo quanto em suas subdivisões, tendo em vista a Vontade, que se tornou objeto.

A objetivação da Vontade ou *coisa em si* é tomada em suas múltiplas gradações, o que em muito recorda as *Idéias* de Platão, tratadas como formas primárias (*eidos*) e sob os contornos do *ontos on*¹²¹ e que se mantêm nos seres orgânicos e inorgânicos, conforme determinam as forças ou leis da natureza. Estas formas ou modelos primordiais se relacionam com as suas respectivas cópias atingindo indivíduos e fenômenos particulares, mas as formas essenciais jamais se subdividem.

As *idéias* eternas seriam formas arquetípicas de todas as coisas¹²², não estando, deste modo, sujeitas ao espaço-tempo e causalidade. Seguindo este raciocínio conforme o parecer

¹²¹ Aquilo que verdadeiramente é.

¹²² Schopenhauer, p. 238. “Ao contrário, apenas as imagens arquetípicas reais daquelas sombras, as idéias eternas, formas arquetípicas de todas as coisas, é que podem ser ditas verdadeiras, pois elas SEMPRE SÃO,

de Platão: “*ELAS SEMPRE SÃO, MAS NUNCA VÊM-A-SER*”¹²³. Pode-se dizer que elas não contenham pluralidade, pois cada uma é, segundo a sua essência una, sem geração ou corrupção.

O princípio da razão é o meio pelo qual se encontra todo o conhecimento do indivíduo, mas ele é todo fragmentado, enquanto as *idéias* são totais e fora do alcance do conhecimento humano.

Platão coloca a *idéia* como independente de qualquer coisa, pois é em si mesma e está isolada do tempo, diferentemente de um indivíduo sob a forma humana que está submerso no tempo, em seu constante vir-a-ser e ainda sujeito às muitas transformações. Somente a *idéia* de humano constitui um ser verdadeiro, alheio à cadeia de causa e efeito, integrante do conhecimento real.

A *coisa em si* de Kant, não pode ser conhecida, precisamente por se dispor à consciência como metafísica, mas Schopenhauer supõe que esta não poderá ser elucidada pela crítica da razão pura, mas poderá ocorrer pela intuição, semelhante a uma espécie de contemplação.

Deve-se ter em mente que Kant e Platão possuem similaridades como, por exemplo, a *cosmovisão*. Todavia, *idéia e coisa em si* não seriam conceitos semelhantes, pois a *idéia* seria a objetividade *imediate*, algo fora do tempo, como o exposto a seguir:

*Embora de acordo com o exposto até aqui, Kant e Platão tenham uma concordância íntima tanto em suas cosmovisões quanto na identidade do fim a que aspiram, o que os incentivou e conduziu ao filosofar, a Idéia e a coisa-em-si não são absolutamente uma única e mesma coisa. Antes, a Idéia é para nós apenas objetividade imediata e por isso adequada da coisa-em-si, esta sendo precisamente a // VONTADE, na medida em que ainda não se objetivou, não se tornou representação.*¹²⁴

Pela citação acima, a *coisa em si* seria a Vontade enquanto não objetivada, que ainda não se tornou representação, o que equivaleria, na filosofia de Peirce, à Mônada apreciada em sua inteira positividade, pura interioridade não manifesta externamente.

MAS NUNCA VÊM-A-SER. A elas não convém PLURALIDADE, pois cada uma, conforme sua essência é una, já que é a imagem arquetípica, cujas cópias ou sombras são coisas efêmeras isoladas da mesma espécie e de igual nome. Às idéias não cabem NASCER NEM PERECER, pois são verdadeiramente , nunca vindo-a-ser nem sucumbindo como suas cópias que desvanecem(...)”.

¹²³ *op.cit.* 232.

¹²⁴ *op. cit.* p.241.

Segundo Schopenhauer, a *idéia* platônica poderá ser conhecida à medida que ela se afaste da subordinação do fenômeno outorgado pelo princípio da razão. Contudo, a forma *primeira* deve ser mantida, ou seja, a representação geral do *ser-objeto* para o sujeito.

A razão seria o meio em que a *idéia* se manifesta ao sujeito como forma de conhecimento, como *mediação* tal qual Peirce atribuiu à Terceiridade. Assim, o princípio da razão, quando acompanhado da coisa particular, é apenas o que aparece como objetivação *mediata* da *coisa em si*, a que Schopenhauer chama de Vontade e Peirce denomina Terceiridade.

Schopenhauer aponta o erro de Kant em desarticular a *coisa em si* das formas de conhecimentos, visto que esta é anterior a todas as outras formas como objeto para o sujeito e ainda dizer respeito à classe mais geral de todo fenômeno. Daí a inconseqüência de Kant, pois se não pretendia expor a *coisa em si* (o ser-objeto), na opinião de Schopenhauer, deveria tê-la rejeitado por completo, conforme a citação:

*Pois a coisa-em-si, segundo Kant, deve ser livre de todas as formas vinculadas de conhecimento enquanto tal e, como será mostrado no apêndice, é um erro de Kant não computar entre tais formas, anteriormente a todas as outras, a do ser-objeto-para-um-sujeito, que é exatamente a primeira e mais universal forma de todo fenômeno, isto é, de toda representação. Por conseguinte, ele deveria ter recusado expressamente à coisa-em-si o ser-objeto, e assim evitar incorrer naquela grande inconseqüência logo descoberta.*¹²⁵

O acesso ao conhecimento das *Idéias* será interdito se for utilizado o instrumento errado, ou seja, o princípio da razão. No entanto, se acaso houver chance do indivíduo se elevar ao patamar do conhecimento das coisas particulares sob um contexto Absoluto, Geral ou Universal, em um estado de Primeiridade, o conhecimento das *Idéias* será algo perfeitamente possível, como se evidencia na citação de Schopenhauer:

Se numa suposição absurda, fosse-nos permitido não mais conhecer coisas particulares, nem acontecimentos, nem mudanças, nem pluralidade, mas apenas Idéias, apenas o escalonamento das objetivações de uma única e mesma Vontade, verdadeira coisa-em-si, apreendidas em puro e límpido conhecimento; se, como sujeito do conhecer, não fossemos ao mesmo tempo indivíduos, ou seja, se nossa intuição não fosse intermediada por um corpo, de cujas afecções ela parte, corpo que é apenas querer concreto,

¹²⁵ *op. cit.* p.242.

objetividade da Vontade, portanto objeto entre os objetos, e que, enquanto tal, só pode aparecer na consciência pelas formas do princípio da razão, portanto, já introduz o tempo e as outras formas que esse princípio expressa, então o nosso mundo seria um Nunc stans (presente contínuo). O tempo é meramente a visão esparsa e fragmentada que um ser individual tem das Idéias, as quais estão fora do tempo, portanto, ETERNAS. Por isso Platão diz que o tempo é a imagem móvel da eternidade¹²⁶.

As *Idéias* só se tornam viáveis quando o conhecimento se liberta dos domínios da Vontade, deixando de lado as relações próprias ao princípio da razão, passando a se ater à contemplação do objeto que se mostra, absorvendo-o por inteiro em suas amenidades e ausentando-se de qualquer espécie de associação comum à mente ou ao conhecer.

Quando o indivíduo consegue desvencilhar sua mente da razão e não mais considera *o Onde, o Quando, o Porquê, o Para quê*, mas apenas o *Quê*, se deixando tragar pelo instante contemplativo, pouco importarão os conceitos ou o pensamento abstrato, mas somente o estado em que foram absorvidos, ou seja:

Quando elevados pela força do espírito, abandonamos o modo comum de consideração das coisas, cessando de seguir apenas suas relações mútuas conforme o princípio da razão, cujo fim último é sempre relação com a própria vontade; logo, quando não mais consideramos o Onde, o Quando, o Porquê e o Para Quê das coisas, mas única e exclusivamente o seu Quê; noutros termos, quando o pensamento abstrato, os conceitos da razão não mais ocupam a consciência mas, em vez disso, todo o poder do espírito é devotado à intuição e nos afunda por completo nesta, a consciência inteira sendo preenchida pela calma contemplação do objeto (...) – então é como se apenas o objeto ali existisse, sem que alguém o percebesse, e não se pode mais separar quem intui da intuição, mas ambos se tornam unos, na medida que toda a consciência é preenchida e assaltada por uma única imagem intuitiva¹²⁷”

Neste ponto, há uma imersão plena da consciência, por exemplo, de uma paisagem, onde o indivíduo se integra a ponto de se perder em êxtase com o objeto. Desta forma, cessa todo o desejar e contemplador e objeto se unificam. É deste modo que se entra em contato com a *Idéia*, ou seja, a forma Eterna, a objetividade imediata da Vontade, justamente quando

¹²⁶ Schopenhauer, 242.

¹²⁷ *op. cit.* p 246.

o objeto é separado de toda relação exterior que o sujeito mantém com a Vontade. Assim, é neste grau de atemporalidade onde o sujeito do conhecimento se torna puro e destituído de Vontade, momento este em que se extingue todo sofrimento.

A partir da perda de identidade e integração do indivíduo com o objeto, este se torna parte do todo e, por sua vez, eterno. Como sugere o pensamento de Espinosa: “*O mundo é eterno, na medida em que concebe coisas sob o ponto de vista de eternidade*”¹²⁸.

É afirmado por Schopenhauer que quando o indivíduo consegue transcender para as *Idéias*, se torna o puro sujeito do conhecimento. Neste momento ele é, de maneira pura, a *objetivação perfeita da Vontade*¹²⁹. Neste estágio, a *Idéia* se manifesta como objetividade apropriada, onde objeto e sujeito se integram em uma perfeita estabilização, sendo o objeto a representação do sujeito, enquanto este se deixa levar pelo objeto de sua intuição.

Algumas vezes a grandiosidade cósmica se impõe à consciência, fazendo nos sentir débeis diante de seu extraordinário esplendor. Todavia, Schopenhauer nos adverte que sentimo-nos abatidos em nossa individualidade diante do fenômeno transitório da Vontade, quando deveríamos nos sentir elevados, tendo em vista a unidade do nosso corpo em conexão com a grandiosidade infinita do Cosmos:

*(...) o céu noturno estrelado, tendo inumeráveis mundos efetivamente diante dos olhos e a incomensurabilidade do cosmo se impõe à consciência – sentimo-nos nesta consideração reduzidos a nada, sentimo-nos como indivíduos, como corpo vivo, como fenômeno transitório da Vontade, uma gota no oceano, condenados a desaparecer, a dissolvermo-nos no nada.(...) Tudo isso, contudo, não entra em cena imediatamente na reflexão, mas se mostra como uma consciência apenas sentida de que, em certo sentido (que apenas a filosofia pode revelar), somos unos com o mundo e, por conseguinte, não somos oprimidos por sua incomensurabilidade, mas somos elevados. É a consciência sentida daquilo que o Upanixade dos vedas já exprimiu inúmeras vezes de maneira variada, em especial: Hae omnes creaturae intotum ego sum, et praeter me alieud ens non est, todas estas criações em sua totalidade são eu, e exterior a mim não existe ser algum (Upanixade, XXIV, v. I, p.122). Trata-se da elevação para além do indivíduo, sentimento do sublime”.*¹³⁰

¹²⁸ Schopenhauer, p.247.

¹²⁹ *Idem.*

¹³⁰ *op. cit.*, 278.

4. SCHOPENHAUER E A ARTE

Schopenhauer percebe que a ciência segue o princípio da razão e está sujeita ao tempo, deste modo não é algo próprio ao puro sujeito do conhecimento, pois o que nela predomina são as relações peculiares às leis e as conexões entre os diversos fenômenos sujeitos ao devir.

