

O Significado de Primeiridade em Schelling, Schopenhauer e Peirce

The Meaning of Firstness in Schelling, Schopenhauer and Peirce

Ivo Assad Ibri

Centro de Estudos de Pragmatismo
Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da PUC-SP
ibri@uol.com.br

Resumo: Malgrado o conceito de primeiridade tenha sido concebido por C. S. Peirce (1839-1914), suas raízes já estavam presentes no passado da história da filosofia. Particularmente, Schelling e Schopenhauer foram pensadores que trabalharam esse conceito, cada um deles dentro do contexto de seus próprios problemas filosóficos. Peirce é, confessadamente, um herdeiro de Schelling – seu conceito de primeiridade, a par de outras heranças shellinguianas encontráveis em seu pensamento, é, de algum modo, inspirada no pensador alemão. Todavia, quando consideramos Schopenhauer, a primeiridade aparece exclusivamente como uma experiência de contemplação, a qual é, para Peirce, apenas uma dimensão da experiência humana interior sob essa categoria. De fato, a concepção de Peirce vai adiante, estendendo-se e espraiando-se para o mundo externo, sob a forma geral do Acaso, enquanto Schopenhauer mantém o determinismo kantiano, concebendo a Natureza sob estrita causalidade e necessidade. O presente trabalho tenta mostrar, então, as similaridades e diferenças entre esses autores quanto ao conceito de primeiridade, o qual, na realidade, tem seu território teórico comum no velho conceito clássico de liberdade, enfatizando-se, não obstante, sua extrema importância para os três sistemas filosóficos.

Palavras chave: Primeiridade. Liberdade. Contemplação. Acaso. Determinismo. Absoluto.

Abstract: *Notwithstanding the concept of firstness has been conceived by C. S. Peirce (1839-1914), its roots was already present in the past history of philosophy. Particularly, Schelling and Schopenhauer were thinkers who worked out this concept, each one under their theoretical context of philosophical problems. Peirce is confessedly an heir of Schelling – his own concept of firstness, besides other Schellingean heritages he holds, is somehow inspired by the German thinker. However, when we consider Schopenhauer, firstness exclusively appears as an experience of contemplation, which is, to Peirce, only one dimension of the inner human experience under this category. In fact, Peirce's conception goes further, extending and spreading it to the outward world in the general form of Chance, while Schopenhauer keeps the Kantian determinism, conceiving Nature under strict causality and necessity. This paper will try to show, then, similarities and differences among these authors on the concept of firstness, which, actually, has its common theoretical*

territory in the old classical idea of freedom, emphasizing, nevertheless, the extreme importance of it to all three philosophical systems.

Key words: *Firstness. Freedom. Contemplation. Chance. Determinism. Absolute.*

1. Sobre Primeiridade como Liberdade Genética em Schelling

A herança de uma visão de mundo mecanicista oriunda do sucesso da razão em sua relativa autonomia na Renascença e no Iluminismo foi recusada pelos poetas e artistas do Romantismo Alemão. Pobre e reducionista, segundo eles, este modelo de mundo não dava conta dos fenômenos vitais em sua organicidade, em sua explosão dinâmica, em sua teleogicidade, em seu caráter sistêmico dotado de uma intencionalidade que parecia transbordar inteligência. A máquina cartesiana adotada por tantos sistemas que se lhe seguiram poderia apenas produzir redundâncias cegas, pura necessidade lógica aplicada ao passado para o desenho do futuro. Algo deveria dar conta não apenas deste aspecto vitalista dos processos naturais, mas, também, daquilo que marcadamente os afetava como fenômeno: a beleza natural. Um belo que se renovava dia após dia, que parecia não intencionar nada a não ser encantar. De um lado, então, o espetáculo da vida em sua inteligência apreensível pela intencionalidade sempre desejante de um fim; por outro, um belo que se espalhava por todos os cantos da Natureza e que parecia somente celebrar sua própria liberdade criadora.

A comoção poética, a experiência estética em sua mais profunda expressão, aquela que deixa sua assinatura indelével no espírito, a mesma que detém significações dizíveis apenas na forma da arte e a esta vivência na sua manifestação natural ou humana, não poderia ter espaço em qualquer filosofia necessitarista. Esta injustiça ontológica, este desdém epistêmico, contidos na visão mecânica e determinista de mundo, necessitavam ser superados.

