

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Maria Conceição Zuliani

O Conceito de Consciência Social na Tese de Sinequismo de Charles S. Peirce

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2011

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Maria Conceição Zuliani

O Conceito de Consciência Social na Tese de Sinequismo de Charles S. Peirce

MESTRADO EM FILOSOFIA

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

SÃO PAULO

2011

Banca Examinadora

RESUMO

O tema desta dissertação é o conceito de consciência social, na filosofia do pensador norte americano Charles Sanders Peirce (1839-1914). Propomo-nos, neste trabalho fazer um recorte, através do estudo de diversos textos de Peirce e seus comentadores, que nos leve a um conceito de consciência social. Supomos, como justificativa para esta pesquisa, trazer uma contribuição, além da tradução para o português do texto *Imortalidade à luz do Sinequismo*¹, por meio de uma seleção de artigos traduzidos e comentados, contemplando o desenvolvimento ontológico, lógico e fenomenológico de sua doutrina da continuidade e da semiótica.

Palavras chave: Consciência, Sinequismo, Semiótica

¹ “Immortality in the Light of Synechism” EP 2.1-3 e CP 7.565-578, sob o título *Synechism and Immortality*.

ABSTRACT

The theme of this dissertation is the concept of social consciousness in the philosophy of the North American thinker Charles Sanders Peirce (1839-1914). We propose in this work to make a cut, through the study of various writings of Peirce and the experts of his work, which leads us to a concept of social consciousness. We assume, as justification for this research, to make a contribution and the translation to Portuguese of the text *Immortality in the Light of Synechism*, through a selection of articles translated and commented, contemplating the development ontological, logical and phenomenological of his doctrine of continuity and semiotics.

Keywords: Consciousness, Synechism, Semiotics

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
PARTE I — AS CATEGORIAS DA EXPERIÊNCIA	9
1. O Desenvolvimento Ontológico ou Metafísico das Categorias	9
2. A Origem das Categorias na Lógica da Matemática.....	12
3. Fenomenologia, as Categorias da Experiência.....	23
4. A Teoria da Continuidade nas Categorias.....	33
5. O Self e a Continuidade	36
PARTE II — METAFÍSICA E SINEQUISMO	42
1. A Evolução Teleológica e o Sinequismo	46
2. Consciência Social e Sinequismo	50
PARTE III — CONSCIÊNCIA E SEMIÓTICA	56
PARTE IV — CONSCIÊNCIA À LUZ DO SINEQUISMO.....	74
CONCLUSÃO.....	76
BIBLIOGRAFIA	78
APÊNDICES	
A — A Imortalidade à Luz do Sinequismo (Tradução)	81
B — Immortality in the Light of Synechism (Texto Original).....	85

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é estudar o conceito de consciência social a partir da doutrina do Sinequismo de Peirce, e também apresentar uma tradução do texto *Immortality in the Light of Synechism*, que ainda não está disponível em língua portuguesa. O sinequismo é uma doutrina de fundamental importância na filosofia de Peirce, estando ligada à totalidade das ciências e doutrinas desenvolvidas pelo autor ao longo de sua carreira. Pensamos ser este texto um dos mais relevantes sobre o assunto, uma vez que sugere uma clara conexão entre consciência e sinequismo, estabelecendo, assim, as bases para se pensar, entre outras coisas, o conceito de ‘mente social’ bem como a semiótica à luz da filosofia peirciana.

O texto foi desenvolvido, visando explorar a visão de Peirce, que elabora uma teoria da consciência não fundamentada no *self*. Na filosofia de Peirce, a consciência está espraiada por toda a natureza. Daí o desenvolvimento de uma semiótica abrangente, que sugere haver igualdade lógica entre homem e natureza. Para Peirce, a consciência não pertence ao ser humano, mas sim o ser humano pertence à consciência. A doutrina da continuidade constitui importante ponto de partida para se pensar a consciência no sentido proposto por Peirce.

A metodologia utilizada foi a análise dos textos do próprio autor e de alguns comentaristas. Começamos com as categorias, pois sobre elas está alicerçado todo o edifício da filosofia peirceana. Dividimos a exposição das categorias em três partes, de acordo com seu desenvolvimento ontológico, lógico e fenomenológico. Peirce vai buscar subsídios, para sua teoria das categorias, no trabalho de Kant, sem, no entanto, repeti-lo. Pode-se dizer assim que através de um profícuo diálogo com a obra kantiana Peirce edificou sua ontologia de caráter marcadamente científico. O autor parte, assim como Kant, das doze categorias de Aristóteles, para transformá-las em cinco e em seguida abandonar duas delas, ficando apenas com as três categorias, que sofrem inúmeras modificações ao longo de sua trajetória, passando pela análise lógica da matemática, incorporando as teorias dos relativos e a da quantificação para chegar à fenomenologia e validar todas elas na experiência.

Segue-se a teoria da continuidade, explorada no texto traduzido, que nos leva a pensar numa filosofia holística, que descreve o pensamento e a matéria como possuindo

uma mesma origem, a saber, a idealidade, se individualizando na existência e retornando ao *continuum* do pensamento, que integra a experiência no resultado cognitivo do viver.

Finalizamos com a Semiótica peirciana, que, diferentemente de outras correntes, incorpora toda a natureza em um processo de aprendizagem e relacionamento, estabelecendo as bases para uma sociedade fundada no amor e respeito a tudo que nos rodeia. É também pertinente, a partir desta linha de pensamento, sugerir uma possível união entre filosofia e religião, sobretudo quando Peirce introduz a noção de ‘amor agápico’, responsável pela harmonia entre todos os seres.

I. CATEGORIAS DA EXPERIÊNCIA

A teoria das categorias ocupa um lugar fundamental no pensamento de Peirce. Trata-se de um sistema altamente abstrato de concepções que funciona como um sistema geral: qualquer objeto, do pensamento ou da experiência, pertence a uma dessas categorias. Todos os escritos de Peirce sobre Consciência repousam na fundação da doutrina das categorias. Por isso é muito importante termos uma clara noção de como Peirce pensou e desenvolveu sua doutrina das categorias.

1. O desenvolvimento Ontológico ou Metafísico das categorias

A doutrina das categorias, que remonta ao tratamento dado ao problema do conhecimento por Platão, Aristóteles e Hegel, é retomada por Peirce, sob maior influência de Kant. Em Kant, as categorias são conceitos a priori, ou seja, antecedem a experiência. Por esta razão, estas funções não podem ser encontradas na experiência, mas apenas em funções lógicas do pensamento.

Peirce, ainda sob a influência de Kant, acreditava que a filosofia deveria fazer uso de um sistema de concepções extremamente gerais, que fosse conhecido e que tivesse aplicação para todos os objetos possíveis da experiência, um sistema de categorias. A doutrina peirciana das categorias foi desenvolvida através de uma crítica do trabalho de Kant. Peirce devotou muito tempo estudando lógica formal, objetivando elaborar sua concepção metafísica da realidade. Esta teoria, surgida nos anos 1860, foi reformulada várias vezes durante sua vida. O problema de como poderíamos estabelecer um sistema de conceitos, que tivesse aplicabilidade universal foi repensado constantemente.

Peirce aprendeu com Kant que se houver qualquer conceito fundamental que possa dar unidade para todo o conhecimento, ele será derivado da lógica. Peirce chegou a ver a matemática da lógica como uma ciência a priori, que descobre todas as formas possíveis de relações, sem considerar se tais formas são manifestas no fenômeno. Esta "ciência primeira" fornece uma lista a priori de categorias possíveis que o filósofo, em seguida, procura nos fenômenos. Se todas elas vão ser encontradas em fenômenos é, sob o ponto de vista da matemática e da lógica, desconhecido. Sabe-se, no entanto, que nenhuma outra

forma poderia ser encontrada. Já em 1866 Peirce apela para "vários grandes pensadores", sem dúvida, Kant e Aristóteles, embora insistindo na visão de que a metafísica deveria ser baseada na lógica." (w 1:490) ²

Desde o começo, no entanto, Peirce discorda de seu mestre em dois pontos fundamentais: a tradição lógica de Kant e a doutrina do objeto transcendental o conduzem a afirmar a importância fundamental do princípio da continuidade. O primeiro o leva a reconhecer a realidade como objeto de coerência e completa representação de experiências possíveis, introduzindo a comunidade como única forma de reconhecimento subjetivo de tais representações. Este conceito requer também que haja continuidade entre idéias, tanto no presente como entre presente, passado e o futuro distante. Sua rejeição ao objeto transcendental o leva à visão cognitiva como uma série de eventos reais infinitesimais.

Kant deriva suas categorias da tabela de julgamento, adaptada da tabela lógica de Aristóteles, que aparece para ele como um corpo de doutrina completamente fechado e, portanto, eminentemente de confiança. Peirce percebeu a similaridade entre as funções de julgamento e as categorias. Se a tabela de julgamento fosse falha, as categorias refletiriam esta falha. Ele continuou analisando a Crítica da Razão Pura, com a certeza de que havia algo errado com a lógica formal de Kant. (CP 4.2).

Os detalhes dos argumentos de Kant são difíceis e controversos, eles repousam sobre uma complexa análise da experiência, para mostrar que é apenas possível experimentar alguma coisa, como parte do mundo ordenado, de acordo com as categorias. As categorias formam uma parte da definição do que é para ser um objeto da experiência. Na terminologia de Kant, nós não podemos dizer que as categorias são constitutivas do mundo da experiência. Mesmo ignorando os detalhes do argumento, nós igualmente suspeitamos de que alguma coisa faz Kant ter a pretensão a priori sobre a natureza da realidade – especialmente se estas são fundamentadas nas premissas sobre a natureza de nossa faculdade de julgamento. Que tipo de ligação entre a realidade e o julgamento Kant tinha em mente?

