

# Mente e/ou consciência em C. S. Peirce

## *Mind and/or consciousness in C. S. Peirce*

**Lucia Santaella**

Programa de Estudos Pós-Graduados em Tecnologias da Inteligência e Design Digital  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) – Brasil  
lbraga@pucsp.br

**Resumo:** Há quinze anos, no campo das ciências cognitivas tem havido um grande empenho por parte dos pesquisadores e implementadores para o desenvolvimento daquilo que vem sendo chamado de consciência artificial, que se coloca como um ramo da inteligência artificial, mas preservando as especificidades da consciência em si. São várias as arquiteturas que já foram desenvolvidas, mas elas ainda esbarram na dúvida crucial se as máquinas podem emular criatividade, emoções e vontade livre. É nesse ponto que justifico revisitarmos a teoria semiótica da consciência de C.S. Peirce não como solução para os problemas espinhosos que ainda existem, mas como uma visão original que pode trazer, além de uma descrição fiel dos aspectos dinâmicos e vivos da consciência, também novos elementos para se pensar as duas questões mais finamente definidoras do ser consciente humano: a autoconsciência, de um lado, e o inconsciente, de outro.

**Palavras-chave:** C.S. Peirce. Inteligência artificial. Consciência. Consciência artificial.

**Abstract:** *For fifteen years, in the field of cognitive sciences, there has been a great effort on the part of researchers and implementers toward the development of what is being called artificial consciousness, which is placed as a branch of artificial intelligence, but preserving the specificities of consciousness itself. Various are the architectures already developed, but they still collide with the crucial doubt whether machines can emulate creativity, emotions and free will. It is on this point that I advocate revisiting C. S. Peirce's semiotic theory of consciousness, not as a solution to the thorny problems that still exist, but as an original vision that can bring, in addition to a faithful description of the dynamic and live aspects of consciousness, new elements to enable thinking the two questions that most precisely define the conscious human being: self-consciousness on the one hand, and unconsciousness, on the other.*

**Keywords:** *C. S. Peirce. Artificial intelligence. Consciousness. Artificial consciousness.*

## Introdução ao pensamento de Peirce

Há um consenso entre os especialistas na obra de C.S. Peirce de que ele foi um pensador muito à frente do seu tempo. Isso significa que não se trata apenas de

um filósofo importante para a história do pensamento filosófico, mas, por suas antecipações, também se trata de um pensador cujas ideias são de inegável relevância para a discussão de questões candentes da contemporaneidade.

A obra de Peirce é gigantesca e multifacetada, organizada ao longo dos anos em um edifício filosófico que inclui a fenomenologia e as ciências normativas, aquelas que guiam os ideais últimos da vida humana, no pensamento (lógica), nas ações (ética) e nos sentimentos (estética). A lógica, concebida como semiótica, divide-se em três ramos: a teoria geral dos signos, a lógica crítica ou teoria dos tipos de raciocínio utilizados por uma mente científica (abdução, indução, dedução) e, por fim, a metodêutica, que estuda o método das ciências. Só então entram em cena as questões metafísicas.

Certamente, explorar os detalhes desse edifício nos levaria muito longe dos propósitos deste artigo. Não obstante, a cartografia acima é relevante para indicar o lugar iniciante que a fenomenologia ocupa no todo da obra. É justamente a fenomenologia que interessa aqui tratar, pois é nela que se pode encontrar a noção peirciana de consciência, uma noção que, tanto quanto posso ver, está fazendo falta para dissipar as confusões que ainda costumam reinar com respeito aos conceitos de mente, pensamento, inteligência e consciência.

A rigor, toda a construção e desenvolvimento do edifício filosófico peirciano dirigia-se para uma meta a ele inescapável: quais são os meios pelos quais a inteligência humana cresce e se transforma? Conforme Peirce, esses meios encontram-se nos métodos das ciências. Métodos estão alicerçados em raciocínios autocontrolados. Ora, raciocínios são formas de pensamento. Uma das teses anticartesianas mais fundamentais é a de que todo pensamento se dá em signos, não necessariamente simbólicos, mas sempre pensamento constituído por uma mistura de signos, de muitas espécies distintas. Portanto, antes de estudar os raciocínios, que estão na base dos métodos, é necessário estudar os diferentes tipos de signos. Assim, a semiótica, dentro da arquitetura filosófica peirciana, funciona como uma propedêutica tendo em vista a aproximação segura da questão dos raciocínios e dos métodos.