O mundo, concebido como o palco da pura expiação do pecado humano na idade média, espaço de uma redenção ética, sujeito ao desígnio inescrutável da vontade divina, expõe-se na modernidade do racionalismo como a concreta realização da inteligência de Deus. Desenha-se um mundo dotado de leis e de uma autonomia conferida por um Deus que não mais interfere nos processos naturais – a máquina da Natureza é expressão necessária do *tudo pensado* onde uma inviável liberdade confrontaria a onisciência divina.

Como espaço do incognoscível desígnio divino, ou como perfeita determinação de Sua Razão, a concepção de Natureza, da idade média à idade moderna, não se livrara de sua condição de mero palco da história humana, cenário de uma saga que impunha uma assimetria de direitos, seja de natureza lógica, seja de natureza substancial. Não seria o espanto dos grandes gênios renascentistas diante das leis que descobriam, paralelamente à capacidade da criatura de inteli-gi-las, tão somente um reverenciamento da inteligência divina? Não constituiria a Natureza apenas um meio para a admiração do projeto do *tudo pensado*? Onde, contudo, se situaria algo *dela mesma*?

A extrema felicidade da experiência de contemplação da Natureza, a fusão do sujeito no objeto natural, a ruptura das fronteiras de uma consciência sempre aprisionada na finitude de tudo o que se insere na espaço-temporalidade, não era outra coisa senão uma experiência de liberdade, de transcendência, de realização da sensibilidade

poética. Aquela mesma sensibilidade que alguns autores na história da filosofia recomendaram como essencial para apreensão de um modo experiencial deixado de lado pela razão: contemplar as coisas em sua presentidade, sem a névoa distanciadora da mediação teórica que de sua própria essência exclui a diferença e se concentra na semelhança – esta última constituiria, apenas, o que *cade* no conceito.

Esta experiência de contemplação, por sua indiferenciação sujeito-objeto, aos olhos de Schelling – o expoente filosófico do romantismo alemão – era apenas a evidência da presença do infinito no finito, algo que primariamente transgredia a particularidade e a contingência da experiência, ambas fulcro da busca kantiana pela universalidade exclusivamente nas formas transcendentais do pensamento. Contudo, Schelling parecia ter um compromisso com seus contemporâneos poetas – ele mesmo, não obstante sem se considerar um artista, requeria de seus leitores uma sensibilidade estética¹ sem a qual o entendimento de seus escritos se tornaria quase impossível. Esta exigência schellinguiana não advinha de um possível caráter poético de sua escritura, mas pela necessidade de reconhecimento de um novo espectro da experiência humana no qual se encontraria a fundamentação de uma nova ontologia.

Essa presença intensa do universal no particular, do infinito no finito na expressão schellinguiana, na imediatez dada da experiência estética, já anunciava a presença da idealidade na matéria, numa identidade que iria posteriormente fundar seu idealismo objetivo. Tudo, em verdade, lastreava-se na valoração de algo desdenhado como experiência porque pretensamente não-cognitiva. Mas a experiência estética tornar-se-ia o ponto de partida para uma nova filosofia: não como uma indiferença inefetiva que, no juízo de Hegel, não poderia dar origem a um mundo e a uma história, mas um começo pela liberdade criadora que potencialmente é capaz de fecundar, de si mesmo, toda forma. Esta liberdade, com efeito, em si mesma já celebra o que é justo fazê-lo: a beleza que comove, o drama da vida que interioriza e clama pela reflexão, o que apela à arte como forma genuína de dizer o que não pode, de modo algum, ser dito por outras formas de saber.

Que outra idéia de divindade poderia ter Schelling ao iniciar uma filosofia pelo encantamento diante da Natureza? Parece determinante que desta experiência deveria surgir um princípio criador identificado com a própria Natureza, evidenciando seu poder infinito de criação ao renovar, a cada instante, ao menos para aqueles que despissem os sentidos das formas recognitivas do passado, o belo natural de modo sempre surpreendente, como Ser que se permite perdulário porque infinitamente prolífico.

Schelling, como seria lícito esperar, não pôde mais sustentar seu início filosófico na esteira do idealismo subjetivo de Fichte: a idealidade objetiva estava ao alcance das mãos, no toque das plantas, no silêncio comunicativo dos animais, na imensidão de um tempo super-humano condensado em grãos de areia. O Absoluto estava aí, como forma originária da liberdade, acessível por meio de uma experiência marginalizada por um racionalismo inconsciente de sua incompetência para apreender a totalidade do real.