O autor está à procura de um saber independente de toda relação, aquele que só se atenha ao essencial do mundo, algo que não esgote a validade e que seja reconhecido pela *idéia*, aquilo que é a objetividade imediata. Por fim, ele chega à conclusão que isto tudo seria apenas viável através da Arte, pois esta consegue repetir as *idéias* eternas que apreende através da contemplação, exteriorizando-as, como ocorre nas artes plásticas, na música e na poesia. Já a ciência se guia pelos fundamentos e, por este motivo, é lançada num ciclo que nunca se concretiza por completo, como o que se segue: “*A ciência segue a torrente infinda e incessante das diversas formas de fundamento a consequência: de cada fim alcançado é novamente atirada mais adiante, nunca alcançando um final, ou uma satisfação completa, tão pouco quanto, correndo, pode-se // alcançar o ponto onde as nuvens tocam a linha do horizonte.*”¹³¹

A Arte é aquela que se depara a todo instante com a completude, se afastando do devir do mundo e encontrando a si mesma, de modo a se tornar componente do todo. Pode-se dizer que o artista consegue fazer as engrenagens do tempo pararem e as relações desaparecerem, restando apenas o essencial, a *idéia*, que, por conseguinte, é objeto da arte. Assim, Schopenhauer coloca:

*A arte, ao contrário, encontra em toda parte o seu fim. Pois o objeto de sua contemplação ela o retira da torrente do curso do mundo e o isola diante de si. E este particular, que a torrente fugidia do mundo era uma parte ínfima a desaparecer, torna-se um representante do todo, um equivalente no espaço e no tempo do muito infinito. A arte se detém nesse particular. A roda do tempo pára. As relações desaparecem. Apenas o essencial, a Idéia, é objeto da arte.*¹³²

Enquanto o princípio da razão é utilizado na vida prática ou na ciência, como previsto nos ensinamentos de Aristóteles, os da Arte são comuns às doutrinas de Platão. Schopenhauer faz uma comparação entre *ciência* e *arte*; a primeira é comparada à uma tempestade violenta, que desaba sem começo nem fim, que a tudo entorta, invade e agita; a segunda é comparada ao calmo raio de sol que transita em meio à tempestade, mas sem ser atingido por ela. Assim:

¹³¹ *op. cit.* p. 253.

¹³² Schopenhauer, 253-254.

O primeiro é o modo comparável a uma tempestade violenta que desaba sem princípio e nem fim, a tudo verga, movimenta e arrasta; o segundo ao calmo raio de sol que corta o caminho da tempestade, totalmente intocado por ela. O primeiro é comparado às gotas inumeráveis de uma cascata que se movimentam violentamente e que, sempre mudando, não se detêm um único momento; o segundo, a um calmo e sereno arco-íris que paira sobre esse tumulto. – Apenas pela pura contemplação (antes descrita) a dissolver-nos completamente no objeto é que as Idéias são apreendidas.¹³³

No homem comum, a faculdade do conhecimento é comparada à lanterna; já o homem genial se guia pela intuição ou contemplação se conduzindo pelos singelos raios de sol, conforme se confirma a seguir:

O homem genial, ao contrário, cuja faculdade do conhecimento, pelo seu excedente, furta-se por instantes ao serviço da vontade, detém-se na consideração da vida mesma e em cada coisa à sua frente esforça-se para apreender a sua idéia, não as suas relações com as outras coisas. Por isso negligencia freqüentemente a consideração do seu próprio caminho na vida, trilhando-o na maior parte das vezes com passos desajeitados. Para o homem comum, a faculdade de conhecimento é a lanterna com a qual ilumina o seu caminho, para o homem genial é o sol com qual revela o mundo. Essa maneira tão diferente de ver a vida logo se torna evidente na expressão de ambos. O olhar do homem no qual vive e atua o gênio o distingue facilmente, visto que, ao mesmo tempo vivaz e firme porta o caráter da intuição, da contemplação; vemos isso nos retratos pictóricos das poucas cabeças geniais que a natureza criou aqui e ali entre incontáveis milhões de homens. Ao contrário, o olhar do homem comum, quando não se mostra, como na maioria das vezes, obtuso e insípido, faz visível o verdadeiro e oposto da contemplação, o espionar.¹³⁴

A maioria das pessoas se encaixa na linha daqueles que não conseguem conjecturar algo sem intencionalidade, como a contemplação. Para estes homens, o conforto que proporciona o conceito é essencial, já a intuição é vista sem interesse, pois não traz nem segurança e muito menos contentamento. Somente o homem genial consegue evadir-se da vontade e captar a *idéia*, sem tentar considerar a relação desta com outras coisas.

¹³³ *op. cit. p. 254.*

¹³⁴ *op. cit. p.257.*

Aqueles que se dedicam às Artes, de modo geral, utilizam muito mais a intuição do que o conceito, pois este último lhes parece desbotado demais. Em virtude disto, os artistas são erroneamente classificados de incoerentes e subjugados ao instintivo e às paixões. A intuição é um instrumento que não deve ser negligenciado. É evidente que não se deva utilizar a intuição apenas nas artes, mas também na ciência, como também presumia Peirce em sua lógica da abdução, pois através desta chega-se de imediato àquilo que somente se comprova tardiamente por meio da experiência, como:

*Uma concepção intuitiva imediata, do entendimento foi a descoberta da lei de gravitação por R. Hookes, bem como a remissão de tantos e grandes fenômenos a essa lei, o que foi confirmado pelos cálculos de Newton. Também nesses moldes foi a descoberta de Lavoisier do oxigênio e seu papel significativo na natureza. Exatamente nos mesmos moldes foi a descoberta de Goethe da origem das cores físicas.*¹³⁵

5. SIMILARIDADES ENTRE PEIRCE & SCHOPENHAUER

A intenção da associação entre Peirce e Schopenhauer tem em vista alguns pensamentos comuns entre os dois autores, principalmente no que diz respeito à contemplação.

De início deve-se fazer referência à maior das semelhanças que é não se esquivarem às questões metafísicas e a *ousadia* de tentarem interpretar os enigmas transcendentais. Peirce e Schopenhauer se arriscaram em apurar as dificuldades que envolveriam o transcendente mediante outros parâmetros que os seguidos até então. Schopenhauer se baseia em Platão, e Peirce confirma em seus pensamentos a influência do romantismo de Schelling; ambos chegam a vários pontos em comum, como a unidade entre sujeito e objeto, a perda da individualidade, o rompimento com o *continnum* temporal enquanto pura possibilidade para se atingir o universal, mediante a experiência de contemplação.

O estado contemplativo conviria tanto a Peirce quanto a Schopenhauer, embora sujeitos a contextos de investigação próprios ao que estes autores examinavam em suas respectivas filosofias. Cada um, ao seu modo, concorda que a razão não seria o instrumento

¹³⁵ *op. cit.* p. 65.

adequado para a inspeção do transcendente e que solicitaria para si algo destituído de intencionalidade, mais próprio a um estado contemplativo, e este poderia ser mais um elemento em comum entre os dois autores.

Em Peirce, a Contemplação tornaria admissível adentrar nas qualidades que constituiriam a interioridade dos objetos ao se tornarem um com os mesmos. Na verdade, é a Natureza que inspira este sentimento de unidade e se expande a todos os seres, ainda que em graus distintos de sensibilidades, de modo que as *qualidades dos sentimentos* não pertencem a ninguém, são em si mesmas. Destarte, aquilo que se mostra impalpável ao conhecimento é revelado pela imersão do ser neste sentimento junto à Natureza.

Da mesma maneira, para Schopenhauer, o conhecimento da *idéia*, ou seja, aquilo que não estaria sujeito ao *vir-a-ser*, ocorreria mediante a contemplação desinteressada, onde o ser se afastaria do tempo e da Vontade, esquecendo-se de si para ir ao encontro de algo maior e universal, sem qualquer separação entre sujeito e objeto. Do contrário, se estaria no contexto da Vontade, próprio à *coisa em si* e ao seu devir. A contemplação também poderia ocorrer na Natureza, assim como nas Artes, justamente quando o indivíduo é elevado ao sentimento universal e ao contato interior inspirado pelo sentimento de beleza. Neste ponto, esqueceria da própria sobrevivência para contemplar a fúria dos mares bravios, o horizonte sem fim e os desertos, elevando o indivíduo ao sublime e o integrando junto ao todo, onde o desejo cessa e o mero indivíduo se torna parte do Universal como Puro Sujeito do Conhecimento.

Mais um ponto em comum entre ambos poderia ser suposto pela contemplação tida na Primeiridade, já que esta não se mantém para sempre, mas é apenas um estado de espírito, de modo que se retorna ao mundo da Vontade em Schopenhauer e ao mundo repleto de reações da Segundidade em Peirce, além do ingresso no *continuum* temporal por ambos.

No estágio de contemplação, o sentir não possui articulista e a beatitude precipitaria no momento em que o pensar liberou-se da necessidade de forma, onde o andamento do *pensar-sentir* extrapolou do pensamento para algo mais poético.

Nem sempre a existência pode se expressar integralmente por qualidades que dispensam as intencionalidades para contemplar as *idéias eternas*, algo até mesmo divino. Os artistas são os detentores de percepções aguçadas para apreenderem estes *qualisignos*, próprios aos sentimentos. E isto convém aos dois autores. Assim, contemplar é uma das formas de explorar e atingir o que é primário, o que é livre, como, por exemplo, sentir as

notas musicais placidamente, fechar o olho físico e perceber o que transborda pelo olho silencioso da alma.

Viver pode ser um tédio, além de doloroso, se não houver sonho e poesia. O estado contemplativo proporcionaria a elevação do simples mortal a um sentir sobre-humano próprio aos deuses através das idéias eternas, dos conceitos puros, das mônadas ou daquilo que seria primeiro, através da intuição ou mediante a abdução.

Como haveria de elucidar o sentido da aurora, senão pelos sentimentos poéticos que se dão no silêncio? Isso nunca poderia ser aclarado suficientemente por palavras destituídas de sentir, mas *sabe-se* por intuir o seu pendor para a verdade, como uma espécie de instinto que aflora em todos.

A contemplação é um estado de espírito, onde a Vontade ruidosa deve emudecer para capturar o sentir próprio à esta experiência. É simplesmente um prazer da alma em conexão com algo superior à realidade, onde a pureza e a liberdade poderão ser descritas através da primeira categoria de Peirce, mas apenas comprovadas por uma experiência ideal, algo próprio aos sentimentos.

A beleza descrita nesta categoria é semelhante a arranjar flores em um vaso. Em termos de praticidade, um saber vão, mas que origina um sentir próprio à estética, em termos de serenidade, beleza e poesia. Ainda que a contemplação seja efêmera nos dois autores, algo dela sempre será mantida e renovada como uma espécie de emanção invisível advinda do todo da Natureza. Daí a Primeiridade nos incitar a *imaginar* aquilo que é primitivo e livre, justamente por ser mais do que o objeto do pensamento, mas se tratar de um sentir a que talvez coubesse um fundamento poético.

6. CABERIA PENSAR UM FUNDAMENTO POÉTICO NA PRIMEIRIDADE DE PEIRCE¹³⁶?

Pode-se supor a contemplação que acontece em meio à união entre sujeito e objeto como algo diverso da *gênese* da separação inicial, que ocasionou a individualidade de cada ser. É como se o mundo interno se oferecesse ao mundo externo. A contemplação poderia ser tida como algo peculiar à experiência estética, um êxtase diante das puras qualidades em conexão com o objeto dos sentidos, que aliciaria a dissolução do ego e onde o espírito

¹³⁶ Texto baseado nas reflexões do professor Ibri descrito na referência da nota 117.

atingiria o estágio meditativo na atemporalidade, ou seja, em uma experiência que se dá em um intenso presente. Tal como é descrito na citação abaixo:

*O caminho da contemplação, tal qual como aqui o denominamos, é, então, de gênese distinta daquela separação originária que define a individualidade. Trata-se, talvez, de um caminho de entrega do nosso próprio mundo interno a um mundo externo, de cuja própria exterioridade não nos damos mais conta. Algo extremamente sedutor e convidativo à dissolução do ego, da autoconsciência, nos envolve. Poder-se-ia denominar esta experiência de estética, um estado de encanto diante de puras qualidades, uma unidade de sentimento com o objeto dos sentidos, um perder-se sem limites em que o fluxo do tempo não é mais percebido, fazendo com que o espírito o esteja percorrendo nesta atemporalidade, porque o faz tão somente naquilo em que ele é absoluto presente. Nada se recolhe como passado, nada se espreita como futuro.*¹³⁷

A lógica conjectura o início da filosofia se orientando através da *unidade* de um sistema de idéias cuja origem não separa sujeito e objeto, sendo esta experiência tida como genética, a qual se deixaria absorver pela consciência da Natureza em sua mais completa liberdade e atemporalidade. Ou seja, uma experiência interior que conteria em si um teor espiritual que se ampliaria para além da pura subjetividade, abrangendo as qualidades que *aparecem* e que permitiriam o acesso a uma espécie de *hipótese de simetria*¹³⁸.

