

Além do Absolutismo e do Relativismo: Nietzsche e Peirce

Ciano Aydin

Radhound University Nijmegen – Holanda

[Tradução do inglês para o português de Clayton Foschiani]

Resumo: Nietzsche e Peirce nos oferecem uma perspectiva mais adequada sobre a realidade do que as abordagens absolutistas e relativistas. O problema com o absolutismo é que este impede a possibilidade de fatos novos e não consegue explicar a dinâmica *conectividade* do mundo. O relativista não só é inerentemente uma posição contraditória e auto-refutável, mas, o que ainda é mais importante, é também incapaz de explicar aqueles aspectos da realidade impossíveis de serem simplesmente reduzidos a um determinado ponto de vista ou estrutura particular. As visões-de-mundo de Nietzsche e Peirce são discutidas tendo como base certas noções, como “possibilidade”, “conflito”, “regularidade”. O texto termina confrontando as posições de Nietzsche e Peirce.

Introdução

Não há, virtualmente, nenhuma pesquisa que relacione o pensamento de Nietzsche com o de Peirce. E, devo admitir, compará-los me parece uma tarefa, até certo ponto, estranha. A única coisa que ambos têm em comum é que viveram mais ou menos na mesma época. Não somente possuem estilos completamente diferentes de escrever, como também parecem ter projetos filosóficos distintos. Em quase todos os seus escritos, especialmente aqueles publicados, o tópico central de Nietzsche é a cultura; para ele, o filósofo é como um ‘médico’, que deve diagnosticar ‘como esta determinada cultura’¹. O interesse inicial de Peirce é, sem dúvida, pela lógica, entretanto, aquilo que Peirce chama de lógica corresponde atualmente à filosofia da ciência, a epistemologia, e a lógica filosófica².

Há, contudo, uma outra importante diferença entre Nietzsche e Peirce que deve ser mencionada: Nietzsche constantemente afirma sua desconfiança por filósofos

¹ Cf. Notebook (de agora em diante: NB) 23[15] 7.545

² Cf. The Essential Peirce (de agora em diante: EP) I, Introdução, p. xxx.

sistemáticos. Construir sistemas, ou melhor, *um único* sistema, e acreditar que este seja incondicional, é para Nietzsche o sintoma de uma doença³. Os filósofos sistemáticos não podem dar conta do fato de que a realidade não pode ser totalmente classificada, criando, como mecanismo de defesa, um mundo ilusório onde eles conseguem dormir sem muita preocupação. Associando-se aos grandes pensadores sistemáticos, como Aristóteles, Kant e Hegel, Peirce acredita que uma abordagem arquetônica revelará as condições formais, ou necessárias, dos objetos que lidam tanto a filosofia quanto a ciência. Para ele, é central a idéia de que há uma ordem hierárquica onde certas concepções são fundamentais para outras, e assim por diante⁴. Embora a concepção peirciana de um sistema arquetônico, como mostrarei a seguir, seja uma concepção aberta, ao invés de uma fechada⁵ – colocando-o em oposição a muitos de seus predecessores – há uma diferença intransponível para a posição de Nietzsche.

Ao abordarmos Nietzsche e Peirce desta maneira, fica difícil ver o que ambos têm em comum. Tentarei mostrar, entretanto, que ambos compartilham uma mesma base, mesmo não sendo o objetivo primordial deste texto encontrar semelhanças entre eles. Meu interesse é mostrar que uma comparação entre estes pensadores nos permitirá ver (de maneira diferente) um velho e teimoso problema filosófico. O resultado positivo desta comparação justificará também porque devemos nos interessar, em primeiro lugar, pelas semelhanças entre Nietzsche e Peirce. Ademais, tentarei mostrar que não somente as semelhanças, mas também as diferenças, nos ajudarão a entender melhor o problema. Falar sobre suas diferenças, todavia, somente fará sentido se primeiro estabelecermos de que forma eles se relacionam.

A questão central deste ensaio é: será que Nietzsche e Peirce nos oferecem uma concepção da realidade mais adequada do que as abordagens absolutistas e relativistas? Não caberia aqui uma explicação sofisticada sobre essas abordagens⁶, mesmo porque esse dualismo tem, neste momento, uma função mais heurística. Considero absolutista aquele que acredita que todos os fenômenos contêm, ou são dedutíveis de, certas instâncias pré-estabelecidas, ou seja, princípios, formas ou fórmulas invariáveis, ou, em

³ Cf. Aurora 318 – 3.228; Crepúsculo dos Ídolos 26 6,63; Nb 18[4] 13.553.

⁴ Cf. Por exemplo, EP I, 21, p.285ff; para uma discussão detalhada sobre a classificação das ciências de Peirce, ver: B. Kent, *Charles S. Peirce: Logic and The classification of the Sciences* – Montreal: McGill-Queen's University Press, 1987.

⁵ Cf. J. Ferrater Mora. "Peirce's conception of arquetonic and related views". *Philosophy and Phenomenological Research*, 1955, 15, p.351-359.

⁶ Trabalho realizado no meu *Zijn en Worden - Nietzches omduiding van het substantiebegrip*. Maastricht, 2003, p.13-47.

outras palavras, substâncias, em virtude do que existe um mundo durável e independente. O relativista repudia a idéia de que determinado ponto de vista é especialmente privilegiado sobre todos os demais, e garante que tudo é relativo a algum ponto de vista ou estrutura particular, como um sujeito individual, uma cultura, uma linguagem ou um esquema conceitual.

Existem dois problemas fundamentais inerentes à abordagem absolutista: em primeiro lugar, pressupor que todo fenômeno contém ou é dedutível de instâncias pré-dadas, e que não resultam de um processo evolucionário, impede a possibilidade de fatos novos. Nossa observação da realidade cresce em diversidade e multiplicidade dentro do mundo, e nossa experiência de que dificilmente algo sobreviverá á ‘roda do tempo’ indica, contudo, que essa visão não pode ser adequada.

Uma dificuldade ainda maior e fundamental é que essa visão falha em explicar a dinâmica conectividade do mundo. Se todos os acontecimentos são explicados em termos de substâncias individuais, cada uma tendo suas próprias propriedades, como se explica que essas substâncias afetem outras coisas, ainda mais que elas poderiam ser a causa de alguma outra coisa? Se não existe nada unindo o efeito a causa, não pode existir relação causal. Aristóteles pressupõe que as coisas se relacionam entre si; mas essas relações são ‘entre duas coisas’ ou ‘entre muitas coisas’⁷, onde, misteriosamente, a relação não pertence a nenhuma delas em si mesmas. Não há um lugar de direito na realidade para a relação propriamente dita.

O famoso argumento contra o relativismo indica que essa posição é inerentemente contraditória e auto-refutável: Se o enunciado ‘tudo é relativo’ é relativo, então esse enunciado não exclui absolutos, porque ao assumir que algo é relativo deve-se primeiramente ter algum absoluto pelo qual seja possível julgar; se o enunciado é absoluto, por outro lado, então temos a prova de que nem todas as verdades são relativas. O que provavelmente é ainda um problema maior e, penso eu, mais interessante é o fato do relativista confrontar-se com certos aspectos do mundo que não podem ser explicados pelo seu ponto de vista: estamos em confronto com forças duras e brutais, que estão, e sempre estarão, além do nosso total controle, e que o mundo ao

⁷ N.T. No original aparece a seguinte frase: “(...) but the relations are ‘between’ or ‘among’ things (...)”. As palavras *between* e *among* são usadas, no inglês, para relações dualistas e pluralistas, respectivamente; no português usa-se a mesma palavra para ambas às relações.

nosso redor, tanto quanto aquele presente em nós, é caracterizado por um elemento de uniformidade, organização, ou regularidade que não pode ser reduzido a posições e estruturas particulares.

Tentarei mostrar que Nietzsche e Peirce nos oferecem uma perspectiva diferente, que não traz com ela esses problemas. O surpreendente é que nessas duas visões filosóficas da realidade os conceitos de ‘possibilidade’, ‘conflito’, e ‘regularidade’ assumem um papel principal. Primeiro, irei discutir a visão de Nietzsche sobre a realidade com base nestes conceitos, que estão, como pretendo mostrar, todos envolvidos na sua noção de vontade de poder. Com efeito, irei elaborar a visão de Peirce sobre a realidade com base nos mesmos três conceitos. Termino confrontando a visão de Nietzsche com a de Peirce.