Em Schelling, como em Peirce², o que é primeiro, único, permeia, indiferentemente, tanto o que é de natureza interior como o que se põe como exterioridade. Em

¹ SCHELLING (1978: 14).

² PEIRCE, Charles S. The Categories in Detail. In: *Collected Papers*. Cambridge, Harvard at UP, 1935-58, 8 v.; v. I: Principles of Philosophy; Book III, Chapter 2.

sua apresentação interior, anuncia-se como aquilo que transgride os limites da espaciotemporalidade, como idealidade infinita e originária onde o encanto convida a muitos compromissos: não apenas a um fazer da *Arte* que celebre um diálogo da liberdade consigo mesma porque sabedora de seu ser genético, mas em igual teor, à adoção de uma conduta humana que em nenhum momento abdique da admirabilidade como critério último e balizador de uma eticidade. Uma eticidade que convidará a Lógica e a Ciência a um compromisso de gênese com a verdade – e tal compromisso deverá anteceder toda estratégia que se conceba para buscá-la.

Em Schelling, o sabor da liberdade como interioridade convida à sua partilha com a objetividade, reconhecendo nesta, na verdade, sua legítima origem: “*Apenas quem saboreou a liberdade pode sentir o desejo de tornar tudo semelhante a ela, e dela fazer participar todo o Universo.*”³

Começar uma filosofia com a liberdade, reconhecer a Natureza como uma obra de arte e permeada por inteligência, a saber, que age teleologicamente, conduz à concepção de uma fonte criadora e infinita, configurada em Schelling pelo Absoluto. Um Deus que jamais se oculta, que é, de fato, o primeiro que aparece mediante a mais primária experiência humana, a de simplesmente contemplar o mundo e perder-se nele. De fato, este início é uma radical ruptura com o racionalismo extremado, em todas as suas formas deterministas da causalidade estrita, que aparentemente propõe um realismo de universais em que a generalidade do signo encontra sua simetria lógica na generalidade da lei, mas que por pretender ser mera expressão de uma razão dedutivista, não pode explicar fenômenos de gênese. Abandonar questões de gênese ou é interpor o espectro do incognoscível ou abdicar de respondê-las, não apenas por falta de recursos teóricos, mas por contentar-se com uma filosofia miúda destinada a resolver, tão-somente, problemas afeitos à sua reduzida escala.

2. Sobre Primeiridade como Libertação em Schopenhauer

A ênfase dada por Schopenhauer ao conceito de mundo como representação poderia muito bem ser considerada uma interpretação por demais ortodoxa da filosofia kantiana. Em verdade, Kant nunca houvera reduzido o mundo a mera representação. Malgrado considerar a origem transcendental de toda universalidade, Kant tinha em conta a alteridade dos fenômenos para constituição final das teorias positivas. A forma do mundo, é certo, estava contida na transcendentalidade subjetiva. À luz deste detalhe, Schopenhauer talvez devesse ter afirmado *a forma do mundo como representação*. Uma linha de análise interessante da interpretação schopenhauriana da filosofia de Kant poderia partir deste papel da experiência na constituição das teorias. A este propósito, a questão fundamental a se colocar seria: como o fenômeno sem forma tem a última palavra sobre a forma? Ou, em outras palavras: o que faz a experiência, em sua contingência, ter o poder de escolha das teorias transcendentalmente disponíveis? De fato, esta questão transgride seu confinamento exclusivo à esfera kantiana, apontando para um problema epistemológico-ontológico mais geral, a saber, das relações de legitimação recíproca entre o particular e o geral. Por mais interessante que tal questão possa ser,

³ SCHELLING (1992: § 351, 25).

não cabe, considerando-se a temática específica que nos propomos, prosseguir nesta linha de especulação, assinalando, contudo, que ela surge naturalmente em face do foco inicial da principal obra de Schopenhauer.

O mundo como *Vontade*, todavia, já se encontra na rota que se pretende aqui trilhar. Como este conceito teria nexos com o de liberdade? Vamos aqui recuperar brevemente, como compete ao espaço deste artigo, sua origem kantiana.