Entretanto, Peirce foi ainda mais longe na sua perseguição dos alicerces de sua filosofia e de sua lógica. Antes do desenvolvimento de uma doutrina de todos os tipos de signos como propedêutica para estudar os métodos das ciências, havia uma tarefa ainda mais preliminar da qual, segundo Peirce, nenhum pensador pode se furtar: a radical análise de todas as experiências possíveis, ou seja, trazer à baila as categorias gerais, abstratas e formais, onipresentes em quaisquer fenômenos de quaisquer espécies. As muitas décadas que Peirce levou para o amadurecimento de sua obra ficam explicadas pelo fato de que, não apenas ele se impôs como tarefa desenvolver uma doutrina dos signos antes de estudar os métodos das ciências, quanto também, como ponto de partida ainda mais recuado, descontente com as categorias aristotélicas, kantianas e hegelianas, ele se impôs a primordial tarefa de estabelecer uma tabela formal e universal de categorias a partir de uma radical análise de todas as experiências possíveis.

## 1 Um, dois, três

Começemos, portanto, pelo esclarecimento necessário daquilo que Peirce entendia por experiência, caso contrário, já de saída, perderíamos a originalidade desse

conceito. Quando concebida em um sentido muito vasto, experiência, como queria Peirce, inclui a experiência de mundos ideais e de mundos reais, em cujos fenômenos podem ser observadas, além de qualidades e reações, também regularidades, continuidades e significâncias. Assim, experiência não é aquilo que a análise descobre, mas o material cru sobre o qual a análise trabalha (CP 3.535). Portanto, experiência não se confunde com aquilo que as ciências costumam considerar como experiência, ou seja, “aquilo que seus meios especiais de observação trazem à luz e é contrastado com as interpretações dessas observações que são afetadas pela conexão dessas experiências com aquilo que é de outra maneira conhecido”. Na filosofia, entretanto, que é a ciência que tem por função encontrar uma ordem naquilo que está em aberto a todas as pessoas todos os dias e horas, experiência só pode significar o resultado cognitivo total do viver incluindo interpretações tanto quanto materiais dos sentidos (CP 3.538).

O que se analisam na experiência são os fenômenos. Não há nada mais aberto à observação do que os fenômenos, ou seja, tudo aquilo que aparece a todos nós em quaisquer momentos em todos os cantos e esquinas do nosso cotidiano. Nasce daí a fenomenologia ou faneroscopia de Peirce, uma quase-ciência que observa e analisa o *phaneron* (fenômeno), ou seja, a coleção total de tudo aquilo que, de qualquer modo e em qualquer sentido, apresenta-se à mente em qualquer momento.

O que Peirce estava tentando realizar na sua nova lista de categorias era a descrição das concepções elementares e universais, que se fazem presentes à mente quando qualquer coisa a ela se apresenta. Categorias universais são aquelas que pertencem a todos os fenômenos. Elas são elementares porque são constitutivas de toda experiência; universais porque são necessárias a qualquer entendimento. Para isso, Peirce não extraiu suas categorias da língua, nem da lógica, mas do retorno à experiência, no sentido que lhe deu de qualquer coisa que se força sobre nossas mentes. Com isso, ele introduziu um novo método, baseado na análise fenomenológica, ou seja, a análise do fenômeno, significando por fenômeno, como já dito, o reconhecimento geral daquilo que está contido na atenção (CP 1.546).

Assim, o retorno ao fenômeno não mediado por construções linguísticas (ponto de partida de Aristóteles) nem por um dado sistema de lógica (ponto de partida kantiano) constitui-se na originalidade da nova lista a que Peirce chegou. Olhar diretamente para o fenômeno, para tudo aquilo que, de alguma maneira, aparece, seja fato ou ficção, levantar os diferentes tipos de elementos que aí são detectados e formar uma concepção clara desses tipos, eis o método que Peirce levou a cabo, um método despojado de apriorismos, de pressuposições psicológicas, científicas ou metafísicas, de pré-julgamentos sobre “coisas” no mundo exterior (sejam elas *noumena* ou “causas desconhecidas” originárias das sensações) ou egos transcendentais que realizam o pensamento (ver ROSENHOHN, 1974, p. 30).