I. A visão de Nietzsche sobre a realidade

Em seu famoso aforismo 36 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche postula: “O mundo visto de dentro, (...) seria unicamente ‘vontade de poder’, e nada mais – ”.⁸ Essa homogeneização da realidade em vontade de poder implica que toda realidade tem o mesmo caráter. A realidade tem somente uma qualidade intrínseca: a vontade de poder. Ao mesmo tempo, a vontade de poder é o único princípio explicativo da realidade.

Há muito que se dizer, e muito já foi dito, sobre a noção nietzschiana de vontade de poder. O que vou mostrar aqui é que, embora Nietzsche adote uma única categoria, esta categoria envolve três aspectos, chamados possibilidade, conflito, e regularidade, que devem ser reconhecidos e elaborados se se deseja dar uma interpretação adequada da visão nietzschiana sobre a realidade.

Vamos primeiro tentar descobrir em que sentido o conceito de possibilidade desempenha um papel fundamental na visão do mundo de Nietzsche. Podemos esclarecer este ponto elaborando que tipo de princípio é a vontade de poder; devemos entendê-lo como uma causa substancial, ou como um princípio teleológico, ou ainda, como algo mais? ‘Poder’, em ‘vontade de poder’, é um conceito peculiar. Caracteriza-se, e isso é um ponto crucial, por uma intrínseca ‘relacionalidade’⁹. O poder é inerentemente relacional porque o poder é somente poder em relação a outro poder.

⁸ *Além do bem e do mal* 36 5.55; cf. *Assim falou Zaratrusta* II 12 4.147 e BGE 13 5.27 (N.T. A tradução para *Além do bem e do mal* é de Paulo César de Souza, 2ª edição, São Paulo: Companhia das Letras, 1992).

⁹ N.T. Do inglês: “relationality”.

Nietzsche diz: ‘Uma quantidade de poder é caracterizada pelos seus efeitos e sua resistência’¹⁰. O conceito ‘poder’ seria sem sentido se um poder fosse separado de seu poder em oposição. O fato do poder ser inerentemente relacional implica, mais à diante, caracterizá-lo por uma relação onde nenhuma outra relação a precede ou poderia existir independente dela. O princípio nietzschiano da vontade de poder tem como consequência a negação da relação como elemento adicional das coisas, mas afirma que ela é algo que constitui de maneira fundamental o que uma coisa é. Em outras palavras, não temos coisas primeiras que passam somente depois a estabelecer relações entre si; pelo contrário, as coisas são o que são em virtude da relação que possuem.

Ademais, o conceito de poder nietzschiano implica que a realidade é dinâmica no sentido mais forte da palavra. O poder, na visão de Nietzsche, tem como consequência uma direcionalidade¹¹, ou causalidade, sem que haja algo durável, como uma causa fixa, que possa ser separada deste imediatismo ou causalidade; o poder é na sua essência ‘algo’ que não coincide com ele próprio. Ele é um sempre-estar-a-caminho (always-being-on-the-way). Além disso, esta estrutura implica que o poder deve ser entendido como um esforço necessário por mais poder.¹² O poder é um esforço necessário para ampliar a si próprio. O poder é somente poder desde que possa se manter contra outros poderes, e se esforça para prevalecer sobre eles. O poder só possui significado quando é entendido na relação de conquista ou superação com outro poder. O poder é, em outras palavras, dominante.

Dominar, de acordo com Nietzsche, também esta no ‘querer’ desta força ativa intrínseca.¹³ Todo aquele que quer algo domina algo fora ou dentro de si que obedece, ou que ele pensa que obedece.¹⁴ Que toda a realidade é dominante, e nada mais, significa que não pode existir um algo mais, uma vontade como fundamento, ou um poder como fim, que seja separado deste domínio.¹⁵ A concepção de que o poder é sempre *vontade* de poder, e de que a vontade é sempre uma vontade *de poder*, implica que a vontade de poder é uma direcionalidade sem uma causa inicial e um fim em um

¹⁰ Nb. 14[79] 13.258; cf. 9[151] 12.424 e 2[159] 12.143.

¹¹ N.T. Do inglês: “directedness”

¹² Cf. Nb 14[82] 13.262.

¹³ Cf. Nb 40[42] 11.650, 19[132] 7.461, e 25[185] 11.64; *Além do bem e do mal* 19 5.31; *A gaia ciência* 127 3.483.

¹⁴ Cf. Nb 14[82] 13.261

¹⁵ Cf. V. Gerhard também tenta mostrar isto no seu: *Vom Willen zur Macht. Antrophologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsche*. Berlin – New York, 1996, p.271.

fim.¹⁶ A vontade de poder se refere a uma ação onde não existe algo (durável) que age ou luta, e que não possui um fim supremo.

Como não há nada na visão de mundo nietzschiana que possua existência e significado independente do jogo de relações de poder, não é possível se retirar dele. Mesmo que se rejeite a asserção de que a realidade é vontade de poder, tal asserção ainda é uma expressão da vontade de poder. E mesmo o enunciado sobre a causa ou o fim determinado de uma coisa não é nada mais do que a formulação de uma vontade de poder. Toda explicação é entendida como uma apreensão de poder, ou como efeito dela. Embora o esforço necessário por mais poder possa ser chamado de teleológico, ele não é teleológico no sentido aristotélico tradicional. O que temos aqui é, em certo sentido, teleologia sem *telos*. O ponto crucial é que o caráter teleológico da vontade de poder não é somente destituído de fins pré-estabelecidos e fixos, mas é precisamente ele que impede tal fim.

A noção de vontade de poder pode ser concebida como um tipo de hipótese. Ela não é, entretanto, um tipo de hipótese que pode ser provada como uma tese válida e verdadeira por meio de uma verificação completa ou ausência de falsificação. Não é possível prová-la porque todas as condições que devem ser satisfeitas são elas mesmas formulações da vontade de poder.¹⁷ No jogo de relações de poder, todo poder tenta impor suas próprias condições sobre os demais. Uma proposição nunca perde seu caráter condicional porque ela é continuamente questionada por outros poderes. Não há uma única proposição que possa ser definitivamente determinada como verdadeira. O caráter hipotético da noção de vontade de poder expressa este estado provisional, este sempre-estar-em-risco (*always-being-at-risk*) de toda proposição.

O princípio da vontade de poder demonstra ser um tipo especial de ‘princípio’, que destitui todos os demais princípios, serve de base para nossa interpretação da realidade e de seu caráter incondicional. A homogeneização da realidade, desta maneira, não leva à negação da diversidade e riqueza do mundo. Ao contrário, como conseqüência disto, toda determinação da realidade, toda interpretação, é continuamente

¹⁶ Para Aristóteles, ao contrário, as coisas têm uma causa e um fim, que estão presentes na sua essência; a conseqüência disto é que as coisas ficam desprovidas de sua variabilidade fundamental.

¹⁷ Cf. P. van Tongeren (1984). *De noraal van Nietzsches moraalkritiek*. Leuven, p. 277

questionada por poderes oponentes; como consequência, outras interpretações serão sempre uma possibilidade.

Toda realização é para Nietzsche a realização de somente uma possibilidade. Tem-se aquilo que ele por vezes chama de ‘atividade caótica permanente’, que é uma condição para que se descubra cada vez mais possibilidades alternativas. Por conseguinte, o caos não é uma simples aflição que devemos superar para sobreviver ou tornar nossas vidas mais fáceis; a aflição é apenas um dos aspectos dele. Ele desempenha também um papel muito positivo. É a base para toda a criação e toda criatividade. Sem ele nada novo pode emergir. Quanto mais o caos floresce em nosso mundo ordenado, mais nosso poder de criatividade será estimulado.¹⁸ No seu *Assim falou Zaratrusta*, Nietzsche faz tal colocação com uma formulação poética: ‘Eu lhes digo: é necessário possuir um caos dentro de si para dar a luz uma estrela brilhante. Eu lhes digo: possuis ainda um caos dentro de vós outros.’¹⁹

Nietzsche acreditava que este elemento está em operação em todos os aspectos da realidade, mesmo em um nível cosmológico. Não apenas inexiste um fundamento último ou ordem divina para o qual tudo possa ser definitivamente reduzido, mas também não pode haver um estágio onde não exista mais caos. Em seus primeiros escritos cosmológicos, Nietzsche repudia a visão de Anaxágoras de que o caos tenha sido uma fase precedente ao cosmos, e que há um movimento em direção a uma maior ordem com menos caos e acaso.²⁰ Para Nietzsche, caos e acaso são, em um certo sentido, eternos, o que significa dizer que subjacente a toda ordem há um elemento de caos que está em operação: nós nunca poderemos alcançar um fundamento final, mas sempre seremos confrontados com uma amplitude de possibilidades.