Ao excluir da esfera da cientificidade os delírios de uma metafísica alheia à âncora dos fenômenos e ao restituir a possibilidade do conhecimento, minada pelo ceticismo de Hume, Kant legou, entretanto, à história que lhe seguiu, o espectro da *coisa em si*. Tal espectro foi lido, amiúde, como algo não resolvido, por vezes contraditório nas suas ambíguas relações com os fenômenos, uma espécie de mundo oculto sobre cuja *interioridade* nada poderia ser dito. Fichte, por exemplo, busca solucionar esse resíduo aparentemente mal acabado de Kant, ao afirmar que a subjetividade tudo encerraria, reduzindo a totalidade do mundo a mero reagente à ação do sujeito – este faz aquele ser – sem a subjetividade fundante, o mundo nada seria. Schelling, de sua vez, considera o Absoluto a unidade primeira e última do universo, e sua saga a conversão de sua pura potência em ato, num processo infinito de autoconhecimento. Em ambos os autores, a coisa em si perdera todo sentido.

Mas Schopenhauer, talvez o mais próximo de Kant no âmbito do Idealismo Alemão, mantém este conceito⁴, não obstante o criticando: “*na filosofia de Kant, a assim chamada ‘coisa em si’, idéia obscura e paradoxal, foi considerada, mormente em face do modo como Kant a introduziu, a saber, inferindo do efeito para a causa, o ponto mais difícil, o lado frágil de sua filosofia*”⁵.

Contudo, Schopenhauer se vale dele para desenvolver a identidade da coisa em si com o conceito de *Vontade*: “*A Vontade, como coisa em si, é absolutamente distinta de seu ser fenomênico e independente de todas as formas fenomenais em que penetra para se tornar manifesta e, por esta razão, somente se referem à sua objetividade e sendo-lhes de si totalmente estranhas.*”⁶

Schopenhauer transforma a coisa em si em um princípio vital, uma força cega que submete o mundo a um processo fenomênico infinito que se desenha na espaço-temporalidade. A coisa em si torna-se uma espécie de cego *querer* cósmico que tudo movimenta e faz sair de si para participar de um ciclo vital.

A *Vontade*, como mera força cósmica desejante, necessita de um mundo de formas através do qual ela se insira em uma temporalidade e, nela, perfaça seqüências existenciais infinitas. É em Platão que Schopenhauer vai buscar o mundo das formas, arquétipos que como primeira objetividade da *vontade*, moldam todos os objetos reais. Desenha-se aqui a raiz profunda de todo conceito schopenhauriano de existência, baseado nesta relação entre *Vontade* e Temporalidade: ambos são correlatos e concomitantes – um impulso cego voltado a uma busca desejante infinita – um mundo de fins deseja-

⁴ 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.

⁵ Schopenhauer (1969: III, § 31).

⁶ Idem, II, § 23.

dos nunca disponíveis no presente. O tempo em Schopenhauer parece adiar sempre um fim que nunca se mostra, mas que é sempre um oculto atraente.

É nesta inexorável relação entre temporalidade e vontade que se desenham sofrimento e ilusão para o mundo humano.

Contudo, é na experiência de contemplação que Schopenhauer encontra o espaço em que o espírito se liberta, se afasta deste jogo de forças que é característico do existir. O existir schopenhaueriano nada é senão escravidão: a liberdade é uma ilusão de um agir para si; na verdade, age-se segundo a força cega da Vontade. Neste mundo, nos termos peircianos, de pura segundidade, a contemplação surge como a dissolução intensa dos limites do espaço e do tempo e, por sua própria essência, ela é aquilo que também dissolve a separação sujeito-objeto intrínseca a todo processo cognitivo. Schopenhauer exhibe belas passagens sobre esta experiência em que há perda da individualidade na contemplação, em que aquelas formas originárias da Vontade se deixam conhecer:

... quando aí completamente nos submergimos e preenchemos toda a consciência com a contemplação serena de um objeto natural atualmente presente [...] desde o momento em que nos perdemos neste objeto, como dizem com profundidade os alemães, ou seja, a partir do instante em que nos esquecemos de nossa individualidade, da nossa vontade, e só subsistimos [...] como claro espelho do objeto, de forma tal que tudo se passa como se só o objeto existisse, sem alguém que o percebesse, que fosse impossível distinguir o sujeito da própria intuição e que ambos se fundissem num único ser, numa única consciência inteiramente plena de uma visão única e intuitiva; quando, enfim, o objeto se liberta de todo vínculo com o que não é ele, e o sujeito, de todo nexos com a vontade, então, aquilo que é conhecido deste modo já não é a coisa particular enquanto particular, é a idéia, a forma eterna, a objetividade imediata da vontade; neste plano, assim, aquele que é tomado por esta contemplação já não é um indivíduo, que em verdade é aniquilado nesta mesma contemplação, mas se torna o sujeito que conhece de modo puro, liberto da vontade, da dor, do tempo.⁷