² Peirce learned from Kant that if there are any fundamental concepts that can give unity to all knowledge, they will be derived from logic...., Peirce came to see the mathematics of logic as an a priori science that discover all possible form of relation., without regard to whether such forms are manifest n phenomena. This "first science" provides an a priori shopping list of possible categories that the philosopher then looks for in phenomena. Whether they will all be encountered in phenomena is, from the side of the mathematics of logic, unknown. It is known, however, that no other forms could be encountered. As early as 1866 Peirce appeals to "several great thinkers, "undoubtedly Kant and Aristotle, when urging the view that metaphysics must be based on logic. PARKER, A Kelly, The Continuity of Peirce's Thought, 1998, Vanderbilt University Press, Nashville and London pag 4

Nós experimentamos o mundo objetivamente: A verdade da proposição ‘todos os cisnes são brancos’ independe de qualquer indivíduo ou grupo de indivíduos pensarem que assim o seja. Deste modo, há um escopo para investigar diretamente, descobrindo o que é matéria de fato. Nós investigamos o que é, em um claro sentido, um objetivo real de fatos. Todavia, há outra consideração em que realidade é independente do pensamento humano: citemos a observação de Peirce de que realidade é independente de qualquer pensamento individual, mas não é independente do “pensamento em geral”.³

De acordo com Kant nossa pesquisa não está tão preocupada com o modo de ser de nosso conhecimento do objeto, mas como este modo de conhecimento pode ser possível a priori, com isto o conhecimento se torna transcendental. Quando adotamos este ponto de vista, nós percebemos que o mundo empírico não corresponde às coisas como elas são em si mesmas. Coisas como são em si mesmas nos afetam, mas sua aparência é condicionada pelos seus seres trazidos sob as categorias. Nós construímos um mundo empírico pela interpretação de como o mundo da substância obedece aos requisitos das categorias.

Kant levou em conta apenas a característica formal ou lógica dos julgamentos. Ele muda a direção da lógica para uma completa classificação das diferentes formas de julgamento que possamos ter. Este primeiro estágio do argumento mostra, apenas, que as categorias podem ser vistas como concepções, empregadas por aqueles que fazem julgamentos. É uma questão posterior se elas proporcionam uma classificação de elementos da realidade.

Em Kant a chave da dedução metafísica das categorias é a concepção fundamental que está envolvida em fazer julgamento com cada uma das doze características. Fazer julgamentos hipotéticos é compreender a categoria da causação e fazer julgamento categorial é manifestar nossa compreensão da categoria da substância e assim por diante. Desta maneira Kant deriva uma tábua de doze categorias desta tábua de doze julgamentos, e pretende ter fundamentado suas categorias na lógica.

Peirce rejeita este psicologismo de Kant e defende a tentativa de uma fundamentação lógica para o sistema de categorias, observando com segurança contra o erro estabelecido no método de investigação das categorias de Kant, pois reconheceu

³HOOKWAY, Christopher, Peirce The Arguments of the Philosophers, Routledge London and New York, 1985, pag 84

que o exame da tábua de categorias fora apressado, superficial, trivial e insignificante, marcado por uma ignorância surpreendente da lógica tradicional. (CP 1.560) Convencido de que a teoria das categorias deveria ser fundamentada na mais perfeita estrutura lógica de argumentos e proposições, Peirce devotou muito de seu trabalho nos anos 1860 para corrigir a teoria kantiana, e começou a suspeitar de que a lista de categorias de Kant devia fazer parte de um largo sistema de concepções; confessou que se sentia tateando cegamente em um sistema desequilibrado de concepções. (CP. 1563)

Suas investigações posteriores enfraqueceram a confiança em todos os detalhes da tabela de Kant, mas o deixou convencido da importância do projeto de Kant, na derivação das categorias. Uma investigação lógica da estrutura de julgamento e o argumento seriam de fundamental importância.

2. A Origem das Categorias na Lógica da Matemática

O argumento de “On New List of Categories” (CP 1.545-559) é em grande parte kantiano. É uma tentativa de derivar algumas concepções universais da análise lógica do julgamento e da cognição: as categorias são concepções abstratas que devem ser processadas por qualquer um capaz de fazer julgamentos. Peirce começa da suposição, emprestada de Kant, de que a função da atividade conceitual – de fazer julgamento e generalizar – é para unificar a variedade de sentidos. (CP 1.545). Ele pretende que o único caminho para mostrar que a concepção seja válida é demonstrar que é impossível reduzir o conteúdo da consciência à unidade sem introduzi-la. Segundo ele, concepções universais são necessárias para unificar a experiência, mas uma investigação sobre isso não deve ser psicológica. A função da cognição é unificar substância ou, em outros termos, unificar a multiplicidade da experiência. O que Peirce procura é explicar como é possível encontrar ordem em nossa variada experiência, formando proposições sobre elas.

A razão da cognição tem três estágios; (CP 1551-554). A primeira pretensão é que quando formamos uma proposição sobre alguma coisa, nós empregamos “além de um termo para expressar a substância, outro para expressar a qualidade dessa substância; e a função da concepção de ser é unir a qualidade à substância. Qualidade, portanto, em seu sentido mais amplo, é o primeiro conceito na ordem da passagem do ser à substância”. (CP 1.551)

O argumento central de Peirce é a pretensão de que nossa concepção de qualidade “é uma concepção mais mediada”, tem origem em percepções anteriores. Especialmente na “Grand Logic”, Peirce alia isto ao pensamento de que nossa atribuição de qualidades das coisas “é um tipo de atividade teórica”.

Olho para um fogão preto. Há uma direta sensação de negrume. Mas se eu julgo o fogão preto, estou comparando esta experiência com experiências prévias. Estou comparando a sensação com a idéia familiar de objetos pretos. Quando digo para mim que o fogão é preto, estou fazendo uma pequena teoria por conta de uma visão dele.

Isto nos permite ver a rota da proposta de Peirce, para seguir derivando suas categorias. A resposta para a questão de como somos capazes de formar proposições sobre coisas é que atribuímos qualidades a elas – o tipo de coisa tipicamente expressa pelo predicado monádico. Todavia, Peirce insiste que isto apenas levanta mais uma questão: como somos capazes de atribuir qualidades, nossas “pequenas teorias”, para a substância? “Esta concepção do presente em geral, de IT em geral, é processado em linguagem filosófica pela palavra ‘substância’ em um de seus significados.” (CP 1.547). Ele vai mostrar que as categorias são capazes de fazer seu trabalho, para dar sentido ao fenômeno. (CP 1.546) e fazer gradação entre estas concepções.

Isto nos traz para o segundo estágio, nossa habilidade para discernir qualidades nas coisas pressupõe uma habilidade de fazer julgamento relacional. Nós não poderíamos ter conceitos de qualidade a não ser que tivéssemos o conceito de uma relação binária:

A Psicologia empírica tem estabelecido o fato de que podemos conhecer uma qualidade por meio do seu contraste ou semelhança com outra. Por contraste e acordo uma coisa é referida a um correlato, se este termo pode ser usado num sentido mais amplo do que o habitual. A ocasião da introdução do conceito de referência a um fundamento é a referência a um correlato, e este é, portanto, o conceito seguinte na ordem. Referência a um correlato não pode ser prescindida da referência a um fundamento, mas referência a um fundamento pode ser prescindida da referência a um correlato. (CP 1.552).

1. Qualidades fornecem características que diferentes coisas podem dividir, qualidade é um universal, um em muitos.

2. Quando julgamos que duas coisas são similares ou diferentes, nós o fazemos apenas em um ponto específico, pois podem ser similares em um ponto e diferentes em outro. Se isto for correto, então, sem o conceito de qualidade, não podemos fazer julgamentos sensíveis de similaridades e diferenças.
3. A característica de mediação da qualidade é o fato relacional sobre o qual a qualidade é atribuída. E isso nos leva mais diretamente para a experiência fenomenológica.

Fazemos comparações e precisamos fazer julgamentos relacionais para dar sentido àquilo que estamos fazendo. Formamos uma representação mediada, que emprega uma relação triádica no efeito da comparação, utilizando as qualidades observadas de um objeto para predicar outro. A ocasião de referência a um correlato é obviamente feita por comparação. Este ato não foi suficientemente estudado pelos psicólogos, e será, portanto, necessário apresentar alguns exemplos para mostrar em que consiste. Suponhamos que desejamos comparar as letras p e b. Podemos imaginar que uma delas é virada sobre a linha de escrita como um eixo, então sobreposta à outra e, finalmente, a tornar-se transparente de modo que a outra possa ser vista através dela. Desta forma, formaremos uma nova imagem que media entre as imagens das duas letras, enquanto representa uma delas a ser (quando voltada) a semelhança da outra. (CP 1.553)

Nossa habilidade de distinguir qualidades de coisas repousa na capacidade de usar relações diádicas e triádicas. Usamos um elemento de nossa experiência para representar outro, porque confrontamos a variedade de impressões e comparamos similaridades e diferenças. O conceito de representação é o mais imediato da concepção universal, ele unifica a multiplicidade diretamente. Se somente a teoria da cognição, aqui oferecida, for verdadeira, Peirce tem um argumento para sua lista de categorias. Nossa habilidade de usar coisas como signos nos torna capazes de transformar relações mediadas através de conceitos de qualidade e relações em conceitos universais. O conceito de representação é o mais imediato na ordem das concepções universais:

Os cinco conceitos assim obtidos, por razões que serão suficientemente óbvias, podem ser chamados categorias. Isto é,

Ser

Qualidade (referência a um fundamento)

Relação (referência a um correlato)

Representação (referência a um interpretante)

Substância

Os três conceitos intermédios podem ser chamados acidentes. (CP 1.555)

Ser é o mais abstrato e mediado, substância a mais imediata e os três acidentes — os precursores de primeiridade, segundidade e terceiridade — são ordenados do mais mediado (qualidade) para o mais imediato (representação). Seu argumento baseia-se no uso da técnica da análise, com raiz na filosofia escolástica de Aristóteles, que ele chama de ‘precisão’ — um dispositivo de separação, para distinguir os diferentes elementos da cognição. A lista de categorias proporciona o que poderíamos chamar de cadeia de precisão; e a utilização desta técnica permite tornar claro o caráter não psicológico da teoria da cognição peirciana. Deve-se ressaltar que ela também exerce papel fundamental nos escritos fenomenológicos posteriores. A precisão é utilizada para produzir objetivamente uma completa e válida ordenação na distinção das categorias. Os termos abstração e precisão não são separações mentais, mas afloram pela atenção por um elemento em detrimento de outro.