Devemos, contudo, ser cautelosos aqui: embora Nietzsche diga por vezes que o caos é uma matéria indeterminada na qual a vontade de poder age, ele não é algo distinto da vontade de poder. Esta é uma conclusão que Heidegger erroneamente elabora.²¹ Em razão de não haver nada além da vontade de poder, o caos em si não pode

¹⁸ Cf. Nb 5[188] 8. 93 e 5{1} 10.201.

¹⁹ Cf. *Assim falou Zaratrusta*. Prólogo 5 4.19 (Edição em português: tradução de Eduardo Nunes Fonseca, Curitiba: Novo Século Editora, 2000, p.13); Nb 11 [121] 9.484 e 24[5] 10.645.

²⁰ Cf. Nb 11[157] 9.502.

²¹ Cf. M. Heidegger (1961). *Nietzsche*, Vol. I, Pfullingen, p.562ff, 656.

ser nada mais que um ilimitado conglomerado de indeterminadas interações entre vontades de poder.

Em que sentido o conflito é um aspecto fundamental na visão do mundo de Nietzsche? Eu já disse que uma vontade de poder é essencialmente direcionada a submeter a ela quantas outras vontades de poder sejam possíveis. Todas as outras vontades de poder, entretanto, também são direcionadas a isso.²² A consequência disto é que a interação entre vontades de poder deve ser entendida como conflitante. Como a vontade de poder existe somente como parte e em virtude de suas ações e suas resistências, como vimos antes, significa que ela só é como parte e em virtude do conflito. E como tudo que acontece é vontade de poder, Nietzsche pode dizer: ‘Todo acontecimento (Geschehen) é conflito...’²³ Isto não é o mesmo que dizer: toda realidade é baseada no conflito, ou, toda realidade é determinada pelo conflito. Se você interpretar desta maneira, você já está assumindo que o conflito é uma qualidade adicional de alguma coisa que se distingue do próprio conflito. O conflito, com efeito, não é uma relação adicional, mas sim uma relação constitutiva.

Embora todas as vontades de poder estejam direcionadas a dominação, nem todas terão sucesso nisto. Predominar implica que exista também algo que seja predominado. O conflito gera uma ordem hierárquica onde o mais forte comanda e o mais fraco obedece. Em razão dos processos serem dinâmicos, no sentido mais forte da palavra, a ordem hierárquica é algo que deve ser estabelecido continuamente. Toda realidade é, de acordo com Nietzsche, o resultado de uma continua mudança na ordem hierárquica, de pequenas e grandes reviravoltas.²⁴ A mudança pode ser o sintoma tanto do estabelecimento de uma nova ordem hierárquica quanto do colapso de uma velha.

Isto nos traz ao terceiro conceito que é essencial na visão de mundo nietzschiana. Embora o conceito de conflito indique que vontades de poder interagem entre elas em virtude de uma recíproca direcionalidade no processo de dominação, e formam desta maneira certas relações, ainda permanecem de difícil entendimento como estes processos de dominação geram unidades que se sustentam por determinado período.

²² Cf. 14[186] 13.373f, 36[22] 11.655 e 26[276] 11.222

²³ Nb 1[92] 12.33; cf. 9[91] 12.385.

²⁴ Cf. Nb 14[81] 13.260; 14[98] 13.274.

Para explicar como isto é possível, Nietzsche introduz outro conceito, que ele chama de organização.

A introdução, por parte de Nietzsche, do conceito de organização não surpreende: se a diversidade, a variabilidade, e a relacionalidade são aspectos constitutivos da essência da realidade, e se, como resultado, não existam formas pré-estabelecidas, então uma unidade perceptível, independente e durável, ou seja, toda forma de realidade perceptível, somente poderá existir como uma diversidade variável e relacional, que se mantém unida de algum modo. Uma diversidade variável e relacional que se mantém unida é uma organização.²⁵ O que a mantém unida é, segundo Nietzsche, a vontade de poder.

A vontade de poder como tal não pode ser uma unidade durável e independente, mas é na realidade uma diversidade variável e relacional de vontades de poder que são mantidas juntas, e estas vontades de poder também só existem como uma diversidade de vontades de poder; e assim *ad infinitum*. Ademais, as ‘organizações de – vontade de poder’ não são compostas somente por ‘organizações de – vontade de poder’, mas elas também se sobrepõem umas as outras, tanto externamente quanto internamente. O que ‘interno’ e ‘externo’ denotam, depende de quais elementos e relações estão em foco. Não existem unidades últimas com as quais se pode por fim defrontar. Falar sobre ‘uma vontade de poder’ é, portanto, sempre enganador. ‘Toda a realidade é vontade de poder’ pode ser determinado mais precisamente como: ‘toda a realidade é organizações de – vontade de poder’.²⁶ Porque a interação é dinâmica no sentido mais forte da palavra, devemos entender o termo ‘organização’ não como substantivo, mas como verbo; a organização é uma atividade. A diversidade variável e relacional deve ser organizada continuamente. A consequência desta visão é que as entidades nunca terão limites estabelecidos.

Como a vontade de poder se organiza? Nietzsche distingue muitas atividades diferentes. Qual atividade a vontade de poder revelará, dependerá do contexto, ou seja, da contínua mudança das relações de poder; determinada situação pede por anexação,

²⁵ Cf. Nb 2[87] 12.104

²⁶ Mesmo assim, continuo usando, onde é possível, por sobriedade, o termo ‘vontade de poder’. ‘Vontade de poder’ entretanto sempre significa organizações de – ‘vontades de poder’.

outra por reforma, já outra por segregação, etc.²⁷ Que lidamos aqui com atividades vivas e inteligentes não é motivo para nos enganarmos e não as qualificarmos como conscientes. Estas atividades comumente atribuídas à mente são, de acordo com Nietzsche, na verdade, funções essenciais de todo o orgânico. Todo processo mental é também na verdade caracterizado principalmente por estas atividades.²⁸

Existe um aspecto da vontade de poder que precisa ser mencionado com maior extensão: aplicando a tese da liberação de Robert Mayer²⁹, Nietzsche afirma que a supressão da ‘organização de – vontade de poder’ mais fraca pela mais forte, bem como a (re)disposição dos elementos que constituem a organização, não acontece de forma gradual, mais sim de forma volátil. Nietzsche fala sobre um ‘regulador de explosões’.³⁰ A condição para isto é uma força de tensão, que resulta de uma amplitude de ‘organizações de – vontade de poder’, todas direcionadas a dominação, mantendo cada uma delas em um certo equilíbrio.³¹ Uma forte ‘organização de – vontades de poder’ caracteriza-se por muitas tensões internas. Uma vontade de poder existe, como indicado anteriormente, somente como parte e em virtude de seus efeitos e suas resistências. É a força desprendida da liberação da tensão que faz uma ‘organização de – vontade de poder’ mais forte predominar sobre uma mais fraca.

É crucial neste ponto que a direção da liberação não é, para Nietzsche, pré-estabelecida. Em outras palavras, ela não reside na natureza individual das coisas, como na visão de Aristóteles, mas é resultado de um impensável complexo de interações entre um infinito número de ‘organizações de – vontade de poder’. Elas estão organizadas de tal maneira por uma norma de ‘organizações de – vontade de poder’ que, simultaneamente, elas liberam sua tensão interna na vítima pretendida, ou seja, nas ‘organizações de – vontade de poder’ que devem ser subjugadas. E é justamente esta ordem, para a qual é necessário que se tenha, em certo sentido, todos os narizes apontando na mesma direção, o que gera uma certa finalidade.³²

²⁷ Nb 9[151] 12.424; cf. 6[26] 12.224 e 5[64] 12.209.