A experiência de unidade seria algo próprio ao espírito, conjuntamente a tudo que ele assenta para si de maneira universal e heurística, não sendo possível demonstrar o modo que o *espírito* daria início à primeira filosofia. Assim sendo, a melhor opção estaria restrita a uma questão de preferência entre duas escolhas, a uma postura realista ou nominalista de mundo: “*De um lado, parece-nos que a hipótese de simetria guarda afinidade com uma postura realista diante do mundo, enquanto a segunda, que privilegia o pólo sujeito como depositário do encanto, um sentimento nominalista de mundo. Há nesta segunda postura, necessariamente, o silêncio de introspecção e, talvez, apenas de um diálogo reflexivo do espírito consigo mesmo.*”¹³⁹

¹³⁷ Ibri, (2009), p. 276.

¹³⁸ *op. cit.* p.273.

¹³⁹ *op.cit.* p.277.

A experiência de *alteridade* poderia servir como embasamento para a primeira filosofia, que de nenhuma maneira se isentaria da *admirabilidade* para com a Natureza. Tal inspiração poderia dizer respeito à *impotência* diante da alteridade, da finitude e da luta para transpor a condição espaço-temporal em que se está sujeito na existência, além daquilo que é imposto brutalmente como fatos brutos, oriundos de decepções que nos infligem o real e, que, por sua vez, nos afastam definitivamente dos sonhos.

A razão pode ser um instrumento válido, desde que não decaia no que foi tido pela tradição do pensamento da Modernidade e que impôs a desconstrução de todo o saber, além da linguagem com que este conhecimento se valeria. Fichte faz uma crítica ao *cogito cartesiano* e coloca um ponto diferenciado, onde a vontade *põe* o eu *geneticamente* em reação com o mundo, onde deste *agir* surge o pensamento que labora como mediação do conflito entre *eu* e *não-eu*. Assim, a necessidade impõe primeiramente existir para depois *pensar*¹⁴⁰. Se uma filosofia conferir a necessidade de desconstrução, terá que ser desenhada sobre a égide da genética de assimetria e sob o contorno de filosofias notáveis, como a de Kant.

A influência de Schelling sobre Peirce não pode ser esquecida, principalmente quando a filosofia deste autor coloca a experiência de liberdade e a dissolução da individualidade em sua mais completa ausência de alteridade e condicionalidade espaço-temporal, de modo que:

*Esta experiência pode se dar por uma comunhão entre interioridade e exterioridade de tal modo que não se tenha consciência mais de seus limites ou fronteiras. Plena de si mesma, tal qualidade de sentimento (quality of feeling) não obstante um complexo de qualidades, é experienciada como uma totalidade, um todo, um continuum sem partes, um genuíno qualisigno (qualisign). É evidente para os estudiosos que aqui se descreve a típica experiência sob a categoria da primeiridade na filosofia de Charles Sanders Peirce.*¹⁴¹

Em Schelling, algo próximo à experiência descrita em Peirce como Primeiridade se molda através de um conceito próprio, como *intuição estética*: “*Há um todo, uma absolutez,*

¹⁴⁰ Ibri(2009), p.278.

¹⁴¹ *op. cit.* p.279.

dada na experiência de contemplação da Natureza, tal qual se pode encontrar em Peirce, a propósito seu admirador confesso."¹⁴²

A noção de unidade que sugere a filosofia de Schelling não se guiará pelos parâmetros do mecanicismo, nem pelo determinismo de Kant, nem mesmo pelo racionalismo iluminista. Ainda que a filosofia de Schelling seja valiosa, ela salientará mais a *sensibilidade* ou a *razão*? Escolhendo a sensibilidade em decorrência da experiência de unidade, mesmo que ela seja preciosa, de onde se produziria uma filosofia? É um grande risco lidar com um princípio que poderá incidir em linguagem literária, sem exatidão de conceitos. Contudo, se Schelling não assumisse uma postura própria aos sentimentos, se perderia do único item que poderia salvaguardar o sistema de idéias deste autor, que nem sempre utilizava a lógica como arcabouço de sua filosofia, mas a intuição proveniente da estética. Deste modo:

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

143

Em Schelling, a existência não estaria baseada na gênese em separado dos polos sujeito e objeto. Não é na existência em sua dualidade que seria o ponto de partida de sua filosofia e sim quando o espírito se aproxima daquilo que lhe é idêntico por natureza. Outro ponto é que Schelling não aceita o panteísmo de Espinosa, visto que o Absoluto não poderia estar subordinado às restrições da existência ou à resolução implacável que lhe imponha uma necessidade, já que é livre. A liberdade é essencial em Schelling, pois esta é pretexto para o diverso e a multiplicidade. Além disso, Schelling rejeita a causalidade, principalmente nas estruturas lógicas, antecedentes e conseqüentes, já que estas impeliriam a um reducionismo.

A *hipótese de simetria* será a concepção baseada na estrutura de simetria lógica entre sujeito e objeto que Peirce utilizará, inspirado na leitura da obra de Schelling. Assim:

¹⁴² *op. cit.* p.279.

¹⁴³ *op.cit.*, p.280.

A favor desta hipótese colocam a semelhança constitutiva entre intuição estética em Schelling e a experiência de primeiridade em Peirce, a par do Idealismo Objetivo de Peirce basear-se em seus fundamentos, no Idealismo de Schelling, mormente à sua consideração da matéria enquanto mente exaurida (effete mind)(...)¹⁴⁴

Pode-se dizer que o princípio de unidade requeira para si algo poético, cujo espírito seja também poético. Deste modo, este espírito seria indiferente aos modelos teóricos, onde a reação do mundo não o atingiria com sua alteridade e nem mesmo poderia obrar como pensamento que analisa, por dizer respeito a uma teoria de natureza estética. Este ponto de vista de Schelling parece se conciliar com a concepção de Peirce.

Embora Peirce tenha sido um cientista pela Matemática, além de nos fazer imaginá-lo como lógico, químico e físico, ou seja, detentor de um sistema filosófico assaz voltado à racionalidade, ele se mantém arredo a uma racionalidade sobre o contorno exclusivo da dedução. Portanto, Peirce coloca sua teoria da abdução tendo em vista algo muito original, sob o contorno de um sistema genético de investigação, a que os sistemas racionalistas não aderiram.

Já que a abdução é uma lógica que não renega o *instinto* como fonte para o conhecimento, esta tal teoria em conexão com a unidade primária indicada como embasamento poético da filosofia de Peirce?

A Fenomenologia de Peirce poderia ter a categoria da Primeiridade apenas como suporte para seu indeterminismo epistemológico, aliada à sua teoria metafísica do Acaso, mas ele decidiu ser mais ambicioso:

Mais que uma categoria da espontaneidade, do desvio em relação à lei, da diversidade e multiplicidade presentes nos fenômenos, a primeiridade abriga genuinamente as idéias clássicas de liberdade e incondicionalidade, mercê de duplo viés de um aparecer tanto pelo lado interno quanto pelo externo ao espírito. E o grande predicado da unidade é ser interior, essencialmente. Mas, ao se afirmar isto e, ao mesmo tempo, saber que a experiência que tipifica a primeiridade em seu estado puro é de indiferenciação entre sujeito e objeto, deve-se conjecturar que aquela

¹⁴⁴ *op.cit*, p.280.

*unidade indiferencia duas interioridades, tornando sua natureza essencialmente espiritual.*¹⁴⁵

A experiência interior, ressaltada na Primeiridade, não é algo próprio ao sujeito, mas da unidade e de *um continuum de natureza eidética*, como um composto de interioridade *subjetiva* e *objetiva* da Natureza, uma comunhão como a que se percebe na estética de Schelling.

Raciocinando friamente, a epistemologia de Peirce poderia se restringir ao racionalismo e negligenciar o qualisigno e a quale-consciência como objeto filosófico, pois lhe facilitaria o incômodo de tentar explicar aquilo que aparece como impreciso e somente como possibilidade no *continuum* da unidade, podendo ser coerentemente preterido, mas a unidade tem uma acuidade primordial para o sistema de Peirce. *"De um lado o conceito é axial para a sua teoria de abdução. Por outro lado, ela é uma espécie de fulcro para a Cosmologia do autor. Além destes aspectos ela é poética por natureza."*¹⁴⁶

A linguagem poética solicita uma desconstrução da linguagem lógica, já que esta procura por relações e redundâncias mediante a contraposição da alteridade. Já a poesia permite a construção de mundos possíveis, sem a presença da dualidade:

*Se admitirmos que a consciência poética, o estado espiritual primário à criação, caracteriza-se por um descompromisso com teorias que previamente estabelecem critérios de relevância formais para a apreensão seletiva dos fenômenos, deve-se supor que aquela unidade originária é poética por natureza porque encerra em sua indeterminação possibilidades de existência e um dizer a ser construído. Inversamente quando se parte do discurso intencionalmente cognitivo para o poético, faz-se necessária a desconstrução da linguagem lógica, mediativa, para a posterior conquista da linguagem poética*¹⁴⁷

A unidade originária pode ser compreendida através de uma natureza poética e própria à liberdade, sem qualquer margem para a necessidade lógica. Que intensidade poderia haver em algo primeiro, senão tendo em vista uma cambiante poética por excelência? A hipótese realista de simetria parece vir a confirmar-se por uma espécie de lealdade para com um Amor que seria a origem de tudo. Amar o encanto da experiência estética da Natureza seria o

¹⁴⁵ Ibri (2009), p.282-83.

¹⁴⁶ *op. cit*, p.284.

¹⁴⁷ *Idem*.

equivalente a se apossar de um encanto que não provém de si mesmo, mas de um poder que a tudo estabelece:

O que nos interessa acentuar que Peirce na cosmogênese evidencia que aquela unidade original que configura, sob o ponto de vista cósmico a primeiridade, é de natureza metafísica. Dela, assim como se têm eco silencioso da liberdade originária por meio do Acaso, se tem remanescentes as qualidades do mundo experienciadas fora da temporalidade. Aqui parece-nos que Peirce recupera por um outro viés o sentimento de nostalgia que se encontra na experiência estética em Schelling. Há uma espécie de retorno sem tempo a um princípio de onde tudo nasce. Esta é o fundamento poético mais profundo da filosofia de Peirce. Nele tudo se inicia, dele a dualidade é gerada, nele a síntese da razão tem suporte¹⁴⁸

Pode-se supor este estado de plena liberdade, à parte de todas as opressões da existência, abrindo espaço para as possibilidades que gerarão novas existências. Assim a contemplação atinge um sentido *geneticamente silencioso*, tendo em vista o espírito, à medida que somente ele poderá engendrar o que é genético, de modo que suas qualidades não terão origem na Natureza, mas nele mesmo. Sob este ponto de vista, de acordo com a filosofia que investiga a questão, poderá se tender a um subjetivismo. Enfim, tudo dependerá do contexto em que será analisado o assunto, sobre o prisma realista ou nominalista. De cada um deles proverão sistemas diferentes de filosofia.

A beleza seria algo próprio ao espírito, embora isso possa variar de acordo com a percepção de cada autor, como, por exemplo, em Hegel, onde o belo só decorre em espiritualidade enquanto obra de arte e não *como belo natural*, assim a *comunhão* de uma *identidade*, não diria respeito a uma *hipótese de simetria*.

Peirce adere ao Evolucionismo como teoria que explicaria, tendendo sempre para o *sumum bonum*, o que enlaçaria a beleza do bem à inteligência. Pode-se dizer que Peirce, às vezes nos proporciona certa poesia quando recorre à abdução, principalmente quando propõe ao pesquisador que procure sentar e ouvir a voz da natureza, a fim de traduzir a sua tonalidade. O surgimento de uma hipótese é algo muito enriquecedor, coisa de gênio, que se dá num jardim interior, onde as idéias irão fornecer o suporte para o pólen da observação florescer.

¹⁴⁸ Ibri (2009), p.284.

A Primeiridade é algo originário e livre que permite um *jogo poético*, onde é possível o devaneio mediante belas imagens, que elevam o espírito:

*O alvorecer e o crepúsculo muitas vezes convidam ao Devaneio... Ele se inicia passivamente, embecendo-se da impressão de algum recorte de um dos três Universos. Mas a impressão logo se torna observação atenta, e a observação, devaneio, e o devaneio, um dar e receber de uma comunhão da interioridade consigo mesma. Se as observações e reflexões se especializarem em demasia, o jogo se converterá em um estudo científico; e este não poderá ser trilhado em alguns poucos e peculiares minutos.*¹⁴⁹

O devaneio seria uma experiência primária e também poética própria à experiência estética que proporciona ao ser o sentimento de liberdade para se atuar num *continuum* de possibilidades. A contemplação da natureza dá início a todo conhecimento que principia com a beleza e decorre em verdade, justamente porque já estava inscrito no encanto da interioridade da Natureza, que o homem pode ter o privilégio de traduzir. Assim, à Primeiridade de Peirce certamente caberia uma poética, quando dada geneticamente e também se espraiando nas duas categorias, além da própria forma de seu sistema teórico e do universo mostrado pelo sistema do autor. Assim:

*A mais cara, preciosa e, para alguns, sagrada experiência, a de unidade, de totalidade entre homem e Natureza, é celebrada no sistema filosófico de Peirce. Ele leva à radicalidade, sem concessões, o compromisso com tal unidade. Poética em sua natureza, chã de toda heurística, ela faz no silêncio da contemplação, convidando posteriormente à alegria de pensar criativamente.*¹⁵⁰

¹⁴⁹Ibri(2009), p.299.