Disso resultou, como Peirce esclarece, um argumento da maior simplicidade, não obstante as enormes dificuldades para chegar a ele. O argumento consiste em pedir ao leitor que perceba certos fenômenos que estão aí no aberto de sua experiência e extraia deles algumas generalizações. O primeiro fenômeno que o leitor detectará são elementos da experiência que são o que são, cada um em sua própria simplicidade. “Ele perceberá que isso é verdadeiro para cores, odores, emoções, tons de humor, sabores característicos” (CP 3.538). Assim é a cor amarela,

por exemplo, nela mesma, sem relação com qualquer outra coisa, a cor que não pode ser explicada por quaisquer outras cores, muito menos por palavras. É claro que o amarelo corresponde a uma cor do espectro, mas isso não diz nada sobre sua qualidade em si mesma, tal qual ela é: amarela. Com os sons, os odores e os sabores sucede o mesmo. Por isso, qualidades são meras possibilidades.

A ideia do primeiro predomina nas ideias de frescor, vida, espontaneidade e liberdade. Ser livre significa não ter nada atrás de si, determinando suas ações, pois liberdade só pode se manifestar na variedade e multiplicidade incontrollável e desmedida. É uma positividade original, que não está submetida a nada que está na frente ou atrás dela. O primeiro, portanto, é aquilo que encontra o seu ser ou peculiaridade dentro de si mesmo. É original, imediato, vívido e presente: o que era o mundo para Adão quando abriu os olhos para ele, antes de quaisquer distinções ou que tivesse se tornado cômico de sua própria existência? Isso é primeiro.

O segundo fenômeno a observar é que existem ocorrências, fatos, que implicam ações e reações. A ideia do segundo predomina nas ideias de causalção e força estática, pois causa e efeito é uma díada e forças estáticas sempre ocorrem entre pares. Uma reação é algo que acontece aqui e agora. Ela só acontece uma vez. Se for repetida, serão duas reações. Se continuar por algum tempo, isso já envolve o terceiro (CP 3.532). O segundo é relação que só existe entre pares, é efeito que se segue e que advém de uma causa. Por isso, o segundo encontra-se na alteridade, na dependência, na força (não em termos abstratos, mas como a força é sentida quando se é atingido por ela). A força emparelha as coisas e as coloca em relação. Conflitos e duelos são duais. Assim é uma negação, uma espécie de conflito.

O destino, no seu resultado operativo, é segundo. Também é segundo o que se costuma chamar de identidade, pois esta é uma espécie de relação que faz algo ser segundo para si mesmo. Naquilo que chamamos de realidade, o segundo é predominante, pois o real é aquilo que insiste forçando seu caminho ao reconhecimento como algo distinto de uma criação da mente (CP 1.325). O real é o fato teimoso que é aquilo que é, independente de nossas opiniões, que somos obrigados a conceber para fora dos nossos pensamentos e que se impõe como segundo. Aquilo, que é completamente e perfeitamente segundo, está morto (W5:300).

O terceiro é o termo mediador. A díada em si mesma é um ato arbitrário. Seria mera força cega caso não houvesse um terceiro termo, uma lei que a governasse. A díada é um fato individual, existente e sem generalidade. O primeiro é uma qualidade monádica, mera possibilidade sem existência. O terceiro é o *medium*, continuidade, processo, fluxo do tempo, aprendizagem, simpatia, comparação, troca, modificação, combinação, mistura, coerência, crescimento, plasticidade, hábito, todo, ordem e legislação. Mas a lei estabelecida, como força ativa e operativa, é segundo. O terceiro na sua perfeição seria plasticidade pura e tudo que é contínuo envolve o terceiro (W5:295, 301).

Sintetizando: o começo é primeiro, o fio da vida, terceiro, o destino que a corta, segundo. Uma encruzilhada em uma estrada é terceiro, pois supõe três caminhos. Uma estrada reta, considerada apenas como conectando dois pontos, é segundo, mas se implicar passar por diferentes lugares intermediários, é terceiro. A posição é primeiro, a velocidade ou relação de duas posições sucessivas é segundo, aceleração ou a relação de três posições sucessivas é terceiro. Mas a velocidade, na medida em

que é continua, envolve o terceiro. A continuidade representa o terceiro à perfeição. Todo processo é terceiro. A moderação é uma espécie de terceiro. O grau positivo de um adjetivo é primeiro, o superlativo, segundo, o comparativo, terceiro (CP 1.337).