²⁸ Cf. Nb 25[356]11.106, 25[401] 11.116, 25[403] 11.117 e 25[336] 11.99.

²⁹ Em 1867 Robert Mayer publicou uma coletânea com o título *Mechanik der wärme*, que contém, entre outros, seu revolucionário livro *Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur* de 1842, e também um novo artigo *Über Auslösung*. Ver, para uma discussão do conceito de liberação de Mayer: A. Mittasch (1952). *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart, p. 114ff, e meu *Zijn en Worden. Nietzsche omduiding van het substantiebegrip*. Maastricht, 2003, p.157-163.

³⁰ Cf. Nb 7[77] 10.269, 7[81] 10.271, e 16[20]10.506.

³¹ Cf. Nb 9[92] 12.387.

³² Cf. Nb 9[91] 12.386.

Já que a direção do desenvolvimento da realidade não é, em contraste com o modelo teleológico de Aristóteles, pré-estabelecido, novidades fundamentais são possíveis. O modelo nietzschiano explica como é possível a regularidade no mundo, sem negar a possibilidade de uma novidade radical. A atividade reguladora da vontade de poder também explica como unidades relativamente independentes podem ser estabelecidas e mantidas por um longo período de tempo e como a Verdade é possível. Se uma ‘organização de – vontade de poder’ é capaz de manter uma certa ordem hierárquica por um longo período de tempo, as ilusões de durabilidade, unidade e independência aparecem. Passa-se assim a acreditar que determinada forma é substancial. Se tal crença se torna tão forte que não mais é questionada, ou seja, caso se torne uma verdade, então temos um ‘mundo’ estabelecido.

II. A visão de Peirce sobre a realidade.

Peirce, até o fim de sua vida, considerou sua teoria das categorias como ‘sua única contribuição para a filosofia’.³³ Ele distingue somente três categorias e as chama simplesmente de categorias da Primeiridade, Segundidade e Terceiridade. Podemos, de acordo com ele, ‘observá-las diretamente em elementos que a qualquer momento e de qualquer maneira se apresentem frente a mente.’³⁴ A primeira coisa que se nota é que, embora as categorias de Peirce também estejam relacionadas entre si de uma certa maneira, elas são, comparadas com as noções de Nietzsche, não somente muito mais claras e sistematicamente elaboradas, mas também consideradas como categorias bem distintas.

Peirce define a Primeiridade como ‘o modo de ser de algo que é tal como é, positivamente e sem referência a nada mais’.³⁵ Ademais, ele constantemente concebe este elemento como uma qualidade.³⁶ À primeira vista, Peirce parece atribuir à idéia de qualidade certos aspectos não compatíveis: por um lado, ele enfatiza repetidamente a simplicidade e o caráter monádico de toda qualidade; mas, por outro lado, afirma que as qualidades não somente mostram-se variadas, mas em ‘uma incomensurável variedade e multiplicidade’.³⁷ Isso parece contraditório, mas não é: A singularidade absoluta, não-

³³ CP 8.213

³⁴ Cf. CP 1.23, 8.328, e 1.546.

³⁵ CP 8.328; cf. EP II 12.160.

³⁶ Cf. CP 1.418.

³⁷ CP 1.302; cf. 5.44.

relacionável e irreduzível dos Primeiros acarreta que cada fenômeno tem uma absoluta qualidade de novo no sentido de uma originalidade indefinível, única e espontânea; ‘como o mundo se apresentou para Adão no dia em que ele abriu seus olhos para ele.’³⁸ È em virtude desta novidade absoluta e não-relacionável que podemos ter uma ‘variedade e uma multiplicidade ilimitada e incontrolável’³⁹ de coisas. A incomensurável variedade e multiplicidade de que Peirce fala se refere à impossibilidade de qualidades de sentimento (qualia) tão ordenadas que se poderia estabelecer um limite para sua quantidade.

Além disso, a Primeiridade implica para Peirce uma riqueza qualitativa, não de entidades reconhecíveis, determinadas e repetidas, mas, na verdade, de vários e indefinidos estímulos, os quais Peirce caracteriza como ‘possibilidades’ ou ‘potencialidades’. Isto significa que a espontaneidade e a ilimitada riqueza do mundo não são exatas, mas potenciais. Peirce insiste que: ‘enquanto as coisas não agem umas sobre as outras não há sentido nem significado em se dizer que elas têm qualquer existência’.⁴⁰ Parece óbvio que a noção peirciana de qualidade difere da noção de qualidade encontrada nos tradicionais paradigmas aristotélicos. Qualidade, no sentido tradicional da palavra, é algo distinto, que se atribui a este ou aquele objeto. Ademais, atribuir uma qualidade a um objeto é, sob este ponto de vista, sempre atribuir algo ontologicamente secundário a algo ontologicamente primário. Em outras palavras, é necessário que se tenha algo realizado, digamos uma maçã, para que, somente depois, ela possa ter uma qualidade, por exemplo, a qualidade ‘vermelho’. Tradicionalmente, a realidade é ontologicamente anterior à potencialidade.

Contra a idéia tradicional de que o que está diretamente presente na sensação é, em si mesmo, uma instância de alguma qualidade ou ‘universal’, Peirce afirma que isto é ‘algo’ que não pode ser classificado ou descrito. Sua absoluta não-relacionalidade e singularidade irreduzível tornam sua identificação através da comparação, ou do contraste, impossível.⁴¹ A idéia de Primeiridade se refere a um nível da experiência que é anterior à apreensão de qualidades sensíveis distintas.⁴² Ademais, na perspectiva de

³⁸ CP 1.357

³⁹ CP 1.302

⁴⁰ CP 1.25

⁴¹ Cf. CP 1.303 e 5.44.

⁴² Cf. CP 1.317.

Peirce, a qualidade é algo que não depende deste ou daquele objeto para adquirir seu próprio caráter. Ela não depende do fato de que alguma entidade exata a possua, nem depende do fato de ter de ser sentida ou pensada por uma mente.⁴³ Peirce diz que a potencialidade é um ‘sentimento de harmonia’ anterior ao pensamento e a linguagem.⁴⁴ A qualidade, caracterizada por Peirce, é *em certo sentido* algo anterior a qualidade entendida no sentido aristotélico da palavra: qualidades possíveis são *em certo sentido* anteriores as qualidades realizadas.

Contudo, sejamos cautelosos aqui: qualidades repetíveis e reconhecíveis não são destinadas a serem numericamente distintas das qualidades possíveis: ‘não é por ser separada das qualidades (no sentido tradicional da palavra) que a Primeiridade é mais predominante, mas por ser algo peculiar e idiossincrático’.⁴⁵ Não é certo que temos assim por um lado as coisas que são possíveis e por outro as coisas realizadas, precisamente porque possibilidades são coisas ainda não realizadas. As qualidades realizadas não são algo quantitativamente separadas da incomensurável variedade e multiplicidade de possíveis qualidades de sentimento (qualia), mas o resultado de uma cristalização que decorre da diversidade de possíveis qualidades de sentimento (qualia) em uma certa direção. Qualidades realizadas e distintas são possibilidades cristalizadas e sintetizadas.

Pode-se esclarecer isso seguindo um exemplo dado por Peirce. Imagine uma lousa em branco como um tipo de diagrama sobre a vaga potencialidade original. Então, subitamente desenho uma reta na lousa com giz, que resulta em algo definitivo, ou mais definido, aparecendo na lousa. De onde exatamente vem esta definição?⁴⁶ O ponto crucial aqui é que não há nada na lousa ou sobre ela que possa explicar a reta de giz que desenhei. Em outras palavras, a reta não pode ser reduzida a qualquer qualidade da lousa, que já estava presente. Embora possamos dizer que o quadro é um *continuum* de pontos possíveis, não existem pontos sobre a lousa. A continuidade do quadro não possui nenhuma tendência *a priori* de cristalizar-se em uma determinada direção, ou seja: para cristalizar esta ou aquela entidade realizada, *nesta* reta. Isso significa que a

⁴³ CP 1.422

⁴⁴ Cf. S.B. Rosenthal (2001) Primeiridade e o colapso dos universais. Recuperado em 25 de Outubro, 2004, de <<http://www.digitalpeirce.fee.unicamp.br/firros.htm>>

⁴⁵ CP 1.302.