Schopenhauer irá afirmar que a experiência contemplativa, como modo de conhecimento, é a arte, a obra do gênio⁸. A arte “*pára a roda do tempo, para ela as relações desaparecem; o seu objeto é apenas o essencial, é apenas a idéia*”. Entre as artes, Schopenhauer irá destacar a música como uma forma de contemplação especial “que vai além das idéias”: “*Mas a música [...] é completamente independente do mundo fenomenal; ignora-o completamente [...] Ela não é, portanto, como as outras artes, uma reprodução das idéias, mas uma reprodução da vontade...*”⁹.

⁷ SCHOPENHAUER (1969: III, § 34).

⁸ Idem, § 36.

⁹ Idem, § 52.

A música, desde Platão, pode ser considerada a mais intransitiva das artes. Em Schopenhauer ela é a própria manifestação da coisa em si: “*ela exprime a presença do que é metafísico no universo físico, a coisa em si de cada fenômeno [...] a música nos fornece aquilo que antecede toda forma, o núcleo íntimo, o coração das coisas.*”¹⁰

A experiência da contemplação na música conduz a esta essência das coisas, aquilo que se oculta como Vontade, como pura interioridade primeira, aonde as possibilidades de mundo irão se desenhar. Schopenhauer, assim, torna a coisa em si uma instância na qual aparece liberdade do humano por meio da arte em geral e, mais profundamente, da música em especial. Desta comunhão em que toda particularidade se dissolve, se exclui a existência, palco do desejo irrealizado que se transforma em permanente dor.

3. A Primeiridade em Peirce

Peirce parece ter tido pouco contato com a filosofia de Schopenhauer, com base na extrema escassez de menções a este autor. Malgrado também não serem abundantes as referências ao pensamento de Schelling na obra peirciana, há menções decisivamente enfáticas em que Peirce se confessa seu admirador, abraçando uma filosofia cujo ambiente de idéias muito se assemelha ao do autor alemão. Fortemente metafísico, o sistema teórico de Peirce desenha-se, a exemplo do pensamento schellinguiano, como *filosofia genética*, não obstante longe de quaisquer gêneses que tenham fundamento polarizado e polarizante, como o fazem pensadores que partem de uma subjetividade constituidora ou de estranhamento substancial, explícito ou não¹¹, entre mente e matéria. Schelling e Peirce partilham o reconhecimento de toda gênese na *unidade*. Schopenhauer, de sua vez, toma a unidade como forma de acesso à gênese da coisa em si, a saber, a Vontade, diferenciando-se de Peirce e Schelling, no entanto, pelo seu pronunciado nominalismo¹².

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* – ressalvando que, entretanto, *mundo interior* para Peirce não se reduz a *mundo subjetivo* – ou, em outras palavras: interioridade e subjetividade não mantêm relação de equivalência. Esta consequência advém, é preciso ressaltar, de seu realismo metafísico, de seu idealismo objetivo e de sua simetria das categorias, a saber, de sua validação como categorias fenomenológicas e simultaneamente metafísicas.

¹⁰ Idem, *ibidem*.

¹¹ Parece-nos, a propósito, que muitos sistemas filosóficos são tacitamente cartesianos não apenas neste aspecto da cisão substancial entre mente-matéria, mas pela cisão promovida por um estranhamento genético entre homem e Natureza que, embora não explícitos, estão implicados em seus pressupostos.

¹² Peirce e Schelling, em seu pensamento maduro, dificilmente aceitariam, por exemplo, a afirmação schopenhaueriana de que “[a]bsolutamente não há quaisquer objetos sem um sujeito: tal é o princípio que condena para todo o sempre o materialismo. Sóis e planetas sem olhos para os verem, sem uma inteligência para conhecê-los são palavras que podem ser ditas, mas que carecem de inteligibilidade[...] o mundo é apenas representação e, portanto, requer o sujeito que conhece como aquilo que fundamenta sua existência.” SCHOPENHAUER (1969: I, § 7).