Aí estão algumas ilustrações, entre uma infinidade de outras, dos territórios de atuação das categorias. No início da obra peirciana, as categorias se restringiam a propriedades da mente ou do pensamento. Todavia, na sua prática das mais diversas ciências empíricas, ele foi detectando a onipresença delas em todos os campos do conhecimento e do fazer humanos. Foi por essa época que as categorias se expandiram do pensamento para abranger toda a natureza (W5:242-247). Junto com isso, o desenvolvimento de sua lógica ternária ou lógica das relações levou Peirce a esvaziar as categorias de conteúdos substantivos para reduzi-las à sua condição puramente lógica. Então, elas passaram a ser chamadas de primeiridade, secundidade e terceiridade.

São categorias puramente lógicas, a lógica monádica, a diádica e a triádica respectivamente. É isso que permite que, em cada campo da realidade, elas apareçam com uma vestimenta própria daquele campo. Por exemplo, na física, elas aparecem como acaso, lei e tendência do universo a adquirir novos hábitos. Já na psicologia, elas surgem na roupagem do sentimento, ação-reação e pensamento-tempo. É justamente nesse ponto que encontramos o conceito peirciano de consciência. Se as categorias são universais, então, os três elementos fundamentais de toda experiência, de todos os fenômenos também se apresentam não só na consciência humana, mas também na consciência dos animais, uma nota importante para não tomarmos “consciência” como um privilégio exclusivamente humano, à maneira cartesiana. Sem negarmos que a consciência humana deve certamente apresentar peculiaridades que a tornam distinta de outros tipos de consciência, como se pode atestar na sua convivência com o inconsciente e nas sobredeterminações que dele advêm, cada vez mais as pesquisas científicas estão comprovando que consciência está longe de ser um privilégio humano. Vem daí a necessidade premente de sairmos das brumas das confusões antropocêntricas, buscando compreender melhor o funcionamento da consciência humana de modo a concebê-la na sua especificidade e não na sua pretensa exclusividade.

## 2 Os três elementos da consciência

As categorias da consciência correspondem a três modos elementares fundamentais. Primeiro: sentimento, a consciência que pode ser incluída em um momento do tempo, consciência passiva de qualidade, sem reconhecimento ou análise. Ela não age, não compara e não julga, pois sentimento é um tipo de consciência que não envolve quaisquer desses processos. Nem consiste em um todo ou em partes de qualquer ato que possa distinguir uma extensão de consciência em relação a uma outra. Esse modo de consciência tem sua própria qualidade positiva e isso é tudo que a consciência tem nela mesma. Portanto, o sentimento não é um evento, um acontecimento. Ele é um estado, sem relação com quaisquer outros estados anteriores ou posteriores. É um mero sentimento em sua inteireza em cada momento do tempo, na medida em que dura. Em suma: sentimento é simplesmente uma qualidade de consciência imediata que, por ser imediata, está velada da introspecção. Sendo imediata, pode-se dizer que não há consciência nela, pois é instantânea. Se

podéssemos agarrar o presente imediato, o que é impossível, ele não teria outro caráter senão sua primeiridade, ou seja, o sentimento em si (CP 1.313-343).

Segundo: consciência de uma interrupção no campo da consciência, aqui e agora, sentido de resistência frente a algo outro, que se impõe como um fato externo. A consciência dual é uma consciência de dois lados, de esforço e resistência, que chega muito perto daquilo que Peirce chamou de atualidade. Esse é o modo de consciência que a crueza e os tropeços da vida tornam mais familiarmente proeminentes. É uma consciência dupla, polaridade entre o que veio antes e o que virá após um instante divisível. Isso traz consigo uma espécie de choque, pois a experiência passada é, para cada um de nós, nossa, um ego rudimentar, e aquilo que o futuro traz não é nosso, é um não-ego rudimentar, que se torna presente ao ser assimilado. Assim, tornamo-nos conscientes de nós mesmos ao nos tornarmos conscientes do não-eu. A atenção, a ação, a sensação, a percepção, a volição, o querer são modos de consciência proeminentemente duais (CP 3.531).