⁴⁶ Cf. CP 6.203.

variedade de possibilidades não é limitada por absolutamente nada. Ela não pode ser relacionada a nada que tenha sido nem a nada que será um dia. Elas nos provêm, desta maneira, com a ausência de um alcance positivo de determinações em qualquer direção, ou forma.

Certamente, a comparação entre a lousa e a vaga potencialidade original não é, como Peirce salienta, totalmente adequada.⁴⁷ A possibilidade de realização da lousa não é ilimitada, a lousa não pode se realizar em um hambúrguer, já a potencialidade original não possui limites. O exemplo da lousa, de qualquer modo, ilustra que não está definida em quais formas concretas a potencial e ilimitada riqueza do mundo se realizará: ‘não há pontos nesta lousa. Não há dimensões naquele *continuum* (original)’.⁴⁸ Peirce enfatiza que ‘existem, sem dúvida, diversas variedades desconhecidas por nós’,⁴⁹ e que talvez nunca se realizem.⁵⁰ Isto não quer dizer que não se possa prever algo. Na verdade, isto significa que existem certas possibilidades que não são previsíveis. O mundo possui um elemento de novidades em potencial que está muito além da nossa compreensão.

Mesmo sendo este elemento da Primeiridade condição para toda realização, já que toda realização é uma realização de algo que, ao menos em parte, não estava lá antes, esta categoria não pode explicar o processo em direção a realização e a completa determinação. Para explicar isso, Peirce introduz uma segunda categoria que ele chama de Segundidade. A Segundidade é definida como ‘a concepção de estar em relação com [...] alguma outra coisa’. Este elemento de relacionalidade, no entanto, tem um caráter peculiar. Peirce diz que ele ‘aproxima os objetos e, assim fazendo, concede um caráter a cada um deles’.⁵¹ A Segundidade não é uma relação estática, mas sim algo dinâmico e ativo. Ela é um evento, ou uma força, que não pode ser reduzida a seus objetos, e que faz algo com eles.

A idéia de uma Segundidade é, de acordo com Peirce, ‘eminente dura e real’, e ‘diariamente forçada sobre nós’.⁵² Nós experienciamos este elemento toda vez que somos confrontados com fatos duros, ou seja, com ‘algo que esta aí, e que não

⁴⁷ Cf. CP 6.203.

⁴⁸ CP 6.203.

⁴⁹ CP 1.418.

⁵⁰ CP 1.418

⁵¹ CP 1.326; cf. 5.66.

⁵² CP 1.358

posso deixar de pensá-lo, e sou forçado a reconhecê-lo como um objeto ou como um segundo objeto ao meu lado⁵³. A segundidade representa o caráter bruto e duro, o “dizer-não”, ou melhor, o aspecto de “não-pode-ser-feito” da realidade.

Uma característica essencial deste elemento, e que também o distingue da Primeiridade, é sua espaço-temporalidade. Ele ‘consiste no acontecer aqui e agora’⁵⁴, e expressa a “esseidade”⁵⁵ particular a uma coisa individual. Não é algo que reconhecemos através das semelhanças entre suas qualidades, nem é também algo que observamos, estabelecemos ou concebemos; ‘porque, conceber é generalizar, e generalizar é perder de uma só vez o caráter de aqui-e-agora que constitui sua essência.’⁵⁶ Um objeto não se distingue dos demais em razão de características únicas, mas por sua compulsão em atrair nossa atenção.⁵⁷ É em virtude desta compulsão, desta persistência antagonista⁵⁸, que ele existe e tem sua realidade individual.

Existência, ato, e individualidade, são, para Peirce, caracterizados fundamentalmente pelo conflito, ou seja, pelo esforço e resistência. È o mesmo que se conclui de sua definição de força, já que ‘não pode existir força onde não exista resistência ou inércia.’⁵⁹ Mas devemos ter cautela aqui: embora o conceito de força implique uma dualidade entre esforço e resistência, não temos, primeiramente, duas entidades realizadas que posteriormente entram em conflito. Esforço e resistência não são dois eventos separados, mas duas perspectivas de um mesmo evento. A força deve ser entendida como uma interação inalterável. O ato de relacionar, ou re-ação, termo usado constantemente por Peirce, não pode ser reduzido a uma faculdade da razão que unifica duas entidades distintas, mas é em virtude desta ação que emergem entidades distintas.

O seguinte exemplo dado por Peirce ajuda a entender este difícil aspecto da força. Ele escreve: ‘suponha que eu tente exercitar minha força levantando um peso-livre enorme. Se eu me esforçar ao máximo para levantá-lo, sinto que ele puxa meu braço para baixo. [...] Estar consciente de que se exerce uma força e estar consciente de

⁵³ CO 1.358; cf. 1.24, 4.3, 1.358, 1.24, e 1.323.

⁵⁴ CP 1.24, cf. 1.532, 1.405, 3.460 e 3.434.

⁵⁵ N.T do inglês: “thisness”

⁵⁶ CP 7.266.

⁵⁷ Cf. CP 6.318, 1.325, 7.551, e 1.320.

⁵⁸ Cf. CP 1.432.

⁵⁹ CP 1.336, cf. 1.320 e 1.322.

que há uma força sendo exercida sobre mim são a mesma consciência.’⁶⁰ Certamente pode-se fazer a distinção entre, de um lado, o halterofilista levantando um peso-livre, e, de outro, o peso livre resistindo ser levantado. Mas o que não se pode dizer é que existem, de início, um halterofilista e um peso-livre, que posteriormente interagem entre si. Na verdade, é o contrário: halterofilistas não levantam pesos, mas levantar pesos é o que faz de alguém um halterofilista.

Parafraseando em linhas gerais, não há, por um lado, um *self* e, por outro lado, um mundo, que posteriormente interagem entre si. É exatamente esta visão substancialista que Peirce tanto repudia.⁶¹ É somente em virtude da interação que podemos fazer a distinção entre um *self* e um mundo.⁶² Ademais, esta idéia de uma conectividade fundamental se aplica, de acordo com Peirce, não somente á relação entre o *self* e o não-*self*, mas também ás outras coisas presentes no mundo. Ele escreve: ‘esta noção, de ser de tal maneira como resultado do que as outras coisas fazem de nos, é uma parte tão proeminente de nossas vidas que nós também concebemos a existência das outras coisas em razão das reações que ocorrem entre elas.’⁶³

Que as coisas existentes tornam-se o que são em virtude de uma interação, não significa que anterior a tal interação não existe absolutamente nada. A categoria da Segundidade pressupõe a categoria da Primeiridade. À primeira vista, isto parece ser diferente do que venho defendendo até o momento, mas na verdade não é. Embora exista algo anterior à interação, ele não é algo existente, realizado, e individual. Nós não temos, de início, coisas existentes que não estão relacionadas, que seriam posteriormente conectadas por alguma força exterior. O que temos, antes de toda interação, são somente possibilidades. A interação gera a realização em algo particular e distinto.

O exemplo peirceano da lousa, que discuti parcialmente antes, pode esclarecer um pouco mais este ponto. A lousa em branco representa, como disse antes, a vaga potencialidade original. Então, desenho uma reta sobre a lousa com giz. O que é responsável pela reta? O que gera a descontinuidade? Mesmo podendo se dizer que a lousa é um *continuum* de pontos possíveis, não há nada na lousa que contenha

⁶⁰ CP 7.543

⁶¹ Cf. CP 7.266.

⁶² Cf. CP 7.266 e 1.324.