¹⁵⁰ *op.cit.* p. 300-01.

CONCLUSÃO

Para Platão¹⁵¹, assim como para Aristóteles, o espanto (*thaumadzein*) diante do mundo e da natureza, é o que estimulou o início da filosofia. Aristóteles salienta que todo espanto sempre evoca admiração e esta acontece no prazer de conhecer, conseqüentemente, tendo em vista um fim em si. A admiração é o que motiva o conhecimento, ou seja, a avidez pelo sabor de conhecer. Daí Aristóteles declarar que o filósofo é uma espécie de *filomito* (amigo do mito), à medida que o mito é um discurso que nunca esgota seu conteúdo. Da mesma maneira, a filosofia é um admirar que nunca cessa a curiosidade diante dos objetos existentes no mundo:

*Pois foi através da admiração que os homens tanto agora quanto outrora começaram a filosofar; de início, admirados pelas aporias mais surpreendentes, em seguida, aos poucos, partiram para problemas maiores, como acerca das mudanças da lua, acerca do sol e dos astros, bem como das gerações todas. Mas aquele que está em aporia e se admira crê ignorar (por isso o filósofo é também um “philômito”: pois o mito é uma reunião de maravilhas); de modo que se foi para escaparem da ignorância que filosofaram, é claro que buscaram o saber pelo saber e não por causa de alguma utilidade.*¹⁵²

Se o filosofar começa com o espanto ou a admiração, acredita-se que a criança tenha maior propensão para *admirar-se* com as coisas do mundo do que um adulto, já que esta não possui nenhum conceito pré-estabelecido e ainda desconhece por completo o funcionamento do mundo. Afinal ela vive o período genuíno de crescimento gradativo de sua racionalidade. Conseqüentemente, a criança possui um olhar atento, curioso, questionador e pronto para interrogar o desconhecido, se espantando com tudo que passa à frente de seus olhos.

Se por acaso um bebê de alguns meses visse o seu brinquedo levitando, obviamente ficaria espantado, mas para ele tudo é *admirável* e facilmente se acostumaria com a idéia, pois são tantas as coisas que ignora. É evidente que ao contrário da mãe, caso percebesse tal fato, entraria facilmente em pânico e acreditaria estar delirando, precisamente por estar ciente de que objetos nunca se comportam assim.

¹⁵¹ Cf. principalmente Platão, “Teeteto”, 155 d.

¹⁵² Cf. Aristóteles, “Metafísica”, 982b 12-21.

O tempo passa e a criança torna-se um adulto habituado não apenas com a lei da gravidade, mas com o mundo repleto de regras. A educação que recebe não contempla uma reflexão sobre a liberdade do acaso, a diversidade ou mesmo a criatividade descrita na categoria da Primeiridade de Peirce. Mesmo assim, um homem adulto mediado pelo excesso de Terceiridade sob forma de conceitos, age como se estivesse inteirado de tudo que se passa na vastidão do Universo, sem questionar ou admirar-se com nada. No entanto, quando algo chega a inquietá-lo, a ponto de querer conhecer a razão de tal perturbação, normalmente desiste de refletir a respeito se as causas prováveis são muito oblíquas à sua vida presente. É deste modo que um ser humano, em plena maturidade intelectual, se inquieta apenas com assuntos favoráveis a sua sobrevivência e perde a ocasião para o contato com objetos que são o foco de admiração próprio à filosofia, ao espírito científico e à própria imaginação, que tornam os seres humanos mais fecundos em sua criatividade.

Para um adulto resgatar o espanto para com a vida, teria que reconhecer que há ainda muito que ele desconhece, abrindo com isto um espaço para a *admiração*. É evidente que além da *admiração*, teria que haver um novo direcionamento no olhar, como se estivesse vendo o mundo pela primeira vez, um retrocesso ao tempo de criança para recordar o entusiasmo da descoberta que deixara para trás e reaprender a olhar de modo contemplativo.

O olhar contemplativo seria aquele que se ateria às minúcias dos objetos, como se brincasse com os olhos, não observando nada sob o ângulo da intencionalidade, mas segundo um exame espontâneo, como Peirce nos aconselha com a sua Primeiridade fenomenológica, cujo caráter hipotético acontece num jardim interior e provê suporte para as sementes fazerem florescer um saber: "(...) *sentar-se e ouvir a voz da natureza até que você apreenda sua tonalidade... A invenção da hipótese correta requer gênio - um jardim interior de idéias que irá fornecer o verdadeiro pólen para as flores da observação*".¹⁵³

Deste modo, tal saber estaria bem próximo do âmago dos sentimentos, então sob o ponto de vista da Primeiridade. Tal olhar visaria algo poético como quando se observa uma rosa: a luz que incide sobre esta, suas pétalas aveludadas, a profundidade de suas cores, o odor que aflora do seu perfume, entre outras coisas.

A visão é um sentido muito complexo, sendo seu órgão sensorial, o olho, tratado em Física de forma semelhante ao processo que acontece na máquina fotográfica, onde o objeto

¹⁵³ Ibri, Ivo A. (2009), p.298.

que está no lado de fora é refletido no lado de dentro. No entanto, a Física atribui à visão uma contextualização mais própria à ciência, sendo o objeto desta, a *faticidade* da Segundidade; já a *necessidade* que a envolveria seria a Terceiridade. Por meio da contemplação, o ser do objeto se amalgama ao ser de quem o contempla formando uma só unidade, de modo que para descrever este elemento contemplado, meras palavras não o atingiriam de modo pleno, mas apenas aquelas envolvidas nos mais intensos sentimentos como na poesia. Assim sendo, os poetas podem ajudar a polir as lentes da alma e retirar os resíduos que impedem a muitos de enxergar com maior acuidade os objetos do mundo. Quando isto se torna viável, é porque se conquistou olhos de poetas e se atinge o estado comum à Primeiridade.

A capacidade para enxergar pedras se estende a muitos, mas Drummond as percebeu de maneira diferenciada e as tornou um poema. Portanto, tudo irá depender onde se acolhe a visão. Se a empregar em um sentido visando somente à conveniência, os olhos serão utilizados como instrumentos cuja eficiência maior será algo prático, proporcionando a escolha de modos de agir no mundo. É evidente, que isto é indispensável a nossa existência, mas ainda é insuficiente. Todavia, se olharmos o mundo de maneira lúdica, semelhante a uma criança entusiasmada com um brinquedo, abrimos as portas para a contemplação e nos apropriamos de um vasto horizonte poético.

Como foi descrito no final do segundo capítulo, a Primeiridade de Peirce comportaria uma poética como fundamento heurístico, mediante a serenidade da experiência contemplativa, o que permitiria a alegria de se ponderar mais criativamente, sendo esta categoria de natureza espiritual e fortemente assinalada pela influência que os escritos de Schelling exerceram sobre Peirce¹⁵⁴. A liberdade expressa nesta categoria se manifesta através do *Acaso* que atua na Natureza. Assim, a Primeiridade não pode ser condicionada a nenhuma espécie de alteridade ou regra, ou mesmo ao espaço / tempo, sendo ela uma experiência metafísica de comunhão com o todo, das qualidades presentes na Natureza. Em Schelling um estado equivalente ao da Primeiridade se daria através da intuição estética; já Peirce, além da intuição estética, a estende também à sua lógica de abdução.

O nome de Peirce, embora ligado ao contexto científico, não se aproxima de uma racionalidade extremada, justamente por sua teoria da abdução conter uma lógica que não

¹⁵⁴ Tal como defende Ibri (2009) em “Reflections on a Poetic Ground in Peirce’s Philosophy”, Transactions of Charles Sanders Peirce Society, vol. XLV, n. 3, 273-307.

descredencia o *instinto* como fonte primária para o conhecimento, uma espécie de adestramento evolutivo a que a mente foi submetida em contato com a evolução da Natureza.

Todas as argumentações vistas no primeiro capítulo têm por finalidade prestar esclarecimentos sobre as categorias e, principalmente, à Primeiridade, aquela que é predominante nas idéias de liberdade, conseqüentemente, sem nada que a condicione em suas ações. Esta categoria diz respeito ao que é único, sem subdivisões, inseparável de suas qualidades, o que a aproximaria da noção de mônada.

A Primeiridade diz respeito às qualidades dos sentimentos, aquelas que são indiferentes à percepção objetiva, à vontade e ao pensamento. Ao passo que uma definição para os sentimentos parece algo arriscado, sem se incorrer num psicologismo, à medida que não há uma regra geral que os especifiquem, podendo não haver qualquer registro, por dizerem respeito à interioridade e também por pertencerem à consciência imediata.

Pode-se dizer que a natureza dos sentimentos sempre nos ultrapassa, onde instantes sempre sucedem a outros e se esvaem rapidamente, de modo que a vida humana e o que sentimos se dá inteiramente no presente e, por sua vez, está submetido ao devir da existência. Uma tentativa de reter a oscilação dos sentimentos seria a de fotografá-los, paralisando-os no exato instante em que aconteceram como, por exemplo, no êxtase de se vislumbrar o pôr-do-sol. É possível se fotografar o pôr-do-sol ou mesmo a pessoa que o contemplou, mas nunca os sentimentos que se originaram.

O estado que nos suscita a Primeiridade conseguiria ser apreendido naquilo que verdadeiramente é (*ontos on*), mediante a contemplação desinteressada de uma paisagem natural, como a do pôr-do-sol. Deste modo, seria possível submergir na consciência imediata, ou seja, na atemporalidade e perder-se em êxtase com o objeto. Neste ponto, não existiria mais a separação entre sujeito e objeto contemplado, mas sim a união destes, algo pertencente ao todo, de modo absoluto, como já foi exposto em Peirce, Schopenhauer e também em Schelling.

Aqui finalizo, tendo em vista a categoria da Primeiridade apreciada como a categoria da liberdade, da qualidade dos sentimentos, da contemplação e a que viabilizaria a integração do particular com Universal presente na Natureza, aquela inclinada a atingir aquilo que Platão chamou de *idéias* eternas. Além de esta categoria ser original, atemporal, poética e

transcendente, muito poderia ser dito sobre ela, mas também caberia supor que o silêncio talvez seja a melhor forma de lhe fazer referência.

ANEXO

\ Peirce: CP 1.284 Referência Cruzada: ††

BOOK III

FENOMENOLOGIA

CAPÍTULO I

INTRODUÇÃO †1

§1. O Phaneron †2

284. Faneroscopia é a descrição do *phaneron*; e eu entendo como sendo *phaneron* o conjunto de tudo aquilo que está de qualquer modo ou em qualquer sentido presente à mente, não importando se corresponde ou não a qualquer coisa real. Se você questionar **quando** e para **qual** mente, lhe responderei que deixarei estas questões sem resposta, nunca tendo acolhido uma única dúvida de que essas características do *phaneron* que eu tenho em mente não fossem encontradas a todo o momento e em todas as mentes. Assim que eu desenvolvi esta ciência da *faneroscopia*, ela já se ocupou com os elementos formais do *phaneron*. Eu sei que existem outras séries de elementos imperfeitamente representados pelas Categorias de Hegel. Contudo, eu tenho sido inapto para dar uma explicação mais satisfatória a elas.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.285: ††

285. Os filósofos ingleses têm usado comumente a palavra *idéia* aproximando-a do sentido que eu dou ao *phaneron*. Entretanto, de várias maneiras, eles restringiram demais o seu sentido, deixando de atender à minha concepção (se é que pode-se chamá-la de concepção), além de terem dado uma conotação psicológica à essa palavra, a qual eu teria o cuidado de excluir. O fato é que eles têm o hábito de dizer que “não há nada como” como isto ou aquilo, com o mesmo entusiasmo que eles definitivamente descrevem o *phaneron* em questão, tornando sua expressão fatalmente inadequada ao meu propósito.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.286: ††

286. Não há nada tão diretamente aberto à observação como os *phanerons*; e desde que eu não tenha nenhuma necessidade de referir-me a nenhum exceto àqueles que (ou do tipo que) são perfeitamente familiares a todos, de forma que cada leitor poderá avaliar a exatidão do que estou dizendo. De fato, ele [o leitor] até poderá repetir as minhas observações e experimentos por si próprio, caso contrário eu decididamente devo ter falhado em comunicar o seu significado, da mesma maneira que se eu tivesse que discursar sobre os efeitos da decoração cromática para um homem congenitamente cego.