Terceiro: consciência sintética responsável por unir o tempo, o sentido de aprendizado, o pensamento (W5:246). Que o elemento de regularidade, generalidade e significância se encontra na experiência é comprovado pelo fato de que toda experiência envolve tempo, cujo fluxo é concebido como contínuo. “Pouco importa se essa continuidade é um dado dos sentidos ou uma quase hipótese importada pela mente à experiência, ou mesmo uma ilusão”, ela é sempre o elemento de terceiridade da consciência. “Todo fluxo de tempo envolve aprendizagem”, dado que nenhum contínuo pode ser apreendido a não ser por uma generalização mental dele (CP 3.535-536), ou seja, por um signo. É por isso que a forma mais simples de terceiridade é aquela de um signo. Portanto, o elemento de terceiridade da consciência não é senão

[...] o caráter de um objeto que incorpora a mediação na sua forma mais simples e rudimentar e que corresponde ao elemento do fenômeno que predomina onde quer que a mediação predomine e que atinge sua inteireza na representação ou signo (CP 1.104).

Por signo Peirce compreende algo que, de alguma forma ou capacidade, intenta representar algo que o determina a essa representação e que é, portanto, o objeto do signo. Mas dizer que ele representa esse objeto significa que ele afeta uma mente de tal modo a produzir nessa mente um efeito que é imediatamente devido ao objeto. Esse efeito é chamado de interpretante, ou seja, um outro signo que será interpretado em outro signo e assim sucessivamente, de que decorre a continuidade e o crescimento indefinidos do signo (CP 6.347). Aí está também por que o signo é um mediador entre algo que está fora dele para ocasionar um efeito de significação tão logo encontre uma mente. Outra propriedade fundamental do signo é que ele é geral, social, coletivo. É a única entidade que pode sair das mentes individuais para o exterior, corporificado nas diferentes materialidades das diversas linguagens. Linguagem, pensamento, mente são todos sinônimos de signo, pois se comportam em conformidade com a mesma lógica que define o signo.

Além disso, para Peirce, “o pensamento não está necessariamente conectado a um cérebro. Ele aparece no trabalho das abelhas, dos cristais e por todo o

mundo físico, e não se pode negar que ele realmente ali está tanto quanto as cores, formas etc. dos objetos realmente estão lá”. O pensamento não só está no mundo orgânico, como nele se desenvolve (CP 4.551). Signo, portanto, que é o elemento de terceiridade da consciência, tem um sentido muito geral, funcionando como mediação entre consciências. Mas não poderia haver um geral sem instâncias que o incorporem. Essas instâncias dão existência concreta à generalidade do signo, existência que corresponde ao elemento de secundidade da consciência, ou seja, aquilo que faz o signo de fato acontecer. Mas, como fica, diante disso, a primeiridade da consciência? A crítica que Peirce desferiu contra os psicólogos do seu tempo ainda parece válida.

Para começar, os psicólogos ainda não chegaram a uma ideia clara acerca do que é a mente. Não quero dizer seu substrato, mas eles não têm clareza sobre o que é um fenômeno psíquico. [...] Quase todos os psicólogos ainda nos dizem que mente é consciência. Mas, para minha atenção, Hartman provou conclusivamente que a mente inconsciente existe. O que é concebido como consciência não é senão sentimento. Gay e Hartley [...] pensaram que deve haver, e provavelmente há, algo da natureza geral do sentimento em quase todos os lugares, embora sentimento em algum grau é uma mera propriedade do protoplasma, talvez apenas da matéria dos nervos. Acontece que organismos biológicos, e especialmente um sistema nervoso, são condicionados favoravelmente para exibir o fenômeno da mente também; portanto não é surpreendente que mente e sentimento sejam confundidos. Mas não creio que a psicologia possa entrar nos eixos enquanto o argumento de Hartman não for absorvido, e se pode ver que sentimento não é senão o aspecto interior das coisas, enquanto a mente, ao contrário, é essencialmente um fenômeno externo (CP 7.364).

Vejamos o que se pode inferir dessa citação tendo em vista o que foi até agora apresentado sobre as categorias e os três modos de consciência de Peirce. Primeiro: as categorias são onipresentes. Portanto, consciência e mente coexistem, sem se confundirem. Quer dizer, no que se pode entender por consciência, domina a primeiridade, enquanto, no conceito de mente, domina a terceiridade. Consciência está para a primeiridade do sentimento tanto quanto mente está para a terceiridade do pensamento que só pode se dar em signos e, sendo signo, é compartilhável, socializável quando se materializa em um meio externo como são as palavras, livros, bibliotecas, imagens, filmes, sons, internet etc.