⁶³ CP 1.324.

verdadeiramente estas dimensões. A lousa está em branco. Não há como a categoria de Primeiridade explicar esta modificação. O contraste entre o preto da lousa e o branco do giz, em nosso exemplo, não é uma qualidade do preto, nem tampouco do branco, não é também uma qualidade de algo, mas sim uma força pré-racional que gera a dessemelhança através da transformação de qualidades potenciais em ato. Nas palavras de Peirce: este é ‘um daqueles atos brutais pelos quais a incerteza na origem pode enfim dar um passo adiante para a determinação.’⁶⁴

A entidade individual, que, por um ato de brutalidade, emerge da continuidade presente na lousa, nunca é completamente determinada, mas sempre representará um certo estado da determinação: posso, por exemplo, desenhar sobre a primeira reta uma outra reta diagonal, e então tenho uma cruz. Posso, então, conectar as pontas das retas com mais quatro novas retas e obter assim um quadrado, etc. Esta característica não se aplica unicamente à lousa, toda entidade individual tem em si potencialidade para outras determinações. O elemento da Primeiridade, que está presente em tudo, garante um potencial de riqueza inesgotável. Toda realização serve de material para outras realizações.

Dizer que as coisas possuem identidade em virtude de interações brutas não é o suficiente para que se compreenda como estas próprias coisas podem apresentar uma identidade mais ou menos fixa, podendo ser concebidas e antecipadas. Mesmo que nós disséssemos que uma coisa é constituída por uma ‘continuidade de reações’⁶⁵, seria difícil explicar, por meio das categorias de Primeiridade e Segundidade, como estas diferentes reações podem ser reconhecidas como aspectos de um todo unificado. Para explicar isto, devemos adotar um novo elemento, que Peirce denomina de ‘Terceiridade’.

Peirce define a Terceiridade como ‘o modo de ser daquilo que é tal como é, ao trazer um segundo e terceiro em relação mútua.’⁶⁶ A Terceiridade é um meio, um agente ou elo de conexão. Ela é o que Peirce chama de ‘fio condutor da vida’.⁶⁷ Ela unifica o

⁶⁴ CP 6.203.

⁶⁵ Cf. A definição de Peirce para ‘individuo’ segundo o *Dicionário de Filosofia e Psicologia*, J.M. Baldwin (ed.), 1902, p.538 = CP 3.613; ver, para uma discussão deste problema, Ch. Hookway, (1985). *Peirce*, p.170f.

⁶⁶ CP 8.328; cf. CP 5.66

⁶⁷ CP 1.337; cf. 1.328 e 5.104.

tempo.⁶⁸ Sem ela não haveria continuidade nas coisas que encontramos. A terceiridade é uma ‘lei de combinação’.⁶⁹ Ela cria ordem.

A terceiridade pode ser, de acordo com Peirce, identificada como ‘lei’ quando a abordamos por fora, e quando vemos os dois lados da moeda podemos caracterizá-la como ‘pensamento’.⁷⁰ Por ser um tipo de lei, a Terceiridade é direcionada para o futuro: uma lei afirma como um futuro infinito deve continuar a ser.⁷¹ Ela é, como Peirce afirma, ‘aquilo que é o que é em virtude de conceder qualidade a reações futuras.’⁷² Um pensamento também é, de acordo com Peirce, uma espécie de regra universal. Contra aquilo que ele chama de nominalistas, que acreditam ‘que esta regra universal não é nada mais do que uma ou duas palavras’, Peirce afirma que o fato inegável de que o universal é da natureza daquilo que é pensado, não implica que ele seja também sempre um produto do nosso pensamento⁷³; o nominalista confunde ‘pensamento’ com ‘pensar’. O realista – e Peirce se considera, a si mesmo, especialmente nos seus últimos escritos, ‘um realista escolástico de algum modo pertencente a uma espécie extrema’⁷⁴ – não comete este erro, e entende ‘que nosso pensar somente apreende e não cria pensamentos, e que este pensamento pode e deve governar as coisas externas a ele como o faz com nosso pensar.’⁷⁵

É sempre possível encontrarmos ocasiões no futuro que falsifiquem certas expectativas que temos, mas atribuir ao fato, por exemplo, de que as pedras caem ao chão por gerações sem exceções verificáveis como uma estranha coincidência, e desta maneira afirmar que as experiências de uniformidade não forneçam a menor garantia de que a próxima pedra solta irá cair no chão, é, para Peirce, uma hipótese absurda. A única hipótese razoável é reconhecer que este tipo de uniformidade é governada por algum princípio universal ativo.⁷⁶

Esta é uma idéia que não somente se aplica aos fenômenos naturais, mas também aos fenômenos psíquico-sociais. Eu poderia me referir ao fato de que, nos

⁶⁸ Cf. CP 1.377

⁶⁹ CP 1.351.

⁷⁰ Cf. CP 1.420, 1.477, 1.478, 1.536, e 1.342.

⁷¹ CP 1.536

⁷² CP 1.343; cf. 1.675, 1.325, 6.142, e 6.141.

⁷³ Cf. CP 1.26 e 1.27

⁷⁴ CP 5.470.

⁷⁵ CP 1.27; para uma lúcida discussão da concepção do real em Peirce, ver: L. Friedman (1997). Peirce's Reality and Berkeley's Blunders, *Journal of the History of Philosophy*, p.253-268.

⁷⁶ Cf. CP 5.97, 5.98, 100 e 101.

últimos dez anos de minha vida, toda sexta-feira faço uma torta de maçã, como uma mera coincidência. Neste caso, a regularidade do passado não me permite ter razão em esperar que na próxima sexta-feira eu farei novamente uma torta de maçã. Mas parece óbvio que uma hipótese mais razoável é dizer que o fato de eu ter feito uma torta de maçã toda sexta-feira resultou de algum princípio universal em operação, ou de algum hábito que determinou meu comportamento.⁷⁷

Peirce especifica ainda mais esta atividade universal de regulação como ‘a consciência de um processo’⁷⁸, ‘consciência sintética’⁷⁹, ou ‘a consciência da síntese’.⁸⁰ O exemplo da lousa pode ilustrar que este elemento da inteligência não pode ser reduzido às qualidades possíveis nem ao sentido de oposição⁸¹: desenhamos uma reta, e então outra, e outra, e outra até que temos um quadrado. Após cada reta desenhada, somos persuadidos por nossos olhos de que existe uma nova reta, que esta nova se relaciona de algum modo com a anterior, e que se pode esperar por uma nova reta de algum modo em relação com as anteriores; e isso prosseguirá até que todas as retas estejam relacionadas de tal maneira que se possa reconhecer o produto final: um quadrado. Embora as retas individuais tenham, em virtude da Segundidade, um caráter distinto, isso não é suficiente para despertar o conceito de quadrado em nossas mentes. Todas as diferentes retas devem ser analisadas, sintetizadas, e organizadas de tal modo que uma totalidade contínua e unificada, um quadrado, é reconhecido. As retas distintas perdem gradualmente no decorrer do processo sua individualidade independente e se tornam parte de um todo contínuo.⁸² Este processo também se aplica às retas separadas como tal; e assim por diante.

Este elemento de inteligência não leva à extrema visão idealista de que todas as coisas são criações da (nossa) mente: caso não aconteça a interação bruta entre o giz em minha mão e a lousa, o quadrado e seu conceito nunca existiriam. O mesmo se aplica aos fenômenos naturais: a lei da gravitação rege a queda de uma pedra e também a representa, mas não é ela que faz a pedra cair. Para que tal lei tenha efeito, é preciso

⁷⁷ Cf. CP 5.99, 1.150 e 5.121.

⁷⁸ CP 1.381

⁷⁹ CP 1.377

⁸⁰ CP 1.381

⁸¹ Cf. CP 1.381 e 1.383

⁸² Cf. CP 6.204, 6.206, 1.492, 1.494, e 1.487.

uma força bruta. Nas palavras de Peirce: ‘a lei, sem a força que a carrega, seria uma corte sem xerife; e todas as suas determinações seriam inócuas.’⁸³

Além disso, que o hábito pelo qual o quadrado é chamado à nossa mente é algo mental, não significa que ele possa ser reduzido a um ponto de vista particular ou a uma preferência subjetiva. Percebo uma coleção de retas arrumadas de certa maneira como um quadrado, porque uma certa lei universal ou hábito me faz chegar a certas conclusões caso algumas condições sejam satisfeitas; por exemplo, se as pontas de quatro retas estão ligadas em um ângulo de 90 graus, então, se deve concluir que o que se vê é um quadrado. Esta lei universal não se aplica somente a mim, mas a todas as pessoas capazes de tal raciocínio.