O que chamo de *faneroscopia* é o estudo que, baseado na observação direta dos *phanerons* e generalizando estas observações, sinaliza classes completas de *phanerons*; descrevendo as características de cada um; mostrando que, embora eles estejam

intrincadamente misturados de forma que ninguém poderia separá-los; ainda que isso manifeste que suas características sejam um tanto disparatadas; o que prova, acima de qualquer questão, que uma lista muito curta compreende todas as categorias de *phanerons* que existem; e finalmente cabe a uma laboriosa e difícil tarefa enumerar as principais subdivisões daquelas categorias.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.287: ††

287. É fácil concluir do que está sendo dito que a faneroscopia não é nada mais que a questão do quanto os estudos do *phaneron* correspondam a alguma realidade. Isto religiosamente abstém todas as especulações como também qualquer relação entre suas categorias e os fatos fisiológicos, cerebrais e outros mais, não garantindo, mas diligentemente evitando explicações hipotéticas de qualquer espécie. Isto simplesmente escrutina¹⁵⁵ a aparência direta e se esforça para combinar minutos de exatidão com a possibilidade mais ampla para generalização. O estudante deve se esforçar para não ser influenciado por nenhuma tradição, autoridade ou qualquer razão para supor que tais e tais coisas devem ser fatos ou fantasia de qualquer tipo, além de confinar em si mesmo a honestidade e a observação sincera dos fenômenos. O leitor, de sua parte, deve repetir as observações do autor e decidir a partir de suas próprias observações, se as considerações do autor sobre os fenômenos são corretas ou não.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.287: ††

§2. VALÊNCIAS †1

288. Não há dificuldade psicológica em determinar-se se algo pertence ao *phaneron* ou não; por mais que pareça ser intuitivo *ipso facto* realmente o é, no meu sentido da frase. Eu o convido a considerar, não a tudo no *phaneron*, mas somente seus elementos indecomponíveis, isto é, aquele que são logicamente indecomponíveis, ou indecomponíveis para uma inspeção mais direta. Eu desejo constituir uma classificação ou uma divisão destes elementos indecomponíveis; isto é, quero classificá-los por de suas diferentes espécies, de acordo com suas características reais. Eu tenho conhecimento de dois tipos diferentes de classificação, ambas inteiramente verdadeiras; e devem existir outras. Destas duas posso dizer que a primeira é uma divisão de acordo com a forma ou a estrutura dos elementos; a outra, de acordo com sua matéria. Os dois anos mais apaixonantes de trabalho de minha vida foram exclusivamente devotados a tentar verificar a última coisa incontestável; mas eu abandonei a experiência por estar além do meu controle, ou, de alguma forma, incompatível com o meu gênio. Eu não havia negligenciado examinar o que outros já haviam feito, mas não poderia me persuadir de que eles haviam sido mais bem sucedidos do que eu. Felizmente, taxonomistas de cada departamento encontraram classificações conformes para estruturar o que seria mais importante.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.289: ††

289. Um leitor, de uma forma inteligente, poderia perguntar: Como é possível para um elemento indecomponível não ter nenhuma diferença de estrutura? A lógica interna de sua estrutura seria claramente impossível. Mas da estrutura externa, isto é, da estrutura de seus possíveis componentes, limitadas diferenças de estrutura são viáveis; testemunha dos elementos químicos, aos quais os “grupos”, ou colunas verticais da tabela de Mendeléeff são universalmente e justamente reconhecidos como sendo muito mais importantes do que as

¹⁵⁵ Escrutar, examinar, verificar, inspecionar.

“séries”, ou linhas horizontais na mesma tabela. Estas colunas são caracterizadas por várias valências e dispostas da seguinte maneira:

He, Ne, A, Kr, X são medades ({médias} nada + o patronímico = {idés}).

H, L [Li], Na, K, Cu, Rb, Ag, Cs, -, -, Au, são mônadas;

G [Gl], Mg, Ca, Zn, Sr, Cd, Ba, -, -, Hg, Rd [Ra], são díades;

B, Al, Sc, Ga, Y, In, La, -, Yb, Tc [Tl], Ac são tríades;

C, Si, Ti, Ge, Zr, Sn, Co [Ce], -, -, Pc [Pb], Th, são tétrades;

N, P, V, As, Cb, Sb, Pr [Nd], -, Ta, Bi, Po [Pa], são propriamente pêntades (como PCL [5]; porém, pela junção de duas *categorias*, algumas vezes aparecem como tríades. Sua característica de pêntades é particularmente requerida para explicar certos fenômenos das albuminas); O, S, Cr, Se, Mo, Te, Nd [Sm], -, W, -, U, são propriamente héxades (embora, pela junção de ligações, eles usualmente apareçam como díades);

F, Cl, Mn, Br, -, I, são propriamente héptades (usualmente aparecendo como mônades ou mônadas);

Fe, Co, Ni, Ru, Rh, Pd, -, -, -, Os, Tr [Ir], Pt, são óctades; (Sm, Eu, Gd, Er, Tb, Bz [?], Cl [Ct] ainda não foram colocados na tabela.)

Peirce: Referência Cruzada CP 1.290: ††

290. Sendo assim, visto que os elementos podem ter estrutura através de sua valência, convido o leitor a juntar-se a mim para uma inspeção mais direta da valência dos elementos do *phaneron*. Por que me parece ver meu leitor com reservas? Ele temeria ser comprometido por minhas inclinações, devido a visões pré-concebidas? Oh, muito bem; sim, trago algumas convicções para o questionamento. Mas vamos começar pela sujeição destas ao criticismo¹⁵⁶, adiando as observações vigentes até todas as pré-concepções estarem preparadas, de um modo ou de outro.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.291: ††

291. Então, primeiro iremos perguntar se a valência não diz respeito unicamente àqueles elementos do *phaneron* que teriam a possibilidade de variar. Entretanto, percebe-se que a esse tipo básico de divisão é dependente da possibilidade de multivalência, enquanto que a possibilidade de uma divisão de acordo com a valência não pode, de modo algum, ser considerada como resultante da relação entre ligações, segue que qualquer divisão pelas variações dessas relações deve ser tomada como secundárias às divisões de acordo com a valência, se tal divisão existir. Agora (minha lógica aqui pode ser confusa, mas está correta), minhas dez tricotomias de sinais, ^{†1} pode-se provar que são independentes umas das outras (o que é muito improvável), devem ser suficientes para fornecermos classes de sinais para o número de

$$\begin{aligned} 3^{10} &= (32)^5 = (10-1)^5 = 10^5 - 5,10^4 \\ &+ 10,10^3 - 10,10^2 \\ &+ 5,10 - 1 \\ &= 50000 \\ &+ 9000 \\ &+ 49 \\ &= 59049 \end{aligned}$$

¹⁵⁶ Censura, desaprovação, apreciação desfavorável.

(Uma lição gratuita de aritmética básica!), cada cálculo envolve uma multiplicidade de classes muito extensa para ser convenientemente memorizada, ao invés de um grupo inconveniente pequeno, nós devemos, penso eu, adiar as preparações para outras divisões até termos um prospecto de que isso é desejado.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.292: ††

292. Se, existe então uma divisão formal dos elementos do *phaneron*, deve existir uma divisão de acordo com a valência; e podemos esperar *médades*, *mônadas*, *díades*, *tríades*, *tétrades*, etc. Alguns destes, entretanto, ainda têm como possibilidade serem antecipadamente excluídos como impossíveis; embora seja importante lembrar que estas divisões não são exatamente como suas correspondentes dos Gráficos Existenciais, †1 os quais têm relação apenas para explicitar indefinições. Na presente aplicação, uma *médade* deve significar uma idéia indecomponível, logicamente separada das outras; uma *mônada* significará um elemento que, exceto pelo que se pensa dela quando aplicada a algum assunto, não tendo outro caráter senão aqueles que são completos em si mesmo, sem qualquer referência a nenhuma outra coisa; a *díade* será uma idéia elementar de algo que possuiria certa relação com alguma coisa mais além dela própria não importando um terceiro objeto de qualquer categoria; a *tríade* será uma idéia elementar de algo que deverá ser como se ele fosse relativo a dois outros de diferentes maneiras, não importando um quarto elemento e assim por diante. Alguns destes, repito, são claramente impossíveis. Uma *médade* seria um *flash* ou lampejo mental absolutamente instantâneo, sem trovão ou estrondo, sem lembrança e completamente sem qualquer efeito. Pode-se adiantar, não de fato, mas puramente **a priori** com o grau de aprioridade que é próprio à lógica, nomeado como uma dedução necessária do fato de que existem sinais, que devem ser uma *tríade* elementar. Para cada elemento do *phaneron* como a *mônada* ou a *díade*, sem a relação de *tridentidade* †2 (que é claramente uma *tríade*), é evidente que nenhuma tríade poderia ser construída. Já a relação de cada sinal com seu objeto e interpretante é certamente uma *tríade*. A *tríade* pode ser desenvolvida a partir dos *pentades* ou, de muitas maneiras, a partir de um elemento ímpar maior. Mas, isto pode ser provado – e realmente com extrema simplicidade, ainda que sua demonstração seja confusa –, justamente porque nenhum elemento poder ter uma valência maior que três.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.293: ††

§3. MÔNADAS, DÍADES, TRÍADES †1.

293. Um estudo completo da lógica dos relativos confirma as conclusões a que tenho chegado antes de avançar neste estudo. Isso mostra que os termos lógicos também são *mônadas*, *díades* ou *políades* e estes últimos não introduzem nenhum elemento radicalmente diferente daqueles encontrados nas *tríades*. Então dividi todos os objetos em *mônadas*, *díades* e *tríades*; e o primeiro passo nesta presente averiguação é apurar o que são os conceitos da *mônada* pura, livre de todas as misturas *diádicas* e *triádicas*; da *díade* (que inclui a *mônada*) livre de toda contaminação *triádica*, e que é peculiar a cada *díade* adicionada à *mônada*; e da *tríade* (que inclui aqueles da *mônada* e da *díade*) e também que é característico da *tríade*.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.294: ††

§4 ELEMENTOS INDECOMPONÍVEIS

294. Não duvido que os leitores estejam se aborrecendo com a frase aparentemente ridícula “elemento indecomponível”, que é tão irlandesa quanto “condição necessária e suficiente” (desde que “condição” não signifique nada mais que **concomitante** e como (se) **necessário** não fosse um acompanhamento apropriado para “suficiente”). Mas eu tenho usado esta frase porque ela não significa meramente **elemento**. A análise lógica não é uma análise dos elementos existentes. Ela é o traçado das relações entre os conceitos supondo-se que para cada conceito dado ou encontrado é também dada a sua negativa, e outras relações resultantes da transposição de seus correlatos. A importância do último postulado é simplesmente identificar cada correlato e distingui-lo dos outros, sem necessidade de reconhecer qualquer ordenação entre eles. Assim, amar e ser amado diz respeito ao mesmo conceito e **não** amar também pode ser assim considerado. A combinação dos conceitos é sempre por dois de cada vez e consiste em identificar indefinidamente o objeto de um com o objeto de outro, cada correlação sendo considerada como um objeto. Então, se um conceito puder ser precisamente definido como uma combinação de outros e se estes outros não forem estruturas mais complicadas do que os conceitos definidos, então os conceitos definidos serão considerados como **analisados** dentro destes outros. Deste modo, A é avô de B, se e somente se A é pai de alguém que é pai de B, logo o avô é analisado como sendo o pai do pai. Por esta razão, o(a) padrasto (madrasta) não é excluído(a) do parentesco, é analisado(a) como o(a) esposo(a) da(o) mãe(pai); já o sogro é o pai da esposa.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.295: ††

295. Estas coisas estão como pressupostas, podemos dizer do *priman* ou *primo*, que não existe razão *a priori* para que não sejam elementos indecomponíveis do phaneron, que são o que são sem consideração a qualquer outra coisa, cada um completo em si mesmo; na condição, é claro, que eles sejam capazes de compor. Chamaremos estas e todas as particularidades relativas a eles de *Priman*. De fato, é quase inevitável que deve ser assim, desde que existam conceitos compostos que não se refiram a nada, e que seria genericamente possível abstraí-los da construção interna que os fazem compostos, em consequência, eles se tornariam elementos indecomponíveis.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.296: ††

296. No *Secundo* ou *Segundo*, não existe nenhuma razão *à priori* para que não sejam considerados elementos indecomponíveis, pois o são em relação a um segundo, mas independentemente de qualquer terceiro. Como, por exemplo, é a idéia de diversidade. Vamos chamar essas idéias e tudo que é marcado por elas de *Secundan* (isto é, dependente de um segundo).