Em Peirce, também, há um *perder-se* na contemplação, um mergulho, portanto, nas qualidades que *aparecem* na segundidade fática dos objetos, qualidades que constituem um lado interior que se funde com a interioridade de quem as experiencia, num *continuum* de possibilidades pelo seu caráter de ser *primeiro*. Aqui uma vez mais se enfatiza que *interioridade* não pode ser reivindicada como um predicado polarizado, mas como partilhamento dotado de continuidade que transgride toda tentativa de apropriação por qualquer particular. Tal *continuum* irá requerer que se estenda a noção de sentimento para o todo da Natureza: o que em nós provoca sentimento deve lhe ser conatural. Para Peirce, todo o mundo natural contém, em maior ou 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.

Peirce, de fato, estava buscando uma explicação para a sensibilidade diferenciada dos diversos personagens do mundo à mudança de hábitos, não obstante ter reconhecido, à luz de seu idealismo objetivo, que todos eles teriam a capacidade de adquirir hábitos. Esta propriedade é que, propriamente, garantiria um monismo entre mente e matéria, fazendo desta um caso especial daquela.

O idealismo objetivo de Peirce esteia-se na hipótese de que as leis da Natureza se originaram de uma tendência de todas as coisas à generalização, um procedimento de natureza indutiva que, ao fim e ao cabo, traduz-se na tendência de adquirir hábitos. Segundo Peirce, esta é a primordial lei da mente, uma lei que se desenvolve por si mesma no processo evolucionário¹³. É evidente que aqui se assimila lei como uma forma de hábito, considerando-se ambas como regras balizadoras da ação.

Assim, também, *pensamento* não será privilégio polarizadamente humano. Por um lado, o realismo metafísico peirciano faz corresponder estruturas gerais reais à generalidade do que na esfera da subjetividade consideramos ser pensamento. De outro lado, Peirce reconhece, a exemplo de Schelling, que processos similares e conaturais ao pensamento encontram-se espalhados na Natureza, na forma de ações inteligentemente teleológicas. Há, segundo Peirce, formas similares ao raciocínio humano, perpassando e evidenciando, na ação intencionada dos processos naturais, as formas lógicas da hipótese, da dedução e da indução. Afirmando que a operação de uma lei da Natureza é dedutiva¹⁴ em face dela impor uma conduta necessária aos objetos sob seu âmbito, Peirce lamenta ter sido pouco entendido quanto à sua identificação das demais formas lógicas na Natureza:

Não tenho sido bem sucedido em persuadir meus contemporâneos a crer que a Natureza também efetua induções e retroduções. Eles parecem pensar que sua mente está no estágio infantil dos filósofos aristotélicos e estoicos. Assinalo que a Evolução, onde quer que ela ocorra, é uma vasta sucessão de generalizações, pela qual a matéria está se tornando sujeita a leis cada vez mais eleva-

¹³ CP-7.512 – 514.

¹⁴ Confira-se CP-2.713. Embora esta passagem seja de 1883, data aquém da fundação de doutrinas de maturidade, Peirce, com a introdução da lógica dos relativos e a teoria da continuidade (*sinequismo*) vai enfatizar essa posição na direção de um realismo cada vez mais acentuado.

das; e aponto para a infinita variedade da Natureza como testemunho de sua Originalidade ou poder de Retrodução. Por enquanto, contudo, as velhas idéias estão extremamente arraigadas. Muito poucos aceitam minha mensagem.¹⁵

Na filosofia de Peirce, este partilhamento do pensamento em escala cósmica permite, acentuamos, considerar ilegítima a sua apropriação exclusiva por qualquer forma de subjetividade. A *terceiridade*, a categoria que abriga o pensamento e tudo aquilo que é de sua natureza, assim também se simetriza. Nenhuma dualidade pode estacionar-se como tal: ela é a instância necessária que faz inserir a temporalidade e a autoconsciência para tornar possível a cognição do objeto – devemos *deixá-lo ser*, apresentar-se como fenômeno e, assim, exibir *sua forma* – esta é uma exigência do realismo. O que é de natureza geral e contínua não pode evidenciar-se como individual, como mera *ipseidade* tópica – o geral somente aparece como *relação* entre individuais. O desafio nominalista ao realismo para *apontar o universal como fato particular* não passa, portanto, de um equívoco lógico de princípio. A generalidade só pode exibir sua forma na temporalidade – não por outra razão, o tempo está sob a terceira categoria na concepção de Peirce.