Os Termos “precisão” P1 e “abstração”, que eram anteriormente aplicados a todo tipo de separação, estão agora limitados, não meramente à separação mental, mas àquilo que provém da atenção para um elemento em detrimento de outro. A atenção exclusiva consiste num conceito ou suposição definida de uma parte de um objeto, sem qualquer suposição do outro. Abstração ou precisão deve ser cuidadosamente distinguida de dois outros modos de separação mental, que podem ser chamados discriminação e dissociação. Discriminação tem a ver meramente com os sentidos dos termos, e só faz uma distinção de significado. Dissociação é aquela separação que na ausência de uma associação constante, é permitida pela lei de associação de imagens. É a consciência de uma coisa, sem a necessária consciência simultânea da outra. Abstração ou precisão, portanto, supõe uma separação maior que a discriminação, mas uma separação menor que a dissociação. Assim, posso discriminar o vermelho do azul, espaço da cor, e a cor do espaço, mas não o vermelho da cor. Posso abstrair o vermelho do azul, e o espaço da cor (como é manifesto do fato de que eu acredite, realmente, que há um espaço incolor entre meu rosto e a parede), mas não posso abstrair a cor do

espaço, nem o vermelho da cor. Eu posso dissociar o vermelho do azul, mas não o espaço da cor do espaço, nem o vermelho da cor. (CP 1.549)

Estes argumentos são duplamente kantianos. Explora a visão da função da atividade conceptual – para unificar a diversidade do sentido. E também conecta as categorias com a lógica. No final do parágrafo do artigo de 1867, Peirce tenta derivar de sua análise da cognição, uma lista de diferentes tipos de signos e usa isto como base para o argumento da classificação. As categorias são refletidas nesta tábua de expressões e argumentos, e Peirce tenta, através de Kant, fundamentar sua classificação lógica na análise do julgamento.

Peirce chegou à sua visão filosófica sobre categorias, semiótica e metafísica bem antes de desenvolver sua arquitetura filosófica. Em 1867 em “On a New List of Categories,” Peirce tinha reduzido a lista de doze categorias de Kant para cinco, e logo depois ele eliminou Ser e Substância da lista. As três categorias restantes: Qualidade, Relação e Representação foram sujeitas a algumas modificações ao longo dos anos. Mas Peirce nunca abandonou suas primeiras convicções de que havia três categorias, que elas eram em algum sentido, derivadas da lógica (a matemática da lógica), e que elas encontraram sua mais significativa aplicação na semiótica.

A arquitetura, que faz das categorias a parte central para a fenomenologia, as ciências normativas e a metafísica, não foi desenvolvida senão a partir de 1890. A filosofia de Peirce se desenvolveu paulatinamente; em primeiro lugar: categorias, semiótica e metafísica; fundações matemáticas, fenomenologia, ciências normativas e arquitetura por último. Ele começou com certos *insights* ou hipóteses, derivadas principalmente de suas leituras de Kant e idealistas pós-kantianos, que eram atraentes por causa de seus potenciais poderes explanatórios. Ele trabalhou com eles, explorou suas conexões com várias áreas do pensamento e suas capacidades de responder a tradicionais problemas filosóficos, e fez constantemente ajustes, quando atingia outros *insights*. Só estabeleceu seu sistema depois que muitos detalhes foram esclarecidos, possibilitando ver toda a sua estrutura suficientemente bem, para descrevê-la arquetonicamente.

O ajuste mais dramático na filosofia de Peirce envolve sua reformulação das categorias depois de 1885. Peirce manteve o ponto de vista de que há somente três categorias universais, mas a lógica, da qual elas são derivadas, e o seu entendimento da

natureza foram revisados. No manuscrito “One, Two, Three: Fundamental Categories of Thought and of Nature,” Peirce introduziu sua estratégia de derivar suas categorias da matemática da lógica. Nesta primeira tentativa de tal derivação, ele afirmou que “O organismo todo da lógica pode ser, mentalmente, desenvolvido das três concepções de Primeiridade, Segundidade e Terceiridade, ou mais precisamente: Um, Outro e Meio”. (MS 901, p.21) Ele observou que:

...se estas concepções se introduzem como as percebemos, elas atuam como elementos de todas as concepções conectadas com o raciocínio. Elas devem estar, virtualmente, na mente quando começa o primeiro raciocínio. Neste sentido, afinal, elas devem ser idéias inatas. (MS 901. P.22)

Este comentário é seguido por uma investigação psicológica das concepções elementares, e alguma especulação sobre suas bases psicológicas. O fragmento sobrevivente do manuscrito quebra, dramaticamente, com o seguinte: “Eu não posso evitar conjecturar que uma célula pode conter todos os elementos fundamentais do uno” (MS 901, p. 38). Mais tarde Peirce abandonou as investigações psicológicas e fisiológicas, e focou, em vez disso, nos elementos a priori do pensamento, tal como apresentado “na mais simples matemática” e elaborados na fenomenologia e na lógica formal.

Por seu próprio testemunho, Peirce tinha estado vagamente consciente desta abordagem formal desde a década de 1860. O matemático Augustus De Morgan tinha enviado uma cópia do seu artigo pioneiro sobre lógica das relações, em 1866, e Peirce disse em 1905 que fora apenas "pouco tempo" após a leitura do artigo que ele chegou à conclusão de que há exatamente três classes de relações indecomponíveis. (CP 1.562)

Não está precisamente claro quando Peirce se tornou confiante de que estas três classes correspondiam a suas três categorias. No fragmento do grupo “One, Two, Three”, Peirce associou terceiridade com continuidade (CP 1.337). Esta associação parece ter ocorrido durante seu trabalho sobre lógica dos relativos, enquanto trabalhava no John Hopkins University. É provável que seja quando ele começou a refletir seriamente sobre a natureza das relações triádicas, pois nesta época ele estava rodeado de excelentes estudantes de lógica, cujo trabalho fora publicado no *Studies in Logic*, em 1883. Em uma reflexão de 1905 sobre a influência de Morgan, Peirce notou que seu próprio entendimento das relações triádicas genuínas, como sempre, envolvendo um elemento do pensamento não

está implícito no trabalho de De Morgan (CP 1.562). A lógica das relações, aparentemente, sugeria esta idéia e Peirce tinha, claramente, se convencido disto no período que começou a trabalhar “One, Two, Three”.⁴

Neste período, Peirce e seus estudantes estavam trabalhando para desenvolver uma teoria de quantificação para o Cálculo Booleano. Este desenvolvimento sugeriu, para Peirce, a possibilidade de que sua categoria de Segundidade pudesse estar associada com as existências individuais. Assim como a teoria dos relativos apenas sugeria a associação da terceiridade com a continuidade, a quantificação sugeria, mas não requeria a conexão entre Segundidade e individuação.

Estas correlações pareciam promissoras para Peirce, mas não havia nada na lógica que pudesse validá-las ou refutá-las, e ele não poderia mostrar porque havia estas associações e nem explicar, suficientemente, o que são segundidade e terceiridade sem um apelo para a experiência. Em 1890 no manuscrito: “Logic of Mathematics”, por exemplo, Peirce recorreu totalmente a uma descrição matemática das categorias em seu esforço para explicar a diferença fundamental entre relações monádicas, diádicas e triádicas (CP 1.424, 457, 473).

Em 1901, ele tinha lidado com o problema, separando o que antes era conhecido como "a lógica da matemática" em três áreas distintas da investigação. A matemática da lógica explora a estrutura de relações formais, sem referência à sua aplicação. Fenomenologia investiga modos de relação, encontrados na experiência. Lógica dedutiva ou formal, parte das ciências normativas, desenvolve o sistema simbólico, utilizado para articular e analisar essas relações experimentadas. Peirce podia, desse modo, examinar formalmente relações monádicas, diádicas e triádicas em seu próprio direito e deixar a questão de seus aspectos materiais e linguagem descritiva para a fenomenologia e as ciências normativas. O resultado deste caminho foi que ele pode separar suas hipóteses sobre o significado material ou experimental de relações diádicas e triádicas de suas importâncias na matemática das relações – na qual suas hipóteses não podiam encontrar nem justificação nem refutação. Pelo lado formal ele pode ver relações de três termos como necessárias e suficientes para qualquer compreensão de um sistema lógico que pudesse desenvolver.

⁴ PARKER, A Kelly, *The Continuity of Peirce's Thought*, 1998, Vanderbilt University Press, Nashville and London pag 61/62

Peirce também descobriu que a relação irreduzível de três termos incorpora uma conexão ou combinação. Nós realmente temos experiências diádicas, quando batemos em uma mesa no escuro, mas as relações diádicas em geral caminham para um pensamento e todo pensamento é universal, portanto triádico. A relação triádica expressa combinação, e deve ser tomada como a base do princípio da continuidade. No entanto, é deixado para a fenomenologia investigar o significado experiencial da individuação, continuidade e o elemento intelectual nas relações triádicas. A lógica formal, então, sistematiza estes elementos como parte de uma teoria do raciocínio.