Peirce: Referência Cruzada CP 1.297: ††

297. No *tertio* não há nenhuma razão *à priori* para que eles não sejam considerados como elementos indecomponíveis, pois o são em relação a um segundo e a um terceiro, não importando um quarto elemento. Como, por exemplo, é a idéia de *composição*. Nós chamaremos tudo que está sendo marcado como terceiro ou meio de conexão, entre uma primeira e uma segunda coisa qualquer de *tertian* ou *terciário*.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.298: ††

298. É impossível *à priori* que haja um elemento indecomponível que o seja em relação a um segundo, a um terceiro e a um quarto. A razão óbvia é que o que combina dois, pela repetição combinará qualquer número. †P1 Nada poderia ser mais simples; nada em filosofia é mais importante.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.299: ††

299. Então, temos *à priori* três categorias de elementos indecomponíveis que esperamos encontrar no *phaneron*: aqueles que são simplesmente positivos totais; aqueles que envolvem dependência, mas não combinação e aqueles que envolvem combinação.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.299: ††

Agora vamos voltar ao *phaneron* e ver o que encontramos de fato.

Peirce: CP 1.300 Referência Cruzada: ††

CAPÍTULO 2

As categorias em detalhe

Primeiridade

§1. A origem das categorias †1

300. A *lista das categorias*, ou como Harris, †2, o autor de *Hermes*, chamou-as de “arranjos filosóficos”, diz respeito a uma tabela de conceitos desenhados mediante a análise lógica do pensamento e consideradas aplicáveis ao ser. Esta descrição não se aplica meramente a uma lista publicada em 1867 por mim, †3 a qual eu me esforço em amplificar, mas também às categorias de Aristóteles e de Kant. Estas últimas têm sido mais ou menos modificadas por diferentes críticos, como Renouvier e ainda mais profundamente por Hegel. Minha própria lista cresceu originalmente fora dos estudos da tabela de Kant.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.301: ††

301. Não deveria inquirir aqui o quanto é justificável aplicar os conceitos de lógica para a metafísica. Para assegurar-me da importância desta questão, grande como ela é, talvez seja secundária, mas, de qualquer modo, não é primordial para a questão o que tais conceitos possam ser. Não obstante, em minha opinião, cada categoria tem que justificar-se por si mesma por um exame indutivo que resultará na atribuição a ela de uma validade limitada ou aproximada.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.302: ††

§2. A MANIFESTAÇÃO DA PRIMEIRIDADE †4

302. A idéia de Primeiro é predominante nas idéias de espontaneidade, vida e liberdade. Livre é aquele que não tem nada por trás determinando suas ações; mas à medida que a idéia de negação surge também aparece a idéia de “outro” (alteridade); tal negatividade deve ser posta em segundo plano, ou então não poderemos dizer que a *Primeiridade* é predominante. A liberdade somente pode manifestar-se por si mesma na variedade e

multiplicidade ilimitadas e sem controle; assim o primeiro torna-se predominante nas idéias de variedade e multiplicidade desmesuradas. É esta a idéia principal de “Senso múltiplo” de Kant. Contudo, na unidade sintética de Kant, a idéia de *Terceiridade* é predominante. É uma unidade alcançada e seria melhor se Kant a tivesse chamado de totalidade, aquilo que é uma de suas categorias, onde encontra sua origem. A idéia de ser na *Primeiridade* é predominante, não necessariamente por causa da abstratividade desta idéia, mas por causa da sua independência das coisas externas.¹⁵⁷ Não é no ser separado de suas qualidades que a *Primeiridade* é mais predominante, mas em ser algo peculiar e idiossincrásico. O primeiro é predominante no sentimento como distinto da percepção objetiva, da vontade e do pensamento.

Peirce: CP 1.303 Referência††

§3. A MÔNADA †1

303. A idéia pura de *Mônada* não é a mesma que a de um objeto, pois o objeto está acima de minha vontade. Contudo, ela¹⁵⁸ é muito mais próxima a um objeto do que a uma concepção de *self*¹⁵⁹, que é ainda mais complexa. Deve haver alguma determinação, ou *talidade*¹⁶⁰ pois, do contrário, nós não pensaríamos absolutamente nada sobre isso. Mas não poderia haver uma *talidade* abstrata, que tivesse relação com uma *talidade* especial. Seria uma *talidade* especial com algum grau de determinação. Haveria de ser sem nenhuma comparação, uma *talidade sui generis*. Imagine-me executando em condição sonolenta, de modo vago, restrito e ainda sem subjetividade, uma acepção de vermelho, ou do gosto de sal, de uma dor, ou de sofrimento ou alegria, ou de uma prolongada nota musical. Este poderia ser o estado mais próximo ao do puro sentir monádico. Para converter o que é uma concepção psicológica ou lógica em uma metafísica, devemos pensar na mônada metafísica como sendo de natureza pura e de qualidade em si mesma, sem partes ou características, enfim, sem expressão. Assim é a mônada pura. Os significados dos nomes das qualidades “secundárias” são tão boas aproximações dos exemplos de mônadas quanto poderiam ser dados.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.304: ††

§4. QUALIDADES DOS SENTIMENTOS †1

304. ...Entre os *phanerons* existem certas qualidades dos sentimentos, tais como a cor magenta, o odor da essência das rosas, o som do apito do trem, o gosto do quinino, a qualidade de se contemplar uma fina demonstração matemática, a qualidade do amor, etc. Eu não expresso o real sentido de experimentar estes sentimentos, quer estejam fundamentalmente em qualquer memória ou imaginação. Isto é algo que envolve estas qualidades como sendo elementos delas. No entanto, eu coloco as próprias qualidades como meras possibilidades, não necessariamente realizáveis. O leitor pode estar inclinado a negar isto. Se este é o caso, se ele¹⁶¹ não tiver compreendido plenamente o ponto que não estamos

¹⁵⁷ *Self contained* - adj. 1. Reservado, retraído; 2. Completo; 3. Encerrado em si mesmo, fechado.

¹⁵⁸ Correspondente à ideia pura de *Mônada*.

¹⁵⁹ Personalidade.

¹⁶⁰ Conceito de Peirce conhecido como *Suchness* na língua inglesa.

¹⁶¹ O autor está se referindo ao leitor.

considerando como verdadeiro, nem mesmo o que verdadeiramente aparece. Peço ao leitor que entenda que a palavra *vermelha* significa algo quando digo que a precessão do equinócio não é mais vermelha do que azul, que tem o mesmo significado quando digo que a anilina vermelha é vermelha. Aquela mera *qualidade*, ou talidade, não é por si só uma ocorrência, como quando vemos um objeto vermelho, ela é mera possibilidade. Seu único ser consiste no fato de **poder ser uma talidade** em um *phaneron* tão peculiar e positiva. Quando eu menciono que isto é qualidade, não quero dizer que seja “inerente” a um objeto. Assim, um *phaneron* é peculiar aos pensamentos metafísicos, não envolvidos na sensação em si e, portanto, não na qualidade do sentimento, na qual está inteiramente contida, ou substituída, na atual sensação. Os alemães usualmente chamam estas qualidades de sentimentos **de prazer ou dor**. Isto me parece uma mera repetição de uma tradição, nunca objetada¹⁶² no exame de observação. Eu posso imaginar uma consciência a qual por toda vida, semelhante a se estar plenamente acordado ou quando sonolento ou dormindo, consiste em nada mais que uma cor violeta ou um fétido repolho. Esta é puramente uma questão do que posso imaginar e não do que as leis psicológicas permitem. O fato de que eu posso imaginar isto, mostra que tal sentimento não é regra **geral**, no mesmo sentido que a lei da gravidade o é. Ninguém poderia imaginar esta lei como sendo do tipo onde seria impossível existir duas massas de matéria, ou como se não existisse uma coisa chamada movimento. Uma verdade geral não pode existir a menos que haja algum aspecto desta que alguma vez teve a oportunidade de ser incorporada em um fato, que por si próprio não fosse uma lei ou qualquer coisa parecida. Uma qualidade de sentimento pode ser imaginada sem nenhuma ocorrência, como ela aparece para mim. Seu mero vir-a-ser progride sem qualquer realização.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.305: †1

§5. SENTIMENTOS COMO INDEPENDENTE DA MENTE E DA MUDANÇA †1

305. Suponha que eu comece por inquirir você, leitor, em que particularidade um sentimento de vermelho ou de roxo sem início, fim ou mudança; ou sobre o eterno, sonoro e invariável apito do trem; ou uma excitação de alegria prazerosa, ou melhor, algo que poderia nos propiciar prazer, mas supostamente neutra -- que deveria constituir o universo inteiro, como poderia ser diferente de uma substância? Suponho que você diria que nada desse tipo poderia estar sozinho no universo, porque, primeiramente, seria necessária uma mente para senti-lo, o que não seria um sentimento por si mesmo; segundo, a cor ou o som e provavelmente também a excitação de prazer poderia consistir de vibrações; terceiro, nenhum deles poderia durar para sempre sem o fluir do tempo; quarto, cada uma teria uma qualidade, a qual seria uma determinação em diversos aspectos como: sobre a nuance de uma cor, sua luminosidade, sua dispersão cromática e nitidez; sobre o teor sonoro, o timbre (que em si mesmo, já é sumamente complexo), audibilidade e nitidez; o deleite mais ou menos sensual, emocional, elevado, etc; e quinto, cada um requereria um substrato físico completamente diferente do sentimento em si. Mas, eu esclareço a você que estas coisas são somente conhecidas por nós pela experiência alheia; nenhuma delas é vista a cores, ouvida; ou sentida em uma sensação visceral. Conseqüentemente, não pode haver nenhuma dificuldade lógica em supô-las como ausentes e, de minha parte, não encontro a menor dificuldade psicológica em fazê-lo. Por exemplo, se supor que existe um fluxo de tempo, ou qualquer grau de nitidez,

¹⁶² Sinônimo: Contestado.

seja ele alto ou baixo, me parece tão desnecessário quanto se supor que existe liberdade de imprensa ou campos magnéticos.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.306: ††

§6. UMA DEFINIÇÃO DE SENTIMENTOS †1

306. Entendo como sentimento uma instância daquele tipo de consciência que não envolve nenhuma análise, comparação, ou qualquer outro processo, nem consiste em parte ou no total de qualquer ato em que uma extensão da consciência seja distinta de outra, que tenha suas qualidades positivas que consistem em nada mais que ela própria e em tudo o que é, não importando tudo o que se tenha suposto sobre ela; então, se este sentimento está presente durante um lapso de tempo, ele estará presente totalmente ou em parte o tempo todo. Para reduzir esta descrição a uma simples definição, eu diria que por sentimento entendo como uma instância daqueles elementos da consciência, que são positivos em si mesmos, a despeito de qualquer outra coisa.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.307: ††

307. Então, um sentimento não é um evento, um acontecimento, um advento que passa, não sendo um contínuo transpor (vir-a-ser); visto que somente poderia ser entendido como tal, caso existisse um tempo onde ele¹⁶³ não estivesse neste estado de contínuo transpor, desta maneira, ele não seria em si tudo aquilo que ele é, mas seria relativo a um estado anterior. Um sentimento é um *estado* que é completo em todos os momentos de sua duração. Contudo, um sentimento não é um estado isolado que não seja uma reprodução de si próprio. Se esta reprodução pertencer à mesma mente, ela deve estar em um tempo diferente e, então, o sentir seria relativo ao tempo particular no qual ele ocorreu, que poderia ser diferente do próprio sentimento, violando a definição que faz o sentimento ser tudo aquilo que ele é, nada mais importando. Ou se a reprodução fosse simultânea ao sentimento, ele deveria estar em outra mente e, desta maneira, a identidade do sentimento dependeria da mente em que estivesse e a definição seria novamente violada. Portanto, qualquer sentimento deve ser idêntico à sua duplicata exata, que é como dizer que o sentimento é simplesmente uma qualidade de consciência imediata.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.308: ††

308. Mas, deve ser admitir que um sentimento experimentado em uma sensação externa também possa ser reproduzido na memória. Negar isto seria uma absurda perda de tempo. Diremos que você experimenta uma certa sensação da cor como, por exemplo, o vermelho-chumbo¹⁶⁴. Esta cor tem nuance, luminosidade e pureza cromática definidas. Estes são três elementos que não estão separados dos sentimentos, é verdade, mas são ditos como parte deles, como um meio de expressar os resultados que seguiriam, de acordo com os princípios cromáticos obtidos de certos experimentos com um disco de cor, estojo de pintura ou outros aparatos similares. Neste sentido, a sensação que você tem ao ver a cor vermelha-chumbo possui certa nuance, luminosidade e crominância que definem completamente a qualidade da cor. A *nitidez*, entretanto, é independente de qualquer um destes três elementos; e é muito diferente na memorização da cor e ocorre um quarto de segundo depois da sensação real, ainda que esta memória seja conceitualmente perfeita e verdadeira como nuance,

¹⁶³ Diz respeito ao sentimento mencionado na argumentação de Peirce.