“A consciência não é outra coisa a não ser sentimento”. Não o sentimento como foi entendido pelos alemães e continua sendo entendido pela maioria dos cognitivistas, não importa a que estirpe pertençam, ainda ferrenhos cartesianos ou kantianos, ou seja, entendido como pêndulo entre o prazer e a dor, mas sim como “o sentimento imediato da experiência generalizado no seu ápice”. A mente, por seu lado, se não é confundida com consciência e nem meramente equacionável com consciência, é algo muito difícil de se analisar, especialmente quando se enfrenta a consensual ilusão de que mente é apenas consciência ou então, e ainda pior, que a

consciência é um atributo essencial da mente, muito provavelmente confundindo-se aqui consciência *in totum* com autoconsciência (CP. 3.365).

Passemos a um melhor detalhamento do que é mente, para depois passarmos para a questão da consciência, autoconsciência e inconsciente. Diz Peirce:

[...] os psicólogos dizem [...] que o propósito é apenas uma modificação especial da mente. Eu mantenho que o propósito, ou melhor, causação final, de que o propósito é apenas uma modificação consciente, é a questão essencial dos estudos dos psicólogos; e que a consciência é um acompanhamento especial, e não universal, da mente (CP 7.366).

Nesse ponto, chegamos ao cerne da concepção peirciana da mente: sua coextensão ao conceito de causação final. Ao longo de vários anos (SANTAELLA, 1992, 1994, 1996, 2004, 2007, 2009, 2014; ver também RANSDELL, 1977, 1983), venho defendendo a centralidade da causação final para o entendimento da generalização e abstração incomuns da noção peirciana de semiose, a saber, da ação do signo, que é a ação de ser interpretado em outro signo e assim por diante. Tanto quanto posso ver, semiose é um sinônimo dos conceitos interdependentes de mente, pensamento, inteligência, continuidade, vida, tempo, crescimento, em suma, terceirdade. Infelizmente, com algumas exceções, o papel desempenhado pela causação final nos escritos maduros de Peirce não recebeu a atenção que merece de seus comentadores. Essa ausência foi magistralmente preenchida quando Helmut Pape (1993) publicou um artigo no qual a justiça é feita à causação final em uma brilhante interpretação com a qual inteiramente concordo.

Lembrando que não se deve entender aqui a causação final no sentido aristotélico, mas sim, no sentido que Peirce construiu. Antes de tudo, a causação final é, segundo Pape, a chave geral para a compreensão da unidade sistemática da filosofia peirciana e ela é também uma chave especial para o entendimento de semiose. “A definição geral do signo ou *representamen* é a mais geral descrição da estrutura interna da causação final” (*ibid.*, p. 593). Entendendo-se causação final como ação inteligente, aquela que é movida por um propósito não determinístico, pois incorpora o acaso e as condições precípua de sua atualização ou ação eficiente, Pape ainda acrescenta que não pode haver um processo sgnico sem que haja a causação final envolvida nele (*ibid.*, p. 593-94).

Tudo isso quer dizer que o conceito de signo, ou melhor, ação do signo é sinônimo de mente, pensamento e inteligência. Não são poucas as passagens em que Peirce toma representação ou signo como sinônimo da ação da mente. Vem daí sua desconcertante afirmação de que nós estamos no pensamento e não o pensamento em nós (CP 5.289, n. 1). Aliás, uma noção de pensamento e mente que fica muito longe de qualquer veleidade antropocêntrica, razão pela qual mente e pensamento estão presentes não só no humano, mas também nos mecanismos mais recônditos do código da vida, nas plantas, muito provavelmente no universo puramente físico, quanto também e, com toda certeza, na inteligência das máquinas, sem que tenhamos que recorrer a uma mente superior deificada para explicar tal continuidade entre mente e matéria. Isso é possível porque signo é um modo de agir para o crescimento e a multiplicação. Onde quer que esse

modo de agir estiver presente, não importa se até mesmo em uma forma muito rudimentar, lá estará a mente.

O mesmo não se pode dizer da consciência a qual, quando entendida como sentimento, processa-se no interior das coisas e da mente humana. Portanto, consciência é uma modificação especial da mente. Enquanto esta é coletiva, aquela é individual. Como será visto a seguir, consciência para Peirce se dá em uma dinâmica cuja radicalidade extrapola qualquer possível lista de propriedades ou atributos.