Peirce tendia a pensar a linguagem no modelo da química atômica, atribuindo valências assim como a química que atribui um número de acordo com os pontos de ligação dos átomos. Peirce classificou os relativos, os elementos relacionais da proposição, de acordo com o número de lugares abertos para inserir um signo indexado.

Embora toda observação matemática se interesse por “objetos imaginários”, os diferentes ramos da matemática empregam diferentes métodos de observação. (CP 1.240) Na geometria modifica figuras e usa letras na designação de suas várias partes; na álgebra a combinação de números, letras e outros símbolos são usados para representar diferentes elementos da equação. (CP 4.233) Em qualquer caso, devem estar claramente estabelecidas as convenções para construir e modificar o diagrama, que em si mesmo não é um meio, no qual as operações matemáticas sejam realizadas. O meio é geral, uma construção ideal; o diagrama é uma representação particular dele. Um cuidadoso sistema simbólico construído, adequadamente para representar os objetos do pensamento é essencial para o sucesso do raciocínio matemático.

Relações triádicas são necessárias para um completo sistema lógico, mas também são primitivas, no sentido de que relações de ordem inferior podem ser construídas a partir delas. Qualquer relação de ordem mais elevada pode ser reduzida a uma tríade.

Há uma genuína relação triádica em qualquer expressão do pensamento, nós nunca teremos uma concepção puramente monádica ou diádica. Nossas concepções são sempre mediadas, ou triádicas. Peirce observou, também, que uma genuína relação triádica sempre envolve “alguma relação de natureza intelectual, sendo também constituídas por ações do tipo mental, ou implicando alguma lei geral.” (CP 1.562) A

afirmação de Peirce de que as tríades são relativos primitivos em um sistema formal, reflete sua visão de que a mediação do pensamento é onipresente.

Peirce notou que a idéia de combinação é triádica, “pois envolve a idéia de um todo e de duas partes” (MS 908, p. 8). Embora nem toda relação triádica represente uma combinação genuína, a idéia de combinação é expressável somente em uma tríade. Este ponto sustenta Peirce, a partir da posição de que as relações triádicas são formalmente necessárias e suficientes para a lógica, pois a doutrina da continuidade está vinculada, a priori, com a possibilidade do pensamento.

É provável que Peirce tenha considerado sua lógica triádica como uma "verdade universal", porque nos permitiria lidar não só com todos os estados de coisas que podem ser manipulados por dois valores lógicos, mas também com qualquer estado objetivamente indeterminado de ocorrência. Peirce acreditava que existem tais casos indeterminados. Sua doutrina epistemológica do falibilismo e sua doutrina metafísica do tiquismo, que não exploraremos neste trabalho, são baseadas nessa crença.⁵

A importância da terceira categoria de relação para a arquitetura filosófica de Peirce não pode ser subestimada. Esta categoria não é requerida pela lógica das relações, como originalmente apresentada por De Morgan. Peirce argüiu que é requerida, se quisermos ter uma lógica capaz de representar todas as ordens poliádicas. As categorias formais da matemática das relações são, claramente, desenvolvidas com um olho nos seus potenciais para, adequadamente, caracterizar a experiência. Experiência, como a fenomenologia mostrará, não é facilmente reduzível para o dualismo categorial como verdadeiro-falso ou agente-paciente. A noção de que o mundo que nós confrontamos na experiência não é totalmente determinado é uma das afirmações básicas de Peirce. Ele mantém que o surgimento gradual da lei, e da maior determinação na ordem das coisas, pode e deve ser promovida. Isto requer que nós tenhamos alguns meios para compreender e lidar com a indeterminação real, com o que William James caracterizou como as franjas vagas e desarticuladas, que pendem sobre as bordas da nossa experiência supostamente clara.⁶ A inclusão da terceira categoria e com ela da concepção fundamental da combinação fornece a base para o sistema lógico

⁵ Fish and Turquette, “Peirce’s Triadic Logic”, 80, oferece dois exemplos de casos em que a Lógica pode ser necessária: Análise das demonstrações indeterminadas da mecânica quântica de Hans Reichenbach e as sentenças formalmente indecidíveis, identificadas por Kurt Gödel. apud PARKER, A Kelly, *The Continuity of Peirce’s Thought*, 1998, Vanderbilt University Press, Nashville and London pag. 239

⁶ JAMES, William, *Writings 1878 – 1899, Psychology: Briefer Course*, The library of America, 1984, pag. 162

(sobre a forma de vários valores lógicos) e em última análise para a metafísica, que acomoda os sombreamentos, ambigüidades e continuidades encontradas na experiência.

O foco na terceira categoria, no presente estudo, não deve ser tomado para sugerir que Terceiridade e continuidade compõem o todo do sistema filosófico de Peirce, ou que eles substituem Primeiridade ou Segundidade. Todavia a terceira categoria introduz a noção de continuidade de Peirce, e é sua insistência sobre o princípio da continuidade que diferencia a sua filosofia de muitos outros – tais como o pragmatismo de Dewey ou James, ou o mecanicismo Cartesiano que Peirce rejeitou. É o princípio da continuidade que fundamenta a doutrina metafísica do sinequismo de Peirce e sua filosofia religiosa. As categorias de Peirce de Primeiridade e Segundidade, de possibilidade e existência, são, nas suas características gerais, familiar à maioria das metafísicas. É a Terceiridade que demanda atenção especial, e isto requer um entendimento do infinito e da continuidade em Peirce.

“Para manter sua hipótese arquitetônica, Peirce atribuiu à lógica sua revisão das categorias, mas a razão mais importante, eu penso, foi a teoria da realidade que se encontrava em sérias dificuldades na década de 1870”.⁷ Sua teoria da realidade era o resultado direto da teoria categorial da New List e a teoria cognitiva do artigo de 1868. Negando a existência da primeira impressão dos sentidos, Peirce tinha separado completamente o real da percepção, então o conhecimento direto da realidade não poderia vir através de nossa cognição. A única alternativa que restava era localizar o real no final da série de cognições e definir realidade como aquilo que é pensado (*on the long run*), mas Peirce sentiu-se inábel para provar que havia qualquer realidade. Esta primeira formulação do realismo de Peirce, carregava resquícios de nominalismo, que não podiam ser aceitos. Foi quando ele realmente, decidiu que sua teoria da realidade tinha de ser abandonada. No último artigo da *Monist*, Peirce comentou:

Dr. Carus sustenta que a partir da minha teoria social da realidade ... a existência de algo inevitável é para ser inferida. Confesso que nunca imaginei que alguém iria insistir que eu pensei exatamente o contrário do que poderia ser contestado, ou seja, que toda a integridade foi retirada da realidade, por aquela

⁷ MURPHEY, Murray G, *The Development of Peirce's Philosophy*, Hackett Publishing Company, Inc. 1993 Indianapolis, Indiana pag.301

teoria, e isso foi há muitos anos atrás, na minha Teoria da Inferência Provável.
(CP 2.694-754)

O artigo não continha tal afirmação, a observação indica que Peirce tinha chegado a estas conclusões na década de 1880. Evidências desta decisão podem ser encontradas na revisão feita em 1877-1878, no artigo sobre a investigação que foram reescritos em 1893 como parte da "Grande Lógica". O efeito de muitas destas revisões é eliminar a afirmação, de que o parecer final será atingido e substituí-lo pela declaração, muito mais suave, que para ter certeza de que a investigação será prosseguida é necessário esperar que a concordância final virá, (CP 5.407) para mudar a doutrina de princípios constitutivos para regulativos do conhecimento.

É verdade que mesmo depois de 1890, Peirce, realmente, algumas vezes afirma a teoria da opinião final na sua forma anterior, mas eu penso que estas afirmações são elípticas; sua doutrina, considerada, parece ser aquela que: vinda de um acordo final é um princípio regulador único. (CP 1.405; 2.113; 3.432; 4.61).

Nós já temos visto que a teoria da realidade de Peirce contém várias definições de realidade algumas das quais não são sinônimas. A primeira definição é a que vai ser pensada na opinião, finalmente, acordada, e este é o único dado até agora. O segundo é que independente do que pode ser pensado por você, eu, ou qualquer grupo limitado — ou seja, qualquer grupo menos que a própria comunidade. Eu insisto sobre a crítica bastante óbvia desta definição que leva para conceder a realidade da comunidade e, portanto, assume como premissa que é provavelmente a parte mais difícil de toda a teoria provar — a realidade de outras mentes. Mas a razão de Peirce ao assumir a existência da comunidade é que se há de ser um processo infinito de investigação deve haver um investigador infinito e isto não pode ser feito por um único homem. Esta teoria pode nos levar a observar um outro aspecto: Se a investigação é feita por um único homem ou não, é uma teoria coerente que transforma o real naquilo que é o pensamento, na opinião que reduz nossa experiência à coerência.