¹⁶⁴ Cor correspondente ao zarcão.

luminosidade e crominância, o que na verdade a faz uma reprodução exata da qualidade do sentimento.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.309: ††

309. Então, segue que a *nitidez* de um sentimento - que poderia ser mais meticulosamente descrita como a nitidez de uma consciência do sentimento - é independente de cada componente da qualidade daquela consciência e, conseqüentemente, é independente da resultante daqueles componentes, cuja qualidade resultante é o próprio sentimento. Então, aprendemos o que a nitidez não é; e ela somente permanece para apurar o que é diferente dela.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.310: ††

310. Conclui-se que duas observações serão muito proveitosas. A primeira é que não importando o que se passa pela mente em qualquer modo de consciência, sempre haverá necessariamente uma consciência imediata e, conseqüentemente, um sentimento. A prova desta proposição é tão instrutiva quanto natureza do sentimento; o que nos mostra que se por *psicologia* entendemos a ciência da mente ou da consciência como positiva ou observacional. Então, ainda que a consciência completa de um instante não seja nada além de um sentimento, a psicologia não pode nos ensinar nada sobre a natureza dos sentimentos, nem podemos adquirir conhecimento de algum sentimento por introspecção, por que ele é a nossa consciência imediata. Possivelmente, esta verdade curiosa era também o que Emerson estava tentando captar – embora consideravelmente sem sucesso – quando escreveu estas linhas:

A antiga esfinge refreou os seus lábios grossos.

Disse, “Quem te ensinou meu nome?

Eu sou teu espírito, pobre amigo.

De teus olhos eu sou olho radiante.

“Tu te desvencilhaste de responder a questão;

Poderias ver com teus próprios olhos,

Eles sempre perguntam, perguntam;

E cada resposta é uma mentira.”

Mas não importando o que ele quis dizer, está bastante claro que tudo que é imediatamente apresentado a um homem é o que está em sua mente naquele momento. Sua vida inteira está no presente. Mas quando ele pergunta qual é o conteúdo do instante presente, sua pergunta é sempre tardia. O presente já passou e o que permanece dele foi muito modificado. Certamente, ele pode reconhecer o que era naquele instante, como por exemplo, olha um objeto de cor vermelho-chumbo e reconhece e percebe que já viu aquela cor antes, que é algo positivo e *sui generis* da natureza do sentimento. Entretanto, a consciência imediata de ninguém, exceto quando se está quase dormindo, sempre consistirá totalmente de uma sensação de cor. Desde que um sentimento é absolutamente simples e sem partes como

ele evidentemente o é, desde que o seja independentemente de qualquer outra coisa, ou de qualquer parte desta, então poderá ser algo além da totalidade - segue-se que a sensação-cor vermelha, que não é o sentimento total do instante, não tem nada em comum com o sentimento do instante. De fato, embora um sentimento seja uma consciência imediata, e o é, é tudo o que a consciência pode ser naquele presente imediato, mesmo que nele não exista consciência, por ser instantâneo. Nós já tínhamos visto que sentimento nada mais é que uma qualidade, e qualidade não é consciência: é uma mera possibilidade. É verdade que podemos ver como é um sentimento em geral; por exemplo, este ou aquele vermelho é um sentimento; e é perfeitamente concebível que um ser deveria ter aquela cor para sua inteira consciência em um lapso de tempo e, portanto, a cada instante daquele tempo. No entanto, um ser nunca pode saber nada sobre sua própria consciência. Ele não pode pensar em nada que é expresso como proposição a este respeito. Ele não consegue ter qualquer idéia a respeito disso. Ele estaria apenas confinado ao sentimento daquela cor. Portanto, se você percebe que no instante em questão esteve olhando para um dado objeto vermelho-chumbo, então você sabe que aquela cor tem alguma semelhança com o seu sentimento daquele instante. Mas isto somente significa que o sentimento cede lugar à comparação da lembrança desta aparência. Mas não existe uma lembrança completa de um sentimento, pois o sentimento é o que deve ser, positivamente e indiferente a qualquer outra coisa, enquanto que a lembrança de algo consiste na comparação daquela coisa com algo mais...

Peirce: Referência Cruzada C.P. 1.311: ††

311. Toda operação da mente, embora complexa, tem seu sentimento totalmente simples, a emoção do *tout ensemble*¹⁶⁵. Este é um sentimento secundário ou sensação que parte do interior da mente, como as qualidades dos sentidos externos são estimuladas por algo psíquico sem nossa intromissão. A princípio, nos parece desprezível que uma pequena diferença na velocidade de vibração faça tanta diferença de qualidade como entre o vermelhão¹⁶⁶ e o azul violeta. Então se deve lembrar que isto é sem dúvida proveniente de nossos conhecimentos imperfeitos sobre estas vibrações que nos levam a representá-las abstratamente como diferindo somente em quantidade. Já existe uma pista sobre o diferente comportamento dos elétrons em velocidades baixas ou altas, sobre o que ainda não temos ciência. As pessoas também se perguntam como a matéria morta pode despertar sentimentos na mente. De minha parte, ao invés de ficar imaginando como isto acontece, sinto-me muito inclinado a negar categoricamente que isto seja possível. Estas novas descobertas nos têm lembrado o quão pouco sabemos da constituição da matéria; e prefiro supor que ela é um sentimento psíquico de vermelho, sem o qual não provocaríamos um sentimento simpático¹⁶⁷ de vermelho em nossos sentidos.

¹⁶⁵ Em francês significa “tudo junto”.

¹⁶⁶ Cor cinabre, cor rubro-escarlata.

¹⁶⁷ Palavra utilizada na língua inglesa “Sympathetic” por Peirce, talvez com a intenção de utilizá-la em sentido ambíguo. Assim, “Sympathetic”, por um lado, pode ser sinônimo de simpático e compassivo e, por outro, “Sympathetic ink” corresponde a uma tinta invisível. Talvez, seja intencional, já que o autor cita exemplos relativos às cores. “Sentimento simpático” poderia ser aquele inscrito com tinta invisível, ou seja, nas entrelinhas para poucos entenderem.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.312: ††

§7. A SIMILARIDADE DOS SENTIMENTOS DE DIFERENTES MODOS SENSORIAIS †

312. Um dos psicólogos da velha Escócia, quer seja Dugald Stewart ou Reid †2, ou qualquer outro, não importa, menciona, numa exibição impressionante, as disparidades dos diferentes sentidos, que um certo homem cego de nascimento perguntou a uma pessoa de visão normal se a cor escarlate não era algo como o som alto de um trompete; e o filósofo evidentemente espera que seus leitores graciejem da incongruência da noção. Mas, o que ele (psicólogo) realmente ilustra, de forma muito mais alarmante, é a estagnação da percepção daqueles que, como ele, tinham somente a educação convencional do século dezoito e ainda permaneciam incultos ao comparar idéias que na temática deles são muito diferentes. Para todos que tenham adquirido um grau de suscetibilidade que é requisitada nas mais delicadas partes do raciocínio - aquele tipo de raciocínio que nosso psicólogo escocês teria rotulado como “*Intuições*” com uma forte suspeita de que eles fossem desilusões - reconheceriam de pronto, tão decididos à semelhança entre uma cor escarlate luminosa e extremamente cromática, como a do iodeto de mercúrio, comumente vendido sob o nome de escarlate¹⁶⁸ [e o som alto de um trompete], que seria muito arriscado supor-se que as formas das oscilações químicas geradas por essa cor no observador lembrariam as ondas acústicas geradas por um trompete. Sinto-me intimidado em afirmar isto, por ser aparentemente verdade que nosso sentido de audição é inteiramente analítico; então somos totalmente surdos a onda de som como ela existe, e unicamente ouvimos os componentes harmônicos não considerando as fases a que as vibrações de comprimento mensuráveis que se combinam.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.313: ††

§8. A REPRESENTAÇÃO COMO SIGNOS †1

313. Uma mera representação pode ser um signo. Quando um homem cego por natureza afirma que a cor escarlate deve ser algo semelhante ao som de um trompete, ele captou o ruído muito bem; e o som é certamente uma representação, embora a cor †P1 possa não ser. Algumas cores são chamadas de alegres, outras de tristes. O sentimento de tonalidade é ainda mais familiar; isto é, tons são signos das qualidades viscerais dos sentimentos. Mas o melhor exemplo é o dos odores, pois são signos em mais de uma maneira. É fato conhecido que odores trazem de volta antigas memórias. Penso que isto se deve, pelo menos em parte, embora haja uma conexão entre o nervo do olfato e o cérebro, ou por qualquer outro motivo, os odores têm uma notável tendência a **representarem-se** a si mesmos, o que ocupa todo o campo da consciência, de forma que se viva o momento em um mundo de odores. Na vacuidade deste mundo não existe nada para obstruir as sugestões de associação. Este é um modo, identificado pela associação contínua, no qual os odores são particularmente aptos a agir como signos. Mas também existe uma capacidade notável para se chamar as disposições mentais de qualidades espirituais. Isto deve ser um efeito de associação por semelhança, se por associação por semelhança incluíssemos todas as

¹⁶⁸ Mercúrio ou mertiolate conhecido na língua inglesa como escarlate, o que em português não faz sentido.

associações **naturais** de diferentes idéias. Eu certamente faria isto; por não saber no que mais essa semelhança possa consistir.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.313: ††

O perfume favorito de uma dama parece estar, de alguma forma, em concordância com o ser espiritual dela. Se ela não usasse nenhum perfume, sua natureza careceria de perfume. Se por acaso usasse violeta, teria a mesma delicadeza sutil dessa flor. Eu conheço apenas dois casos de mulheres que usavam perfume de rosas, uma era do meio artístico, uma virgem idosa, a **grande dama**; a outra, uma jovem, ruidosa e também muito ignorante mãe de família; mas ambas eram singularmente semelhantes. Como aquelas que usam *heliotrópio*¹⁶⁹, *frangipanni*¹⁷⁰, etc., eu as conheço tão bem como gostaria de conhecê-las. Seguramente deve existir uma discreta aproximação entre odor e impressão que tenho desta ou daquela natureza feminina.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.314: ††

§ 9. A HABILIDADE DE COMUNICAÇÃO DOS SENTIMENTOS †1

314. Os filósofos, que muito propriamente questionam todas as coisas, têm-se perguntado se temos qualquer razão para supor se o que parece vermelho para um olho, também se dá mesma maneira para outro. Eu respondo que podem ocorrer diferenças desprezíveis, mas [considerando a imaginação do homem cego] o vermelho se assemelha ao soar de um trompete. Ele adquiriu esta noção ouvindo pessoas comuns conversando sobre as cores e, como eu ainda não era nascido para ser um dos que tomaram parte nessa conversa, o fato é que posso ver certa analogia, mostrando-me que não somente meu sentimento de vermelho seja algo como os sentimentos das pessoas que ele ouviu conversando, mas também que seus sentimentos acerca do soar do trompete são muito parecidos com o meu. Sou confiante de que um touro e eu sentimos de maneira muito semelhante à visão de um pano vermelho. Já os sentidos de meu cão, devo confessar que não se parecem com os meus. Contudo, quando eu reflito em que pequeno grau ele¹⁷¹ articula as imagens visuais e o quanto seu *olfato* participa em suas idéias e imaginação, analogamente à visão em mim, eu paro de me surpreender do por que o perfume das rosas ou das flores da laranjeira não atrair sua atenção e que o odor que tanto o interessa, tão perceptível para mim, nem é sequer notado. Ele não articula odores como fonte de prazer ou aversão, mas como fonte de informação, assim como ele não articula o azul como uma cor nauseante, nem o vermelho como uma cor enlouquecedora. Eu sei muito bem que o sentimento musical de meu cão é bastante similar ao meu, ainda que o agitem muito mais do que o fazem comigo. Ele sente as mesmas emoções de afeto que eu, embora ele as demonstre muito mais. Você nunca me convenceria de que meu cavalo e eu não simpatizamos ou que o canário que se delicia em brincar comigo não sinta por mim o mesmo que sinto por ele; e esta confiança instintiva de mim é tal como é para mim evidente que realmente assim acontece. Minha amiga metafísica me pergunta se sempre podemos entrar nos sentimentos dos outros – e uma cética em particular, pela qual nutro a maior simpatia, cujas dúvidas se originaram de seu grande interesse por seus amigos –

¹⁶⁹ Fragrância retirada da flor de heliotrópio, cuja coloração pode ser: branca, lilás ou roxa.