### 3 A consciência é um lago sem fundo

Se formos buscar a distinção entre pensamento ou mente e consciência, enquanto mente está sob o domínio da terceiridade, signo em seu legítimo sentido, a consciência está sob o domínio da primeiridade ou seja, é sentimento. Entretanto, a análise peirciana atinge níveis de filigrana, pois como já vimos, são três as formas que se exibem na consciência ela mesma: sentimento, altersenso e medissenso, que configuram uma espécie de sistema. O sentimento corresponde aos conteúdos momentaneamente presentes à consciência tomados em sua simplicidade imaculada, sem relação com qualquer outra coisa. É a consciência no seu primeiro estado, podendo ser chamada de primissenso. Altersenso é a consciência da presença direta do outro ou segundo diante de nós. Medissenso é a consciência de um terceiro ou *medium* entre primissenso e altersenso, que leva do primeiro ao último. É a consciência de um processo que chega à mente. No primissenso só há um modo. No altersenso, há dois modos: sensação e vontade. No midissenso, há três modos: abstração, sugestão e associação (CP 3.551).

Dentro da consciência, esses são os ingredientes interconectados. Como se interconectam? Peirce diz: “vamos chocar os psicólogos fisiologistas, de uma vez, ao tentar não uma hipótese sobre o cérebro, mas a descrição de uma imagem que deve corresponder ponto a ponto aos diferentes aspectos do fenômeno da consciência. A consciência é como um lago sem fundo no qual as ideias estão suspensas em diferentes profundidades”, cujas águas pareceriam transparentes, mas que só podemos ver com clareza até certo ponto. “As ideias constituem o *medium* da consciência” (CP 7.553). Só os perceptos, os estímulos que estão fora da consciência e que se apresentam à percepção, não estão cobertos por esse *medium*. Mas temos que imaginar que há um contínuo influxo de perceptos na experiência, ou seja que caem como uma chuva ininterrupta na superfície desse lago.

Todas as ideias, exceto os perceptos, estão em uma profundidade maior ou menor. Há, digamos, uma camada na superfície do lago à qual a consciência reflexa ou autoconsciência está atada. Um esforço moderado de atenção por um segundo ou dois só pode trazer alguns itens para a superfície. Mas todo o tempo em que a atenção dura, milhares de outras ideias em diferentes profundidades da consciência, quer dizer, com distintos graus de vividez, movem-se para a superfície. Estas podem influenciar nossos outros pensamentos, antes mesmo que eles atinjam a camada superior da autoconsciência.

De fato, certas influências dão às ideias um impulso para cima que pode ser suficientemente intenso e continuar até o ponto de trazê-las para a camada superior visível. Cessado o impulso, elas começam a afundar novamente. Pode-se conceber, portanto, “que há uma força gravitacional”, de modo que trazer as ideias mais

profundas à superfície exige mais trabalho, pois “não apenas as ideias gravitam na direção do esquecimento quanto também é preciso imaginar que as ideias agem umas sobre as outras por atrações seletivas e por impulsos associativos que tendem a aglomerá-las em uma única ideia” (CP 3.553).

O significado dessa metáfora é que aquelas ideias que estão mais opacas são discerníveis apenas com grande esforço e controláveis apenas com ainda mais esforço. Essas ideias suspensas no *medium* da consciência atraem-se umas às outras por hábitos associativos ou disposições, os primeiros por associação por contiguidade e as disposições por associação de semelhança. Uma ideia que está perto da superfície atrairá aquela ou aquelas que estão na profundidade apenas tão levemente que a ação deve continuar por algum tempo antes que elas sejam trazidas a um nível de discernimento, enquanto a ideia anterior caminha para o fundo. Há um fator como *momentum*, de modo que a ideia originalmente mais opaca torna-se ainda mais vívida do que aquela que a trouxe para cima. Em adição, a consciência tem apenas uma área finita em cada nível, de maneira que trazer uma massa de ideias à superfície significa enviar outras para baixo.

Ainda um outro fator parece ser um certo grau de fluidez ou associação com qualquer ideia que esteja vívida e que pertence às ideias que Peirce chama de propósitos, que as tornam particularmente aptas para se aproximarem e permanecerem perto da superfície devido ao influxo dos perceptos e, assim, manter qualquer ideia com que eles estejam associados. O controle que se pode exercer sobre os pensamentos no raciocínio consiste no propósito de manter certos pensamentos na superfície de modo que possam ser examinadas. Os níveis de controle mais fáceis das ideias são aqueles que estão tão perto da superfície que são fortemente afetadas por nossos propósitos.