É natural que esta revisão da definição do real desencadeie a revisão das categorias e da teoria da cognição. Se o real é aquilo que dá coerência para a experiência, então para escapar do conceptualismo puro é necessário que, aquele a que a coerência é dada deva envolver algo mais do que elementos

puramente conceituais. No entanto, a teoria cognitiva de Peirce de 1868 torna isso praticamente impossível, não importa o quão longe refaçamos nossos passos na cognição, nunca chegaremos a nada, além de conceitos. Neste ponto, Peirce estava entre a cruz e a espada, porque se de um lado ele precisava colocar algum elemento sensorial para escapar do conceitualismo, por outro este imperativo o levaria de volta para as primeiras impressões dos sentidos, que o remeteria ao ceticismo de Hume. A revisão de 1885 foi, provavelmente, uma tentativa de encontrar um caminho para este dilema; uma tentativa que o levou para trás, para uma posição mais parecida com Kant, que a anterior.⁸

3. Fenomenologia, as Categorias da Experiência

O trabalho de Peirce, na matemática da lógica, sugeriu que são necessários exatamente três tipos de relações, para construir um sistema formal de relações. No seu sistema de dedução lógica, a tríade representa combinação ou síntese no seu mais simples aspecto. A tese da redução mantém que relativos combinando mais do que três termos não introduz formas mais sofisticadas de combinação, mas apenas compõe a forma triádica.

Infinitesimal, concebido como partes de um contínuo linear, é o paradigma da matemática formal para muitas pequenas partes de qualquer contínuo. Infinitesimais vizinhos são indiscerníveis e, portanto, idênticos, ainda, porque são potencialmente ordenados, eles são potencialmente diferentes. Como William James colocou, a noção da matemática do infinitesimal incorpora “o paradoxo total do mesmo e ainda o nascente outro de uma identidade que não irá manter, exceto na medida em que continua falhando”.⁹ O mérito deste argumento poderia ser discutido longamente, mas a coisa importante aqui é reconhecer que para Peirce o paradoxo era apenas aparente. Há, em sua visão, uma consistente concepção das entidades matemáticas que incorporam ambos: identidade e diferença, cujo modo de relação é genuinamente triádico e que são contínuos verdadeiros.

Durante os anos 1890, Peirce começa a acreditar que a terceiridade era operante na natureza. A teoria da realidade, que fora desenvolvida nas ciências normativas,

⁸ MURPHEY, Murray G, *The Development of Peirce's Philosophy*, Hackett Publishing Company, Inc. 1993 Indianapolis, Indiana pag 302

⁹ JAMES, William, *A Pluralistic Universe* (Cambridge Harvard University Press, 1977, pag. 154, apud PARKER, A Kelly, *The Continuity of Peirce's Thought*, 1998, Vanderbilt University Press, Nashville and London

requer que a terceiridade (mediação) esteja envolvida na realidade. Peirce necessita de argumentos, para que as categorias se estabeleçam, mais do que nas teorias anteriores. Deve justificar a necessidade do uso de predicados com valências de um a três. Deve nos prover com materiais para construir a concepção substantiva da verdade. Ele procurava uma justificativa para sua tese das categorias que justificasse tanto a forma como a natureza se comporta, como as ciências especiais em caminho totalmente lógico. Ele consegue seu intuito em 1896 com a lógica da matemática.

As diferentes características do sistema de hipóteses das deduções matemáticas diferem das características da linguagem, adequadas para expressar um raciocínio lógico (CP 1.147). Se estas necessidades lógicas são similares devem saltar de alguma verdade do universo. “devem brotar de verdade tão ampla quanto para manter, não só para este universo que conhecemos, mas para todo mundo que o poeta poderia criar. E esta verdade como toda verdade deve vir da experiência” (CP 1.417). Peirce está procurando por uma defesa experiencial das categorias, a experiência deve nos informar, não apenas o caráter da realidade, mas também o caráter de tudo que possamos imaginar, conceber ou inventar.

A matemática assim como a fenomenologia ou faneroscopia, como prefere Peirce, não necessita de justificativa filosóficas ou lógicas. O fenômeno universal denota o total de tudo que de qualquer maneira ou sentido esteja presente em nossa mente (CP 1.284).

É irrelevante para o fenomenologista se a aparência do que contempla é real, ficcional, imaginada, concebida como possível ou seja o que for. As implicações fenomenológicas de uma experiência são as mesmas, se é verídica ou ilusão, se não fosse assim, a disciplina não seria pré-lógica, visto que teria de fazer uso de conceitos de verdades.

O fenomenologista estabelece qual elemento do *faneron* pode ser abstraído. Fenomenologia não emerge em um corpo de proposições aceitas. Não há uma comunidade de fenomenologistas aderindo ao estoque de conhecimento dividido. Cada indivíduo deve ver por si mesmo (CP 1.286-7 2.197)

A própria discussão de Peirce é extremamente alusiva. Ela proporciona caracterizações abstratas das categorias com metáforas e sugestões. O leitor deve decidir

se as sugestões são capazes de o levar a concordar com a doutrina categorial de Peirce. (CP 1.84-353 e 5.41-65).

Abstração hipostática é um importante aspecto de prática da matemática. Ela nos habilita a transformar predicados em substantivos e deste modo introduz um novo alcance de predicados para atribuir propriedades de objetos abstratos. Ela também pode nos tornar hábeis na formulação de generalizações sobre a posse de qualidades e trazê-las para recair nas atribuições de qualidades individuais. Nossa experiência exemplar de primeiridade, segundidade e terceiridade. O gênio generalizador do matemático é requerido, para ver em que o uso da abstração hipostática pode nos habilitar a formular sempre mais gerais e abstratas formulações.

Efetivamente, isto proporciona uma demonstração indutiva de adequação de uma certa linguagem formal. Como Peirce desejou, temos uma fundamentação experiencial, para a teoria das categorias e escolha de linguagem formal. Todavia se for indutivo, poderíamos imaginar se responderia às necessidades filosóficas de Peirce. Resultados indutivos são falíveis e provisionais.

De acordo com Peirce, todos os raciocínios matemáticos são indutivos, mas com uma certeza a priori, que os distingue das ciências naturais. Sua pretensão é de que o falibilismo das induções ordinárias se baseiem nas generalizações que fazemos sobre a realidade empírica; desse modo devemos ter a experiência para proporcioná-la. Uma vez que a fenomenologia não restringe seus interesses ao real, nós podemos inventar e construir nossos próprios exemplos. Se uma generalização é falsa, nós não precisamos esperar que o mundo nos proporcione o exemplo, nós podemos construir um para nós agora.

Esta pretensão aparece respaldada sobre a inquestionável suposição do poder da imaginação humana. Peirce nos quer hábeis para concluir, a partir de nossa própria investigação fenomenológica, que suas três categorias tem aplicação universal. Ele nos chama para contemplar o *faneron*, livre da influência de qualquer interpretação, mas não garante que seja possível. Somente se formos capazes de descobrir as categorias desta maneira, podemos atingir a autonomia e o auto controle que procuramos. Como as categorias fundamentam todo o trabalho de Peirce nas ciências normativas, e uma vez que a disciplina serve a este papel fundacional, Peirce pode pretender que é racional adotar a esperança de que a fenomenologia é possível. Subsequentemente, nós devemos

construir uma consideração da mente, que mostra como somos capazes de adquirir tal conhecimento e um modelo metafísico da realidade, que mostra que as três categorias funcionam como *summa genera*. Parte da justificação, para estas considerações da mente e da realidade, será que elas explicam como as esperanças reguladoras, que nós empregamos nas ciências filosóficas, podem ser verdadeiras. Desta maneira, uma estratégia argumentativa peirceana familiar é usada, para fundamentar os resultados da fenomenologia.

A generalidade que a matemática reivindica não representa afirmações sobre a realidade. Nesse caso, reconhecemos o ponto de Peirce aqui, quando admitimos que a teoria das categorias não é uma tentativa de descrever a estrutura da realidade: ele pretende revelar estruturas necessárias comuns para o real e o ilusório, a tudo o que pode ser pensado ou imaginado.

Até aqui na arquitetura de Peirce, o assunto foi formal e a discussão tem sido hipotética na natureza. Neste ponto no sistema, a discussão se move, através da especulação da matemática, para o estudo da experiência comum – para a ciência cenoscópica, ou filosofia. A primeira ciência filosófica no esquema de Peirce é a fenomenologia, ou faneroscopia.

Peirce introduziu a fenomenologia no seu sistema em 1902, no mesmo período em que ele separou os aspectos formais e normativos da lógica. A Lógica normativa deriva seus princípios do pensamento certo e errado da ética, e a ética, por sua vez, deriva seus princípios de bom e ruim da estética. Fenomenologia é a ponte entre o “pode ser” da matemática e o “deve ser” da estética e outras ciências normativas.¹⁰ A Fenomenologia examina “o que é” (no qual o é não carrega significação ontológica especial), mas passa sem juízo valorativo. A fenomenologia ...

...apenas contempla como eles são, simplesmente abre os olhos e descreve o que vê; não o que vê no real como distinguido da ficção — e não em relação a qualquer dicotomia —, mas simplesmente descrevendo o objeto, como fenômeno, e afirmando que ele se encontra em todos os fenômenos da mesma forma (CP 5.37).

Peirce distinguiu sua ciência da fenomenologia do que Hegel empreendeu na *Phänomenologie des Geistes*

¹⁰ PARKER, A Kelly, *The Continuity of Peirce's Thought*, 1998, Vanderbilt University Press, Nashville and London pag.104

Eu não vou limitar a observação e análise da experiência, mas estendê-la para descobrir todas as características que são comuns a tudo aquilo que é experimentado ou poderia concebivelmente ser experimentado ou tornado um objeto de estudo de qualquer maneira direta ou indiretamente” (CP 5.37).

Talvez como um caminho para enfatizar sua diferença de Hegel, Peirce inventou a palavra “faneroscopia” como o nome de sua ciência. “A palavra, derivada do grego, é a mais simples expressão para “manifestar”, significou primariamente trazer à luz, abrir completamente para inspeção pública.”¹¹ O objeto da fenomenologia é tudo que emerge no campo da consciência. “Faneroscopia é a descrição do *faneron*; e por *faneron* eu quero dizer o total de tudo que está de qualquer maneira ou em qualquer sentido presente na mente, independente de que corresponda a qualquer coisa real ou não” (CP 1.284). A meta da fenomenologia é descrever quais características estão presentes em todos os fenômenos, baseado no exame cuidadoso do fenômeno particular.