¹⁷⁰ Fragrância extraída do *frangipanni*, ou como conhecemos mais popularmente como jasmim.

¹⁷¹ O pronome “*ele*” trata-se do cão em questão.

poderia muito bem me perguntar se estou certo de que a cor vermelha me parece hoje como me parecia ontem ou se é a memória me pregando uma peça. Sei experimentalmente que sensações podem variar levemente a cada hora; mas a evidência principal de que elas são comuns a todos os seres cujos sentidos estão suficientemente desenvolvidos é bastante ampla.

Peirce Referência Cruzada CP 1.315: ††

315. Ouço você dizer: “Tudo aquilo não é *fato*; é poesia”. Absurdo! Poesia ruim é falsa, admito; mas nada é mais verdadeiro que a legítima poesia. E deixe-me dizer ao homem de ciência que os artistas são observadores muito mais refinados e meticulosos do que eles o são, exceto no instante em que o homem de ciência está procurando por algo.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.316: ††

316. Ouço você dizer: “Isto me lembra muito uma concepção antropomórfica.” Eu respondo que toda explanação científica de um fenômeno natural é uma hipótese de que existe algo na natureza análogo à razão humana; e o sucesso da ciência em suas aplicações para a conveniência humana é testemunha disso. Eles proclamam que a verdade está acima da extensão mundo moderno. Sob a luz do sucesso da ciência, para mim existe um fundo de verdade em negar nosso direito de nascer como filhos de Deus, na prematura timidez e longe das concepções antropomórficas do universo.

Peirce Referência Cruzada CP 1.317: ††

§ 10. TRANSIÇÃO PARA A SECONDDIDADE †1

317. O conteúdo total da consciência é concebido a partir de tipos de sentimentos, tal como o espaço é constituído por pontos ou o tempo é formado por instantes.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.318: ††

318. Contemple alguma coisa por ela própria -- tudo quanto dela possa ser contemplado. Veja-a como um todo, descartando as partes menos importantes. Alguém poderia se aproximar o suficiente para entendê-lo e ver que o resultado de sua perfeita finalização seria que ele poderia sentir naquele momento nada além de um tipo de sentimento. Este tipo de sentimento seria completo em si mesmo, sem divisões. Poderia ser diferente de qualquer outro tipo de sentimento. Este tipo de sentimento não seria igualado em semelhança a nada, justamente porque é em si mesmo; por semelhança, a única comparação possível é consigo mesmo, por este motivo, ele seria pura *primeiridade*. Desde que seja verdadeiro o que contemplamos, não obstante quão complexo possa ser o objeto em questão, o que se segue é que não há mais nada na consciência imediata. Ser consciente não é nada além de sentir.

Peirce: Referência Cruzada: ††

319. Onde se inclui, então, a *segundidade* e a *terceiridade*? Houve algum erro em nossa demonstração de que estas categorias também deveriam ter os seus respectivos lugares no *phaneron*? Não, não existe nenhum erro. Eu digo que o *phaneron* é construído inteiramente de qualidades de sentimentos assim como o espaço é inteiramente formado por

pontos. Há um certo aspecto *protoidal*¹⁷² - - cunhei essa palavra pela sua necessidade - - debaixo de cada espaço que é plenamente constituído de mais nada além de pontos. Ainda que seja certo que tal coleção de pontos não exista – usando a palavra coleção para expressar meramente um plural, sem a idéia de um conjunto de objetos – nenhuma coleção de pontos, não importa quão inumerável seja sua abundância, pode por si própria constituir espaço...

Peirce: Referência Cruzada CP 1.320: ††

320. O *phaneron* realmente contém genuína *segundidade*. Se você se posicionar do lado de fora de uma porta que está ligeiramente entreaberta, você põe sua mão sobre a maçaneta para abri-la e entrar. Você sente uma resistência silenciosa e invisível. Você põe seus ombros contra a porta e, reunindo suas forças, a empurra com tremendo esforço. Esforço supõe resistência. Onde não existe esforço não existe resistência, onde não existe resistência também não existe esforço, neste mundo ou em qualquer dos mundos possíveis. Segue a partir daí, que um esforço não é um sentimento, nem *priman* ou *protoidal*. Existem sentimentos conectados a ele; eles são a soma da consciência durante o esforço. Mas é concebível que um homem possa evocar todos estes sentimentos, ou quaisquer outros. Ele não poderia, em mundo algum, ser dotado com o poder para evocar um esforço onde não existisse uma resistência. Por isso é um absurdo supor que um homem poderia se opor à essa lei. De acordo com a análise psicológica que posso fazer, esforço é um fenômeno que aparece somente quando um sentimento encontra outro. Mas minhas pretensões psicológicas são poucas, se é que existem, e eu somente menciono minha teoria para que o contraste possa impressionar o leitor com a irrelevância da psicologia para o nosso problema, que seria dizer o que passa pela nossa mente quando fazemos um esforço e no que se constitui um esforço.

Peirce: Referência Cruzada CP 1.321: ††

321. Vivemos em dois mundos, um mundo de fato e um mundo de fantasias. Cada um de nós é acostumado a pensar que é o criador de seu mundo de fantasia; que se pronuncia à sua ordem, e as coisas passam a existir, sem resistência ou esforço; embora isto esteja tão distante da verdade que eu não duvido que a maior parte das tarefas dos leitores, é gasta no mundo de fantasia, ainda que este mundo esteja próximo do real a uma primeira aproximação. Por esta razão, chamaremos o mundo da fantasia de mundo interno; já o mundo de fato, o chamaremos de exterior. Neste último, somos mestres, cada um de nós com seus músculos voluntários, e nada mais. Mas o Homem é astuto e planeja fazer isto menos do que necessita. Além disso, ele defende a si mesmo dos pontos de vistas dos fatos rigorosos sob a proteção do contentamento e dos hábitos. Mas não fosse essa proteção, seu mundo interno seria definitivamente e brutalmente invadido por uma série de ordens sem valor, provenientes das idéias externas. Eu chamo tal modificação forçosa aos nossos modos de pensar a influência do mundo de fato ou *experiência*. Mas este homem recuperaria sua proteção imaginando o que estas invasões provavelmente são e cuidadosamente excluiria de seu mundo interno cada idéia que esteja possivelmente conturbada. Ao invés de esperar que a experiência traga o momento desfavorável, ele o provoca quando não pode causar danos e modifica o governo de seu mundo interno de acordo.

¹⁷² Significa dentro do vocabulário peirciano “pluralidade”.

BIBLIOGRAFIA

ALMEDER, Robert. "Peircean Falibilism". *Transations of Charles S. Peirce Society*, v.XVIII, n.1, 1982.

ARISTÓTELES. "Metafísica". Edição Trilingüe. Trad. de V.G. Yebra. Madrid: Gredos, 1998.

ARMSTRONG D. M."Nominalism and Realism": Universals & Scientific Realism. Cambridge: Cambridge University Press, 2 v., 1980.

BOLER, John D.M. "Charles Peirce and Scholastic Realism": A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus, Seattle: University of Washington Press 1963.

BORN, Max. "The Restless Universe". New York: Dover Publications, 1963.

COSCULLUELA, Victor "Peirce on Tychism and Determinism". *Transactions of Charles S. Peirce*, p.741-756, v.XXVIII, n.4, 1992.

FREUD, Sigmund "A Interpretação dos Sonhos". Trad. de Walfredo Ismael de Oliveira, São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

EISELE, Carolyn. "The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce". The Hague, Mouton, 4v. 1976.

HANTZIS, Catarine Wells. "Peirce's Conception of Philosophy": Its Method and its Program. *Transaction of Charles S. Peirce*, p.289-307, v.XXIII, n.2, 1987.

HARDENBERG/NOVALIS, Friedrich Von Hardenberg "Pólen". Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2ª ed., 2001.

HARDWICK, Charles S. "Semiotic and Significs": The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby. Bloomington: Indiana University Press, 1977.

HARTSHORNE, Charles WEISS, Paul and BURKS, Arthur (eds.). "Collected Papers of Charles Sanders Peirce". Cambridge: Massachusetts, Harvard University Press, 8 vols, 1931-35 e 1958.

HOOKWAY, Christopher "PEIRCE". New York: Columns of Reading, 1992.

IBRI, Ivo A "Kósmos Noetós": a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce. São Paulo: Perspectiva: Hólon, 1992.

_____ "Tópicos para uma Poética da Alteridade", p. 115-122. *Revista Linguagem* n.2. São Paulo: Ed. Lovise, 1996.

_____ (2002) "A Vital Importância da Primeiridade na Filosofia de Peirce", p. 47-52. *Revista de Filosofia Cognitio*, Centro de Estudos do Pragmatismo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: educ, Novembro.

_____ "The Heuristic Exclusivity of Abduction in Peirce's Philosophy" In: FABBRICHESI LEO, R., MARIETTI: *Semiotic and Philosophy in Charles S. Peirce*, Cambridge: Cambridge Scholars Press, 2006.

_____ "O Significado de Primeiridade em Schelling, Schopenhauer e Peirce", p. 223-233. *Revista de Filosofia Cognitio*, Centro de Estudos do Pragmatismo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: educ, jul/dez, 2008.

_____ "Reflections on a Poetic Ground in Peirce's Philosophy". *Transactions of Charles S. Peirce Society*, p. 273-307, vol. 45, nº 3, 2009.

KANT, Immanuel. "The Critique of Pure Reason". New York: Macmillan Press, translation by Norman Kemp Smith, 1978.

_____ "The Critique of Judgment" Translated by James C. Meredith. Oxford: The Clarendon Press, 1980.

LISPECTOR, Clarice. "Água Viva". Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1998.

MARGOLIS, Joseph. "The Passing of Peirce's Realism." *Transactions of Charles S. Peirce Society*, v.XXIX, n.3, 1993.

MICHAEL, Fred. "Two Forms of Scholastic Realism in Peirce's Philosophy". *Transaction of Charles S. Peirce Society*, v.XXIV, n.3, 1988.

PATON, H. J. "Kant's Metaphysics of Experience". New York: The Humanities Press, v.2, 1965.

PEIRCE, Charles S. "Collected Papers of Charles Sanders Peirce", Vols. I-VIII, Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur Burks, eds., Harvard University Press, 1931-58.

_____, "The Essential Peirce", (1893-1914), eds. Nathan Houser, Jonathan R. Eller, Albert C. Lewis, André De Tienne, Cathy L. Clark D. Bront Davis, Indiana University (eds), v.1 e 2, 1998.

_____, "Writings of Charles S. Peirce" V.1 (1857-1866), eds. Max H. Fisch, Christian J. W. Kloesel, Edward C. Moore, Don D. Roberts, Lynn A. Ziegler, Norma P. Atkinson, Indiana University, 1982.

PROUST, Marcel. "Em Busca do Tempo Perdido". Trad. André Teles. Rio de Janeiro: Ed. Zahar. v. 3, 2005.

SHELLING, F.W.J., "Investigações Filosóficas SOBRE A ESSÊNCIA DA LIBERDADE HUMANA". Trad. de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70.

SCHOPENHAUER, Arthur. "O Mundo como Vontade e como Representação". Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SINGER, Marcus G. "Truth, Belief and Inquiry in Peirce". *Transaction of Charles Sanders Peirce Society*, v. XXI, n.3, 1985.