Novamente, parece plausível propor a extensionalidade do conceito de interioridade para o plano mais amplo do que aqui se considerou *da natureza* do pensamento, tendo em conta a simetriação, ou despolarização, da *terceiridade*. Na interioridade da *terceiridade* se dariam, então, todas as operações reflexivas, tanto na esfera do humano, como na do natural, fundada na matéria de recolhimento da experiência exterior em seu aspecto fático, indicial. Tal recolhimento alimenta, assim, um processamento reflexivo retroanalítico, a saber, de aperfeiçoamento de hábitos e concepções, implicando, às vezes, na radical ruptura com estas instâncias gerais, propondo hipoteticamente novas mediações que serão lançadas para teste no teatro de reações da segundidade. Este é o método pragmático tal como o entendemos em sua mais profunda expressão, isto é, válido tanto no plano da subjetividade quanto da objetividade, sem se restringir a uma regra de natureza semântica aplicável à relação entre conceito e conduta. As implicações do pragmatismo transcendem, assim, um mero processo de validação do significado: em verdade ele é uma regra de crescimento e aprendizagem que se baseia num amplo diálogo semiótico, num comércio de signos franqueado pela indiferenciação entre mundo interior e mundo exterior.

Não cabendo aqui um desenvolvimento maior sobre esta visão amplificada do pragmatismo, tema merecedor de um ensaio exclusivo, retomemos a conceituação da primeiridade na obra de Peirce.

Peirce irá afirmar que esta experiência revela a presença da unidade na diversidade – esta parece ser o lado *exterior* daquela: “*De fato, acaso nada mais é senão o aspecto externo daquilo que internamente em si mesmo é sentimento.*”¹⁶

Assim, a experiência de primeiridade aparece por um lado *interior*, como contemplação, como puro qualisigno, como um *continuum* no qual se indiferenciam *sujeito e objeto*. De sua vez, pela sua face exterior, esta experiência viabiliza-se quando um olhar, esforçando-se por despir-se de conceitos e de memória, puder perceber tudo

¹⁵ NEM 4, p. 344.

¹⁶ CP-6.265.

aquilo que é *singular* no mundo, aquilo que propriamente não pode integrar classes, não partilha predicados comuns com possíveis objetos que pretensamente se lhe assemelham e que, por todas estas razões, é assim *primeiro*. Peirce insiste que estas assimetrias do mundo não são comumente percebidas, mas que são ubíquas e muito mais freqüentes que as simetrias ou regularidades¹⁷. Certamente isto se dá porque a razão mediadora sempre se alimenta do conceito e, este, daquilo que nos objetos do mundo constitui classes de predicados. Por estruturarem a percepção de relações funcionais ou semelhanças, ou por aplicarem-se como hipóteses que requerem observação a posteriori, todas as formas judicativas envolvem uma consciência de tempo. Mesmo quando o tempo é minimizado pelos hábitos quando estes fazem interagir pensamento e ação, ou quando tais hábitos estão presentes nas operações recognitivas, há na consciência um tipo de regra cuja estrutura última é também conceitual e que, de algum modo, implica temporalidade.

Há, assim, uma espécie de resíduo de mundo, algo não recolhível pela linguagem na sua expressão lógica, algo que é por ela desdenhado porque estranho à sua própria estrutura e interesse: ela sempre busca o que pode receber um nome. Mas os nomes requerem *partilhamento* e o que é *primeiro* de nada participa senão de si mesmo. A percepção destes aspectos anônimos da Natureza, desta diversidade e variedade, requer uma consciência que necessariamente se subtrai do tempo. Ao fazê-lo, ela inviabiliza toda operação judicativa: a razão sufoca sem o ar da temporalidade. A linguagem lógica, lastreada em conceitos construídos na espacio-temporalidade, diante do irregular também tem que se calar ou submeter-se à metáfora, desconstruir-se semanticamente pelo deslocamento de seus termos para ambientes de significação que não lhes são próprios, num esforço de aproximação daquilo que repugna toda generalização e que, por esta razão, é *primeiro*.