O estudante de faneroscopia deve possuir três faculdades acima de qualquer outra: Primeiro: “a faculdade de ver o que está diante dele,” o que Peirce comparou com a habilidade observacional do artista; segundo, “uma resoluta discriminação,” que pode detectar uma característica geral dos diversos fenômenos “sob todos os seus disfarces”, e finalmente, “o poder de generalização do matemático que produz a fórmula abstrata que compreende a própria essência das características em análise purificada de toda mistura de acompanhamentos estranhos e irrelevantes” (CP 5.42). Ao mesmo tempo o estudante deve se esforçar para negar a influência de “qualquer autoridade, qualquer razão para supor que tal e tal devem ser de fato, ou quaisquer fantasias de qualquer tipo e se limitar a ser honesto, fazer apenas observação mental das aparências” (CP 1.28).

Isto não quer dizer que os procedimentos da faneroscopia se façam sem nenhuma preparação antecedente:

...a fim de que um trabalho de observação traga algum resultado considerável, deve haver sempre uma preparação do pensamento, uma consideração de como definir de como pode ser, do que é possível que a observação possa divulgar. Este é um princípio familiar para todos os observadores (MS 908, p.4).

A preparação para a faneroscopia é a análise matemática dos estados de coisas hipotéticas. O que o trabalho de Peirce, na matemática da lógica, indica e que a

¹¹ PARKER, A Kelly, *The Continuity of Peirce's Thought*, 1998, Vanderbilt University Press, Nashville and London pag.104

fenomenologia vai fazer bem, é olhar para os modelos de relações na experiência, ao invés da modalidade metafísica tal como a substância e acidente de Aristóteles. A Matemática sugere que vamos encontrar evidências de três tipos de relações. Além disso, podemos esperar para descobrir que as coisas “substanciais” nos fenômenos são fatos relacionais contínuos. A faneroscopia mostra que as relações formais, que são estudadas na matemática da lógica, têm correlatos materiais na experiência.

Antes de passar à própria fenomenologia, um ponto tem de ser reforçado: A lista de categorias é necessariamente falível. Faneroscopia é um tipo de investigação científica, e como tal nunca tem absoluta certeza de suas conclusões. Ela não é uma investigação cartesiana, que significa liderar uma investigação de idéias indubitáveis. Peirce enfatiza que sua audiência poderia chegar às mesmas conclusões que ele, fazendo suas próprias investigações no fenômeno. Peirce parece afirmar que a estrutura de suas categorias é adaptável, as categorias estão sujeitas a modificações o tempo todo, de acordo com o desenvolvimento da natureza da mente. Os aspectos formais das categorias são descobertos na “observação a priori”, da matemática e depois confirmados na experiência. Conceitos a priori são os mais seguros que temos. Mas porque a mente é um produto de contingências da natureza, deve ter se desenvolvido diferentemente e pode ainda se desenvolver com uma diferente estrutura a priori. Um tipo diferente de mente (qualquer que seja) pode bem produzir uma lista diferente de categorias, ainda, assim, mantendo as descobertas a priori da matemática e a confirmação da experiência. Em geral, qualquer fenômeno exibirá “qualidades de sentimentos ou sensação cada um dos quais é alguma coisa positiva e *sui generis*, sendo tal bastante independente de como ou o que qualquer outra coisa é” (CP 7.625). As qualidades peculiares destas sensações são “auto-suficientes”; elas simplesmente são da maneira que são. "Por conta dessa auto-suficiência, é conveniente chamar estes elementos de “Primeiridades” (CP 7.625). Eles são os correlatos experienciais “*priman*” expressos de forma lógica na relação monádica.

Na fenomenologia, os elementos não são meramente sentidos; eles são sentidos juntos, e assim, contrastando com outras qualidades. Esta percepção de diferentes signos, que Peirce chama de conectivos, é parte do fenômeno. Diferentes qualidades são “conectadas” na medida em que são percebidas, umas com as outras na mesma experiência.

Esses conectivos são diretamente percebidos, e a percepção de cada um deles é a percepção de uma só vez de dois objetos em oposição, — Uma consciência dupla. No que diz respeito a cada uma dessas ligações, uma parte da percepção aparece como real relativamente a uma segunda parte. Por isso, é conveniente chamá-los de elementos da segundidade. (CP 7.625)

Essa dupla consciência corresponde a *secundan*, expresso na genuína díade da lógica formal.

Estas qualidades, sentidas juntas com suas conexões e contrastes, compreendem o “fato bruto” (CP 1.324) do evento em questão. Supomos que eventos ocorrem, são somente fatos brutos, que consistem somente de qualidades e conectivos. Tais eventos devem permanecer inteiramente despercebidos, todavia – haveria, na terminologia de Peirce, um percepto, mas não uma percepção (CP 7.626). O fenômeno percebido não é meramente uma montagem de qualidades, mas ligado a uma intenção ou significado.

Percepção requer que o percepto seja experimentado como significativo. Isto é, um juízo perceptivo que deve ser formado sobre os perceptos. Peirce observou, com relação a fenômenos visuais, que “... Pode-se escapar do percepto, fechando os olhos. Se alguém vê não pode evitar o percepto. Se olharmos não poderemos evitar o juízo perceptivo” (CP 7.627). O combinado sensório de qualidade e percepto tem significado; eles significam um estado de coisas que é percebido como algum tipo de evento. Enquanto o percepto simplesmente acontece, o juízo perceptual representa algo que aconteceu: “Em um juízo perceptual a mente professa para dizer à própria mente futura que qualidade de percepto está presente” (CP 7.630). Isto envolve terceiridade ou mediação, em que uma coisa (o evento) é representada para outra (o próprio futuro) por uma terceira (o próprio juízo perceptual presente) Esta estrutura corresponde ao *tertian*, representado na lógica pela genuína tríade.

O processo de representação ocupa algum tempo: o “tempo objetivo”. A representação segue o percepto. Na experiência real, todavia, há rara consciência da passagem do tempo. O percepto e o juízo perceptual ocorrem como um único evento, que Peirce chamou de *percipuum* (CP 7.629). No *percipuum*, três elementos estão presentes: qualidades, conectivos e representação do evento como significativo, como um instante específico de um tipo geral de evento. Estas são as categorias fenomenológicas universais da Primeiridade, Segundidade e Terceiridade.

Note-se que estes elementos estão presentes em qualquer fenômeno, independente se este fenômeno acaba por ser real, imaginado, sonhado, alucinante ou simplesmente mal interpretado. Estas distinções são certamente importantes, mas não são parte do *percipuum* imediato. Tais classificações concernem ao relativo sucesso das previsões racionais sobre a percepção, da qual as relações tem ou terão outras percepções (CP 7.644). Esta é a base para a definição pragmática da verdade. O verdadeiro entendimento de um fenômeno é o que melhor se harmoniza com a experiência subsequente.¹²

Qualquer percepção, qualquer fenômeno, é percebido como significativo. A expressividade de um fenômeno consiste em sua potencialidade de ser relacionado a outro fenômeno de alguma maneira. Isto é verdade mesmo para fenômenos absurdos ou bizarros. Para perceber um fenômeno como irracional ou misterioso, é preciso acreditar que ele não vai se combinar com outros fenômenos. A observação de que fenômenos são parcialmente apreendidos em termos de suas relações presentes e potenciais com outros fenômenos nos faz considerar a questão da experiência do tempo.

Que o tempo é um fenômeno geral em vez de uma experiência distinta, não o torna impróprio para a análise — indica apenas que o fenômeno do tempo não é essencialmente caracterizado pela particularidade, ou Segundidade. Antes, o tempo é dominado pela Terceiridade. Sobre a investigação do fenômeno do tempo, Peirce observou:

Se quisermos saber o que é *percipuum* do curso do tempo, tudo o que temos a fazer é abster-nos de sofisticá-lo, e ele vai ser bastante claro. Não mais do que o momento presente nos confronta diretamente. O futuro, porém breve que seja, é conhecido apenas pela generalização. O passado, no entanto pouco depois, pode ser conhecido, mas sem a explicitação do presente. No entanto, no momento presente estamos diretamente conscientes do fluxo do tempo, ou em outras palavras, que as coisas podem mudar. (CP 7.649)

A afirmação de Peirce, de que não há nada absolutamente presente na experiência, serviu como ponto de partida para a consideração do fenômeno do tempo. O momento presente pode ser mais bem descrito como um "campo do presente

¹² PARKER, A Kelly, *The Continuity of Peirce's Thought*, 1998, Vanderbilt University Press, Nashville and London pag 245

imediatos" tão espessos quanto um instantâneo "ponto no tempo".¹³ O campo do presente imediato é constituído por meio de determinação das relações no fluxo temporal, um fluxo caracterizado pela mudança ou desenvolvimento. Relações não são determinadas por um agente atuando em um mundo material passivo. Fenômeno, na visão de Peirce, não emerge no encontro entre um ego transcendental kantiano e um mundo numenal, estruturados de acordo com as categorias da razão e do ego. A experiência é realmente estruturada de acordo com categorias universais, e Peirce sugere que o espaço e o tempo são análogos à forma kantiana da intuição. Eles são a continuação na qual as relações que constituem o mundo emergem. Peirce difere de Kant, no entanto, ao insistir que tempo, espaço e as categorias são inerentes à natureza, e que o agente constituidor deve, ele próprio, ser um fenômeno constituído no processo em curso no mundo. Tempo e espaço não são formas de intuição que introduzem continuidade na natureza; não há sentido subjetivo (NEM 4:343). Em vez disso "tempo e espaço são contínuos porque incorporam condições de possibilidade, e o possível é geral" (CP 4.172). Assim, mesmo os contínuos de tempo e espaço revelam serem compreensíveis como instâncias de possibilidade e generalidade, que reconhecemos como as categorias de Primeiridade e Terceiridade envolvidas no *percipuum*.