Uma coisa é, deste modo, identificada em virtude de uma seqüência de reações reguladas e representadas em virtude de um hábito que opera sob precisas condições universais. Devemos ter em mente que uma coisa não é algo separado de suas reações, mas consiste unicamente destas reações. Considerando também o elemento de futuridade, Peirce diz: ‘não só o significado irá, mais ou menos, a longo prazo, sempre moldar reações para si próprio, mas é somente em fazê-lo que consiste seu ser’.⁸⁴

A famosa máxima pragmática⁸⁵ de Peirce e seu realismo andam de mãos dadas. Para estabelecer a identidade de um objeto devemos nos perguntar o que ele faz ou o que podemos fazer com ele, implicando que nem tudo é possível. Em nossa interação com as coisas que encontramos, eventualmente certos padrões forçam-se sobre nós. Nós então resumimos tais padrões ou leis sob certos termos gerais como ‘quadrado’, ‘xícara de chá’, e ‘duro’, funcionando como hipóteses que nos permitem dar significado àquilo que encontramos e antecipar futuros eventos.⁸⁶

Peirce caracteriza a identificação de um objeto como um processo de inferência. Existem três classes de inferência, indução, dedução e hipóteses, correspondentes a três modos de ação mental. A indução corresponde ao processo pelo qual uma associação ou hábito se estabelecem. Um hábito, como afirma Peirce, é ‘a especialização da lei da mente através da qual uma idéia universal adquire o poder de provocar reações.’⁸⁷

⁸³ CP 1.212; cf. CP 1.213, 5.48, 7.532, e 8.330.

⁸⁴ CP 1.343.

⁸⁵ Cf. CP 5.402.

⁸⁶ Cf. CP 5.403; ver também Ch. Hookway, (1985). Peirce, p.171f.

⁸⁷ CP 6.145.

Percebo, por exemplo, que toda vez que coloco um pedaço de metal dentro de uma certa abertura e giro-o para a direita a porta é fechada, enquanto que, se o giro para a esquerda, a porta se destrava. Como resultado destas experiências, associo a reação de travar e destravar uma certa abertura, com a sensação de um certo pedaço de metal, e os coloco sob a idéia universal ‘chave’ ou, mais especificamente, ‘chave do carro’. Esta idéia, agora, viabiliza suas reações.

A dedução se refere à aplicação de hábitos já estabelecidos.⁸⁸ A idéia universal ‘chave do carro’, por exemplo, indica que se eu colocar um pedaço de metal em uma certa abertura e virá-lo para a direita, a porta será travada.

Um processo hipotético, ou ‘abdução’, como Peirce geralmente a chama, se refere ao ‘processo de formar uma hipótese explanatória’⁸⁹. A idéia ‘chave do carro’, por exemplo, prevê que caso eu coloque um certo pedaço de metal em uma certa abertura e vire-o para a direita, a porta travará, e caso vire-o para a esquerda, a porta se destravará.

Estas distinções, entretanto, não devem esconder o fato de que o processo de inferência possui um caráter contínuo, o que significa que ele não tem um começo nem um fim absoluto: uma lei estabelecida que prevê certas associações deve continuar provando a si mesma nas futuras experiências.⁹⁰ Os fatos que encontramos à nossa frente continuamente nos forçarão a ajustar e reajustar nossas hipóteses.⁹¹ Quando confrontamos fatos que não confirmam os esquemas gerais orientando nosso raciocínio, ou seja, quando certas hipóteses produzem persistentemente uma seqüência de interações ininteligíveis, somos forçados a ajustá-las e especificar detalhadamente as condições sob as quais elas são operativas. Essas decisões resultam no estabelecimento de diferentes leis ou hábitos que direcionam e regulam nossa conduta futura e determinam a identidade das coisas.⁹²

A hipótese, por exemplo, de que a idéia universal ‘chave do carro’ indica que caso eu coloque um pedaço de metal em uma abertura e vire-o para a direita, a porta trava, e caso vire-o para a esquerda, a porta destrava, é estabelecida firmemente por

⁸⁸ Cf. CP 2.743.

⁸⁹ CP 5.171, cf. 5.189.

⁹⁰ Cf. CP 2.743

⁹¹ Cf. CP 3.161.

⁹² Cf. Ch. Hookway, (1985) *Peirce*. p. 171f.

indução, o que significa que esta idéia produz um certo hábito que determinará fortemente nossa conduta quando confrontarmos um certo pedaço de metal em uma certa situação. A invenção do controle remoto, por certo, nos obriga a ajustar nosso conceito de uma chave de carro e estabelecer um hábito adicional: temos agora que a idéia ‘chave do carro’ também deverá indicar que, caso se pressione um certo botão, a porta travará e, caso se pressione um outro botão, ela se destravará; uma das conseqüências disto é que o conceito ‘chave do carro’ expandiu-se. Novos hábitos de ação são sugeridos por novas observações e experiências, e são acrescentados aos hábitos de ação anteriores que incorporavam o antigo significado da palavra.⁹³ É um processo dinâmico estabelecer o que uma coisa é. Ainda mais quando lidamos com coisas que possuem pouca clareza e uma identidade complexa, como mentes, planetas distantes, ou mulheres.

III. Nietzsche e Peirce: uma comparação

O absolutista é, como disse antes, incapaz de dar um lugar adequado para a real possibilidade da novidade na sua visão do mundo: o mobiliário do mundo já está dado. Além disso, ele não consegue explicar a dinâmica conectividade do mundo. O relativista sustenta não somente uma posição inerentemente contraditória e auto-refutável, mas, o que ainda é mais importante, também é incapaz de explicar os aspectos da realidade que não podem ser simplesmente reduzidos a pontos de vista e estrutura particulares.

Tanto Nietzsche quanto Peirce repudiam a idéia absolutista de que exista um mundo já dado para o qual tudo possa finalmente ser reduzido. O ‘mundo como tal’ ou o ‘mundo como um todo’, desde que possamos falar sobre algo deste tipo, é, para Nietzsche, algo desprovido de qualquer tipo de ordem e organização.⁹⁴ Tentei elaborar esta visão principalmente com base na noção de caos. Contudo, certos termos como ‘fluidez’ (Fluss), ‘acaso’ (Zufall), e ‘evento’ (Geschehen), que Nietzsche usa com constância, também denotam aspectos deste elemento da realidade, o que não significa que todos estes termos são sinônimos. A categoria peirciana de Primeiridade indica que existe sempre um elemento de acaso no mundo que garante a possibilidade de

⁹³ Cf. W. Gallie (1996). *Peirce and Pragmatism*, p.203.

⁹⁴ Cf. M. Heidgger (1961) *Nietzsche*, Vol. I, Pfullingen, p.349; Th. Busch (1989). *Die affirmation des Chaos. Zur Überwindung des Nihilismus in der Metaphysik Friedrich Nietzsches*, St. Ottilien: EOS-Verlang, p.236ff[seq.]; G. Rohrmoser. *Nietzsches Kritik der Moral*, Nietzsche-Studien, 10/11, 1981/82, p.339; W. Müller-Lauter (1999). *Über Freiheit und Chaos*. Berlin/New York: W. de Gruyter, p141 e 148.

novidades radicais: nunca poderemos prever com certeza quais formas concretas serão realizadas com base no potencial ilimitado de riqueza do mundo. O mundo está, tanto para Nietzsche quanto para Peirce, em certo sentido, continuamente grávido de uma incomensurável variedade e multiplicidade de possibilidades ainda desconhecidas para nós.

Ambos ainda fazem, em oposição ao absolutismo, justiça à dinâmica conectividade do mundo. A noção nietzschiana de conflito indica que uma coisa só pode existir como parte e em virtude de suas ações e resistências. A categoria peirciana de Segundidade deixa expresso que as possibilidades incertas tornam-se ato em entidades particulares em virtude de uma força bruta que não pode ser reduzida a uma faculdade racional. Para ambos os filósofos, as interações não acontecem entre coisas já existentes, mas coisas ‘em interação’ tornam-se o que são em virtude destas interações; as interações não são aspectos adicionais e externos das coisas, mas essências e constitutivos.