Neste ponto, evidencia-se a afinidade do pensamento peirciano com o *contexto* da filosofia de Schelling. Contemplar o que sugere a liberdade criadora de algum princípio – em Schelling, o *Absoluto*; em Peirce, a *Primeiridade* – traz a identidade entre o interno e o externo na esfera daquilo para o que não se tem linguagem pronta: a liberdade não é cognoscível porque não se submete ao conceito. Contudo, ela - liberdade, primeiridade – irá desafiar a construção de linguagens, cuja generalidade não será mais por força de lei, por meio de um acordo de sentido entre seus praticantes. Sua generalidade será a da possibilidade do que aponta para uma multiplicidade de significações, para a prática lúdica da hipótese que não necessitará passar por um determinado teatro de reações para sua validação como verdade, mas que, devido à sua intrínseca liberdade, indica para muitos mundos e muitas verdades possíveis. Neste ponto, a razão é simplesmente uma serva do imaginário, como, a propósito, requeria Kant¹⁸.

Enquanto as regularidades do mundo requerem a unidimensionalidade do fluxo temporal para que se evidenciem como tais, dialogando com o seu lado interno, a saber, lei e pensamento ou, em uma palavra, *terceiridade*, as irregularidades, alheias a toda semelhança, se apresentam no confronto imediato consigo mesmas, e pela sua própria natureza de singularidades exibem sua diferença apenas na presentidade do tempo.

¹⁷ CP-1.406.

¹⁸ KANT (1980: § 242).

O que é espontâneo, livre, singular, é mera força bruta para uma razão que tenta submetê-los ao conceito – deles ela nada poderá dizer. Parece lícito considerar que este *dizer* estará nas mãos da arte. Talvez, aqui, Schelling e Schopenhauer tenham dado à primeiridade um sentido de poesia que ela sempre clamou merecer.

4. Conclusão

Tomando o conceito de primeiridade como um princípio de liberdade, ele se desenha em Schelling como o que libertou o romantismo alemão da infelicidade modelar do mecanicismo. Afirmou-se esta filosofia como pura expressão da criatividade sem limites de um Absoluto que tira de si um outro para retornar a si como forma realizada, autocognitiva. Da unidade originária, para a diversidade da Natureza, e daí a um retorno à forma conquistada na existência. O prêmio por existir é a autocognição. Um ciclo reflexivo pragmático em sua expressão ontológica: aquilo que dá sentido de fundo à ligação entre o particular e o geral.

Em Schopenhauer, a liberdade é uma conquista interior que se remete a uma interioridade última do mundo – *a coisa em si*. A arte se faz meio pelo qual aquela liberdade se dá e a música é alçada à mais elevada forma de expressão primeira, de contemplação como única saída de um mundo humano aprisionado por uma Vontade que mantém vivo um querer infinito, e que apenas redundando em dor. Fiel a Kant, Schopenhauer não poderia simetrizar a liberdade: frente a ela o conceito irá se silenciar: ela não pode ser dita senão pela arte.

Assim como Schelling, Peirce faz da primeiridade seu mundo genético – seja ele no plano cósmico ou na esfera do humano. Neles a música certamente não seria apenas a instância que alivia a dor de existir, mas uma justa celebração de uma liberdade que se espalha pelo Homem e pela Natureza.

Bibliografia

- EISELE, Carolyn (ed.). *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce*. The Hague, Mouton, 1976, 4 vols; obra aqui referida como NEM.
- HARTSHORNE, Charles; WEISS, Paul and BURKS, Arthur (eds.). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1931-35 e 1958; 8 vols; obra aqui referido no texto como CP, acompanhado do volume e parágrafo.
- KANT, Immanuel (1980). *The Critique of Judgement*. Translated by James C. Meredith. Oxford: The Clarendon Press.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1969). *The World as Will and Representation*. New York, Dover; translated by E. F. J. Payne.
- SHELLING, F.W.J. (1978). *System of Transcendental Idealism*. Translated by P. Heath. Charlottesville: University Press of Virginia.
- _____ (1992). *Philosophical Inquiries into the Nature of Human Freedom*. Translated by James Gutmann. La Salle: Open Court.

Endereço/Address

Ivo Assad Ibri
Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia PUC-SP
Rua Ministro Godói, 969, 4º andar, sala AE-16
São Paulo, SP
CEP 05015-901

Data de recebimento: 10/6/2008

Data de aprovação: 30/9/2008