No fenômeno, há sempre qualidades, relações diádicas entre qualidades, e algum significado que acompanha a combinação de qualidades. Aqui temos três categorias em um esboço. Peirce sugeriu, todavia, que todo fenômeno ocorre nos contínuos de tempo e espaço, que incorporam não somente o presente (como real), mas também possibilidades indefinidas por determinações de outros presentes, outras realidades. A descrição seguinte das categorias fenomenológicas é apresentada em termos de manifestação de possibilidades e realidade na experiência.

Vamos começar a considerar a realidade, e tentar compreender apenas em que consiste. Se eu lhe perguntar em que consiste a realidade de um evento, você vai me dizer que ela consiste em seus acontecimentos existentes naquele tempo e espaço. As especificações daquele tempo e espaço envolvem todas suas relações com outros existentes. A realidade dos eventos parece repousar nas suas relações com o universo dos existentes... Realidade é alguma coisa bruta.

¹³ PARKER, A Kelly, *The Continuity of Peirce's Thought*, 1998, Vanderbilt University Press, Nashville and London pag.112

Não há razão nisso. Eu exemplifico colocando seu ombro contra a porta e tentando forçá-la abrir contra uma resistência invisível, silenciosa e desconhecida. Nós temos dois lados da consciência do esforço e resistência. Que me parece toleravelmente perto de um puro senso de realidade. No todo, eu penso que temos aqui um modo de ser de uma coisa que consiste em como um segundo objeto é. Eu chamo isto Segundidade. (CP 1.24)

Realidade como tal, é caracterizada pela resistência ou reação (CP 5.66). O presente, o fato bruto que se destaca na experiência, é definido por sua ocorrência no contexto de uma rede de outros fatos brutos. Alguma coisa é identificável como uma coisa quando um grupo de qualidades persiste na associação com outra experiência. É distinguível de outras coisas ou grupos de qualidades conectadas, contra as quais podem reagir pela virtude de ser “com” eles no fenômeno. A realidade é a parte mais obstrutiva da experiência e coisas existentes podem ser identificadas por suas teimosas resistências umas com as outras e com nosso desejo.

Se Segundidade é a categoria da realidade, as outras duas categorias devem se referir à possibilidade.¹⁴

Primeiridade é o modo de ser que é independente de qualquer outra coisa. Que só pode ser uma possibilidade. Por enquanto as coisas não agem umas sobre as outras, não há nenhum sentido ou significado em dizer que eles tenham qualquer ser, a não ser que eles sejam em si mesmos, talvez possam entrar em relação com os outros. O modo de ser vermelhidão, antes de qualquer coisa no universo ainda estava vermelho, foi, no entanto, uma possibilidade positiva qualitativa. E vermelhidão, em si mesma, que seja incorporada, é algo positivo e *sui generis*, que eu chamo de Primeiridade. Nós, naturalmente, atribuímos Primeiridade a objetos exteriores, ou seja, vamos supor que eles têm capacidades em si que pode ou não já estar realizado, que pode ou não ser sempre realizadas, embora não possamos saber nada de tais possibilidades exceto na medida em que sejam atualizadas (CP 1.25).

¹⁴ A realidade, que caracteriza essa exposição peirciana da segundidade, nesse texto, deve ser distinguida do sentido de ‘realidade’ enquanto relações reais e contínuas, quando se torna escopo da terceiridade e redundante no chamado ‘realismo’ peirciano de veia escolástica. De outro lado, a primeiridade, sob o ponto de vista modal, deve ser ligada à possibilidade. A terceiridade, sob o mesmo ponto de vista, deve estar ligada à necessidade.

Nós admitimos o que parece absurdo, como possibilidade, mas não como possibilidade real. Estas possibilidades parecem ficar a margem de nossa consciência, mas raramente pertencem aos fenômenos. Elas são meras Primeiridades.

Agora para Terceiridade. Dificilmente se passam cinco minutos da nossa vida de vigília, sem que façamos algum tipo de previsão, e na maioria dos casos, estas previsões são cumpridas em um evento. No entanto, previsões são essencialmente, de caráter geral, e não podem nunca ser totalmente cumpridas. Dizer que uma previsão tem uma tendência decidida a ser cumprida, quer dizer que os acontecimentos futuros estão, em uma medida, realmente regidos por uma lei. Se um par de dados aparece seis, cinco vezes em seguida, isto é uma mera uniformidade. Os dados podem acontecer por acaso a aparecer vários seis, mil vezes seguidas. Mas isso não daria a mínima segurança para uma previsão de que iria aparecer seis da próxima vez. Se a previsão tem uma tendência a ser cumprida, deve ser porque os eventos futuros têm uma tendência a se conformar a uma regra geral... Uma regra para que os eventos futuros tenham uma tendência para se conformar é *ipso facto* uma coisa importante, um elemento importante para o acontecimento desses eventos. Este modo de ser que consiste, na mente, na minha palavra, se lhe agrada, o modo de ser que consiste no fato de que fatos futuros de segundidade irão assumir um determinado caráter geral, eu chamo de Terceiridade. (CP 1.26)

Leis Gerais distinguem possibilidades que tendem a se tornar realidades daquelas que não. Terceiridade, então, é a categoria da regularidade na experiência. Estamos sempre atentos aos princípios gerais ou leis que determinem aproximadamente o resultado de eventos futuros. A experiência da Terceiridade é, portanto, a consciência do elemento teleológico de nossas ações e do mundo natural.

4. A Teoria da Continuidade nas Categorias

Do nada absolutamente sem fronteiras, como potencialidade de possibilidades e dimensões infinitas, forma-se, já o sabemos, um continuum de qualidades. Mas um continuum, por sua própria natureza, é algo generalizado; o que se constitui, assim, são qualidades generalizadas.¹⁵

¹⁵ IBRI, Ivo Assad, kósmos Noetós, A arquitetura Metafísica de Charles S. Peirce, Perspectiva, 1992, pag. 83

A categoria da Primeiridade foi, primeiramente, apreendida na noção de qualidade que é independente de qualquer fator. Há qualidades realmente experimentadas, claro, mas se refletirmos na forma como refletimos e concebemos a qualidade possível, ...“mas dificilmente podemos supor que essas qualidades sentidas que nós experimentamos agora, cor, sons, sentimentos de muitas descrições, amor, dor, surpresa, são apenas as relíquias de antigo *continuum* arruinado de qualidades...” (CP 6.197). Nossa concepção de qualidade é determinada por aquelas qualidades que nós, de fato, experimentamos, e aquelas que supomos que poderíamos experimentar. Mas a concepção de Primeiridade é aparentemente imperfeita. Sabemos que há sons para além da audição humana, comprimentos de onda de luz fora do espectro visível, estímulos táteis abaixo do limiar da percepção.

Da continuidade das qualidades intrínsecas do sentimento podemos agora formar, apenas uma débil concepção. O desenvolvimento da mente humana praticamente extinguiu todos os sentimentos, exceto alguns tipos esporádicos, som, cores, cheiros, calor, etc, que agora parecem estar desconectados e díspares. No caso das cores, há uma difusão tridimensional de sentimentos. Originariamente, os sentimentos podem ter estado todos conectados da mesma forma, e a suposição consiste em que o número de dimensões era infinito. Na verdade, o desenvolvimento envolve de modo essencial uma limitação de possibilidades. (CP 6.132).

Entre essas qualidades experimentadas, podemos supor um *continuum* de qualidades possíveis, um universo parcialmente fora de nosso alcance.

A Terceiridade consiste em uma tendência geral ou lei que guia a realização de possibilidades. Uma lei geral influencia não apenas toda ocorrência passada de algum tipo, mas todas as ocorrências que poderiam concebivelmente ocorrer. Terceiridade governa uma multiplicidade contínua de eventos, cuja similaridade e diferença ensombream uma a outra. “O geral é visto para ser precisamente o contínuo” (MS 397, p. 11).

O contínuo de tempo é uma espécie de generalidade, e está presente em qualquer caso, seja qual for. Além disso, o tempo é o mais perfeito *continuum* na experiência.

Quando Peirce definiu um *continuum* como aquilo que, primeiro, não tem últimas partes, e segundo, exhibe conexão imediata entre pequenas partes vizinhas suficientemente, ele utilizou a experiência do tempo para ilustrar a noção de conexão imediata. O tempo serve como paradigma de continuidade, através do qual podemos inferir todos os outros contínuos.

Tempo representa continuidade quase perfeitamente. Do mesmo modo, “continuidade representa Terceiridade quase a sua perfeição”. (CP 1.337) A categoria fenomenológica da terceiridade, da combinação triádica, pode ser aproximada, retrazendo nossos passos no arquitetônico processo de generalização de certas características da experiência. Movemo-nos do tempo experimentado, para a continuidade matemática, para o conceito fundamental ou categoria da Terceiridade perfeita. Todos os fenômenos ocorrem no tempo; tempo incorpora continuidade; e continuidade a seu turno incorpora as idéias de generalidade e potencialidade que são constitutivos da Terceiridade. O processo de generalização é um fenômeno que produz idéias abstratas, que estariam em qualquer mente, que tomasse este caminho de investigação.