Em suma, há um número tão vasto de ideias na consciência, em graus diferenciados de vividez e completamente fora do nosso autocontrole, portanto, inconscientes, mas passíveis de aflorar à superfície, que, segundo Peirce, se pode afirmar que toda a nossa experiência passada está continuamente presente nesse lago sem fundo, embora a maioria das ideias em uma grande profundidade de opacidade.

Não obstante o detalhamento quase capilar da dinâmica ininterrupta da consciência que Peirce aí nos apresenta, ele confessa que essa análise “é excessivamente vaga, tão vaga quanto seria nossa noção espacial de distância se vivêssemos no corpo de um oceano e estivéssemos destituídos de qualquer coisa rígida para nos medirmos, sendo nós mesmos meras porções desse fluido”. Mesmo assim, ele declara que “a aptidão dessa metáfora é muito grande” (CP 3. 547-554).

Parece que somos levados a concordar com ele na medida em que a descrição se aproxima muitíssimo da experiência que temos, que vivenciamos e que, até certo ponto, podemos pressentir acerca daquilo que efetivamente se passa na complexa dinâmica ininterrupta de nossa consciência. Afinal, de que valeria uma teoria sobre a consciência se ela não produzisse ressonâncias e reverberações nos modos como sentimos as cenas da nossa própria consciência?

## Referências

PAPE, Helmut. Final causality in Peirce's semiotics and the classification of the sciences. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 29, 1993, p. 581-607.

PEIRCE, Charles S. *Collected papers of Charles S. Peirce*. 8 vols. Ed. by HARTSHORNE, Charles and WEISS, Paul (vols. 1-6) and BURKS, Arthur (vols. 7-8). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-58. [Citado como CP, seguido pelo número do volume e parágrafo.]

\_\_\_\_\_. *The Charles S. Peirce papers*. 30 rolos, microfilm ed. Cambridge, MA: The Houghton Library of University Microproduction, 1963-66. [Citado como MS, seguido do número do manuscrito de acordo com Robin, comp. 1967].

\_\_\_\_\_. *The writings of Charles S. Peirce*. 7 vols. Ed. by FISCH, Max *et al.* (vol 1); MOORE, Edward C. *et al.* (vol. 2); KLOESEL, Christian *et al.* (vols. 3-5); Peirce Edition Project (vols. 6 and 8). Bloomington, IN: Indiana University Press, 1980-2010. [Citado como W, seguido de número de volume e de página.]

RANDELL, Joseph. Some leading ideas of Peirce's Semiotic. *Semiotica* 19:3/4, p. 157-178, 1977.

\_\_\_\_\_. *Peircean Semiotics*. Draft of a work in progress, 1983.

ROSENTOHN, William. *The phenomenology of Charles S. Peirce*. Amsterdam: B. R. Grüner, 1974.

SANTAELLA, Lucia. *A assinatura das coisas*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

\_\_\_\_\_. Peirce's broad concept of mind. *S. European Journal for Semiotic Studies*, vol. 6, p. 399-411, 1994.

\_\_\_\_\_. Semiosphere: The growth of signs. *Semiotica*, vol. 109, p. 173-186, 1996.

\_\_\_\_\_. A new causality for the understanding of the living. *Semiotica*, vol. 127, p. 497-519, 1999.

\_\_\_\_\_. *O método anticartesiano de C. S. Peirce*. São Paulo: Unesp, 2004a.

\_\_\_\_\_. O amplo conceito peirciano da mente: sua relevância para a biologia, inteligência artificial e cognição. In: FERREIRA, Ademaret *al.* (ed.). *Encontro com as ciências cognitivas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2004b, p. 167-180.

\_\_\_\_\_. O conceito de semiosfera à luz de C. S. Peirce. In: MACHADO, Irene (ed.). *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2007, p. 113-124.

\_\_\_\_\_. 2007 Presidential address: pervasive semiosis. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 45, p. 261-272, 2009.

\_\_\_\_\_. The semiosphere, a synthesis of the physio-bio-echo, and technospheres. In: THELEFSEN, Torkild; SORENSEN, Bent. (orgs.). *Charles S. Peirce in his own words: 100 years of Semiotics, Communication and Cognition*, vol. 1. 1ed. Berlin: Mouton de Gruyter, 2014, p. 457-464.

## **Endereço / Address**

Lúcia Santaella

Programa de Estudos Pós-Graduados em Tecnologias da Inteligência e Design Digital

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Rua Caio Prado, 102 – Consolação

CEP 01303-000 São Paulo – SP – Brasil

Data de envio: 01-06-16

Data de aprovação: 03-08-16