Nietzsche não nos dá muitas pistas sobre como devemos entender a relação entre potencialidade, ou possibilidade, e ato; Peirce nos oferece uma explicação muito mais sofisticada. Ademais, embora os aspectos brutais da realidade estejam explicados na noção nietzschiana de uma natureza cruel e indiferente e de uma vontade de poder impessoal, Peirce aqui também nos mostra, de maneira bem mais sistemática, que este elemento de força bruta é um aspecto da realidade que, contra a visão relativista, não pode ser reduzido a uma perspectiva particular.

Que as visões de mundo de Nietzsche e Peirce são dinâmicas no sentido mais forte da palavra não implica a inexistência de um princípio de regularidade operando no mundo. Uma vontade de poder domina outra vontade de poder através da organização interna de seus conflitos de tal maneira que a tensão gerada pelo conflito possa ser descarregada ao mesmo tempo e na mesma direção. Os processos de dominação trazem a tona um tipo de regularidade no mundo que, de certo modo, podem ser chamados de teleológicos. A categoria da Terceiridade de Peirce é uma regra, ou hábito, geral, que enuncia como um futuro sem fim deve continuar a ser. Ela agrupa de tal maneira a seqüência de reações que constituem as coisas individuais ao nosso redor, que o mundo se mostra com um certo tipo de determinação. Contra a posição relativista, tanto Nietzsche quanto Peirce argumentam que o mundo ao nosso redor e o mundo dentro de

nós caracterizam-se por um elemento de uniformidade, organização, ou regularidade que não são redutíveis a uma única posição ou estrutura.

Embora ambos adotem um tipo de teleologia, não é uma teleologia no sentido tradicional da palavra. Para ambos os filósofos não existem formas eternas pré-estipuladas que determinam ‘o mundo da matéria indeterminada’, como Platão, Aristóteles, e seus adeptos acreditavam. Nietzsche acentua que tudo, inclusive as mais nobres noções dos filósofos, tornaram-se e estão se tornando.⁹⁵ Peirce afirma que ‘o processo evolucionário é um processo pelo qual as próprias formas platônicas se desenvolveram ou estão se desenvolvendo’.⁹⁶ De acordo com ele, mesmo a lógica é resultado deste desenvolvimento⁹⁷; uma idéia que se pode encontrar freqüentemente em Nietzsche.⁹⁸

Ademais, tanto para Nietzsche quanto para Peirce, as leis são a exceção e não a regra. Nós acreditamos, de acordo com Nietzsche, que existe mais ordem do que caos e acaso porque nós temos uma ‘mente seletiva’; nós estamos orientados principalmente para as regularidades porque elas tornam nossas vidas mais fáceis.⁹⁹ Peirce enfatiza que a ‘uniformidade é vista como sendo certamente um fenômeno altamente excepcional’.¹⁰⁰ Porque, o pouco que sabemos do mundo é em virtude de suas regularidades, nós nos focamos nelas, e conseqüentemente ‘não prestamos atenção alguma às relações irregulares, como se elas não nos interessassem’.¹⁰¹ Ademais, tanto Nietzsche quanto Peirce alegam que nós não temos razões convincentes para acreditar que mesmo as leis da natureza sejam imutáveis.¹⁰²

Todas as nossas crenças sobre o mundo são para ambos hipóteses que podem ser provadas falsas. Para Nietzsche, toda vontade de poder é continuamente questionada por outras vontades de poder que desejam dominá-la; quando confrontada com uma arena de relações de poder alteradas, uma vontade de poder deve ajustar sua posição se deseja sobreviver. Para Peirce, o elemento do acaso gera continuas alterações na infinita complexidade das interações dinâmicas entre os vários eventos. Conseqüentemente, a

⁹⁵ Cf. *Götzen-Dämmerung*, Vernunft 4 6.76.

⁹⁶ CP 6.194; cf. CP 6.200.

⁹⁷ CP 6.200.

⁹⁸ Cf. por exemplo Nb 5 [67] 11.539.

⁹⁹ Cf. *A Gaia Ciência*. Op. cit. 322 3.552 e Nb 4[5] 10.110

¹⁰⁰ CP 1.348.

¹⁰¹ CP 1.348.

¹⁰² Cf. em relação a Peirce CP 1.348; em relação a Nietzsche Nb 39[13] 11.623.

hipótese que procura explicar estas seqüências de interações precisa ser ajustada continuamente. Ambos acreditam que nossas declarações sobre o mundo nunca perdem seu caráter provisório.

Todas essa semelhanças entre Nietzsche e Peirce não podem ocultar uma importante diferença. Embora a perspectiva de Peirce não ser teleológica no sentido de que o curso do mundo já é pré-estabelecido, ele parece ser mais linear do que a de Nietzsche. Para esclarecer o que quero dizer, preciso dizer algo mais sobre a cosmologia de Peirce.

Vimos que o processo de dúvida e de formação de hábitos levam ao crescimento intelectual. O crescimento intelectual, de acordo com Peirce, não é algo que acontece somente em seres humanos. Antes, é uma tendência que caracteriza o desenvolvimento do universo como tal. Todas as coisas mostram uma tendência em direção a uma cada vez maior regularidade e uniformidade, isto significa, para Peirce, que ‘toda a evolução que conhecemos procede a partir do incerto para o definido’.¹⁰³ O que deve ser considerado por nós aqui é que o crescimento da regularidade e da uniformidade não é um desenvolvimento em direção a uma diversidade cada vez menor. Pelo contrario, ‘o homogêneo faz o heterogêneo’; ‘o indiferenciado diferencia-se a si próprio’.¹⁰⁴ O mundo se desenvolve em direção a um tipo de ‘heterogeneidade organizada’, ou melhor, ‘variedade racionalizada’.¹⁰⁵ Há um desenvolvimento, que se inicia em um estágio que Peirce chama de ‘vago absoluto de um nada-em-particular que precede o caos’¹⁰⁶, e se dirige a um estágio de perfeita determinação, onde leis absolutas regulam a ação de todas as coisas em todos os aspectos.¹⁰⁷ Declarações do tipo ‘um elemento de puro acaso sobrevive e permanecerá até que o mundo se torne um sistema simétrico, racional e absolutamente perfeito, onde a mente esta finalmente cristalizada no infinitamente distante futuro’¹⁰⁸, indicam que o acaso é algo que finalmente será superado de uma vez por todas.

De um ponto de vista nietzschiano, isso parece estar muito próximo da concepção de Anaxágoras, que afirma que o mundo eventualmente alcançará um estado

¹⁰³ CP 6.191

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ CP 6.101.

¹⁰⁶ CP 6.200.

¹⁰⁷ Cf. CP 1.409.

¹⁰⁸ CP 6.33

onde não haverá mais caos. Mostrei anteriormente que Nietzsche repudia esta visão. Não há, de uma perspectiva nietzschiana, razões para se acreditar que o mundo irá finalmente alcançar um estado de completa ordem racional; o caos é eterno. A cosmologia de Nietzsche poderia provavelmente ser chamada de ‘cíclica’: a ordem no mundo é e será construída e destruída continuamente até o fim dos tempos.

Mas devemos ser cuidadosos aqui! Algumas vezes Peirce parece conceber este ‘ideal’ muito mais como um princípio regulador que nos guiará através deste estado intermediário que nos encontramos. Repudiar que o alcance de tal estado é possível poderia significar, de um ponto de vista peirceano, bloquear o caminho da inquirição, o maior dos pecados: não se esforçar por este ‘ideal’ significaria estar contente com uma explicação não totalmente definitiva da realidade, e ‘supor que as coisas são esporádicas, espontâneas e irregulares [...] é bloquear o caminho da inquirição; é supor que as coisas são inexplicáveis, quando uma suposição só pode ser justificada por permitir uma explicação.’¹⁰⁹

Gostaria de terminar este texto com uma questão: Seria Nietzsche um nominalista? Embora ele não siga a visão extremista de Peirce de que o mundo está se desenvolvendo em direção a um estágio de perfeita determinação, sua noção de vontade de poder implica uma direcionalidade que não pode ser simplesmente reduzida a particulares.

¹⁰⁹ CP 1.156; CP 6.64.