A conclusão de tudo isto é que continuidade, regularidade, lei e tendência dos eventos se conformarem a padrões gerais, que Peirce chama “hábito”, estão presentes na experiência como faces de um universal e irreduzível princípio. Terceiridade pode ser descrita sucintamente como o princípio que suaviza as bordas da individualidade e impele as coisas para uma unidade maior.

Segundidade é também concebível sob a forma de continuidade. Segundidade é a categoria da reação bruta, na qual uma coisa existe em virtude de sua relação com outra. Existência e individualidade “são essencialmente a mesma coisa” (CP 3.613). A coisa existente é uma combinação distinta de qualidades, um indivíduo determinado. A Segundidade pode ser entendida, desta forma, como a categoria da descontinuidade. Há uma ruptura entre mim e o objeto que resiste ao meu desejo. Por outro lado a coisa individual é sempre constituída por um *continuum* de relações. “Toda coisa, cuja identidade consiste em uma continuidade de reação será um único indivíduo lógico” (CP 3.613).

Nenhuma das categorias, então, é absolutamente distinta na experiência, elas podem ser distinguidas em um pensamento reflexivo e consideradas a parte, mas elas nunca devem ser divorciadas uma da outra. Todas as três são dadas simultaneamente no fenômeno.

Nós, aparentemente, não temos experiência direta de qualquer *continuum* perfeito. É notável, então que a terceira categoria fenomenológica universal seria mais bem concebida sob a forma de continuidade, um complexo conceito matemático, e que a Terceiridade se infiltra em nossa concepção das outras categorias também. Algum grau de continuidade é dado na experiência, mas parece que nós injetamos mais continuidade perfeita em nossas concepções do que é dada na experiência.

Peirce sugeriu que continuidade é uma característica de nós próprios, como seres pensando e atuando no mundo.

Por que deveria a mente de um rústico ou bruto descobrir formas mais simples de imaginar o tempo como contínuo, nas muitas engrenagens das aparências, — para conectá-lo a mais difícil de todas as concepções que os filósofos já pensaram — a menos que houvesse algo no seu ser real que o dotasse de tal idéia com uma simplicidade que é certamente o contraste máximo no seu próprio caráter (NEM 4:344-45).

5. O Self e a Continuidade

O self, em suma, é um *continuum*. Peirce quis dizer com isso que há *continuidade da consciência individual* que explicaria a unidade do *self*. Mais tarde, ele voltou-se para a noção de que o eu é um signo em um fluxo semiótico contínuo. O último passo no nosso exame da fenomenologia de Peirce nos conduzirá a investigar a natureza da inferência, ou o signo da cognição, como o veículo de mudança, não apenas nas nossas mentes, mas no fluxo da vida temporal do mundo em si mesmo.

A disposição extraordinária da mente humana de pensar em tudo sob a forma difícil e quase incompreensível de um contínuo, só pode ser explicado pela

suposição de que cada um de nós está em sua própria natureza em um continuum real (NEM 4:345).

Em uma primeira abordagem, parece promissor caracterizar a continuidade do *self* em termos de um ego ou consciência contínua. Para Peirce, o *insight* fundamental aqui é correto, mas conceber um *self* contínuo, como uma consciência individual é uma conveniência comum, mas perigosamente enganosa, em termos filosóficos.

Talvez pareça quase inevitável que alguma coisa como “consciência individual” será descoberta quando introspectarmos, mas mesmo no início de seu trabalho, Peirce viu a consciência como uma hipótese explicativa desenvolvida por uma psicologia equivocada.

Agora, desde que supomos que o que está presente à mente ao mesmo tempo é, absolutamente, distinto daquilo presente na mente em outro momento, nossas idéias são absolutamente individuais, e sem qualquer semelhança. É necessário, portanto, que concebamos um processo como presente para a mente. E este processo é composto de partes existentes em diferentes momentos e absolutamente distintas. E durante o tempo que uma parte está na mente, a outra não está. Para uni-las, temos que supor que há uma consciência que atravessa o tempo. (CP 7.350)

Esta observação foi feita em 1873. O erro cometido aqui é o de considerar idéias como indivíduos distintos. Se esta afirmação for feita, a consciência deve ser introduzida para provar a continuidade de idéias e do self. Peirce afastou-se do conceito problemático de consciência em seus últimos escritos, ao mesmo tempo em que James publicou seu essencial ensaio “Does Consciousness Exist? Antes disso, Peirce tentou reestruturar o conceito de modo a excluir os pressupostos errôneos. Suas observações sobre consciência são, mesmo assim, importantes para nosso estudo. Elas apresentam uma aproximação para entender a continuidade do self, pois pavimentam o caminho para sua madura consideração semiótica do self¹⁶

¹⁶ PARKER, A Kelly, *The Continuity of Peirce's Thought*, 1998, Vanderbilt University Press, Nashville and London pag 123

A melhor tentativa de Peirce para salvar a noção de consciência aparece em "The Law of Mind", publicado em 1892. Neste artigo, Peirce descreveu a consciência como um *continuum* de idéias de duração infinitesimal. Consciência imediata cobre apenas um intervalo infinitesimal de tempo. A idéia do passado pode estar presente como memória, embora não esteja imediatamente presente.

Em um intervalo infinitesimal, nós percebemos diretamente a seqüência temporal de seu início, meio e fim — não, evidentemente, na forma de reconhecimento, pois o reconhecimento é apenas do passado, mas no modo imediato de sentir. Agora sobre esse intervalo segue outro, cujo início é o meio da antiga, e cujo meio é o fim do primeiro. Aqui, temos uma percepção imediata da seqüência temporal de seu início, meio e fim, ou dizer do segundo, terceiro e quarto instantes. A partir dessas duas percepções imediatas, ganhamos uma mediação, ou percepção, inferência da relação de todos os quatro instantes. Esta percepção mediada é objetivamente, ou quanto ao objeto representado, distribuídos por quatro instantes; mas subjetivamente, ou como se o sujeito de duração fosse completamente abraçado no segundo momento. (O leitor vai observar que eu uso a palavra instante para significar um ponto do tempo e o momento para dizer uma duração infinitesimal. (CP 6.111).

A consideração vai explicar como é que a memória do passado é possível:

Agora, que haja uma sucessão indefinida desses atos inferenciais da percepção comparativa, é claro que o último momento objetivo conterà toda a série. Haja, e não apenas uma sucessão indefinida, mas um fluxo contínuo de inferências, através de um tempo finito, e o resultado será uma consciência objetiva de mediar o tempo todo no último momento. Neste último momento, toda a série será reconhecida, ou conhecida como conhecida antes, com exceção apenas do último momento, o que naturalmente será absolutamente irreconhecível em si mesmo. (CP 6.111)

Em termos da noção de continuidade, *fanerons* que se avizinham um do outro no fluxo temporal, são infinitesimalmente breves, imediatamente conectados. Sendo conscientes do momento, um dia, ou uma vida indica simplesmente que uma cadeia arbitrariamente longa de *fanerons* contínuos esteve em destaque.

Com esta consideração sobre o conceito de consciência, Peirce eliminou várias das grandes falhas nas considerações do *self*. Primeiro, a noção de que idéias e percepções são individuais, dados atômicos são destruídos pela insistência de Peirce de que o ato de cognição ou percepção é uma parte infinitesimal de um processo contínuo do pensamento. Segundo, uma implícita ambigüidade no termo “consciência” foi esclarecida: “consciência” é comumente tomada para referir tanto o estado imediato de atenção no presente, como a faculdade que unifica toda a história de uma vida. A consideração infinitesimal mostra que, de fato, são dois lados da mesma moeda. Mostra como toda a história de uma vida pode estar indiretamente presente na última cognição infinitesimal.

A explicação da “Lei da Mente”, então, representa um passo adiante do que Peirce viu como os erros da psicologia associacionista e empirista. Todavia, Peirce considerou problemática mesmo esta consideração revisada da consciência.

O Princípio que estabeleci leva-me a sustentar que esses sentimentos são transmitidos aos nervos por continuidade, pelo que deve existir algo nos próprios excitantes que se lhes assemelhe. Se isto parece algo extravagante, devo lembrar que se trata da única possibilidade de obter uma explicação da sensação, a qual, de outra forma, terá de ser considerada como um fato geral absolutamente irreduzível e inexplicável. (CP 6.158)

Apesar da melhora, a consciência ainda parece ser alguma coisa totalmente privada e misteriosa em seu poder unificador. A Fenomenologia fornece três categorias através das quais as coisas podem ser explicadas, e Peirce percebeu como a categoria da Terceiridade lhe permitiria ir além do discurso de “consciência individual”.

O *insight* para a psicologia foi afirmado por James em seu *Principles of Psychology* 1890: “A única coisa que a psicologia tem o direito de postular desde o início é o fato do pensar em si mesmo, e que primeiro deve ser retomado e analisado”.¹⁷ Nós podemos ver a própria análise de Peirce na fenomenologia: “o fato de pensar em si

¹⁷ JAMES, William, *Principles of Psychology*, Cambridge; Harvard University Press, 1983, pag. 219 apud PARKER, A Kelly, *The Continuity of Peirce’s Thought*, 1998, Vanderbilt University Press, Nashville and London

mesmo”, sem a usual pressuposição da psicologia. Ele descobriu que o self ou o campo do pensamento pode ser analisado, sem os recursos da hipótese da consciência individual. No campo do presente imediato há uma unidade de perceptos e julgamentos perceptuais, e mais tarde uma estrutura triádica: “Em um juízo perceptual a mente professa para dizer à própria mente futura qual é a qualidade de percepto presente.” (CP 7.630). A Percepção envolve um processo de representação, ocupando uma infinitesimal duração de tempo. Uma inferência lógica ou raciocínio deliberado também envolve um processo de representação, embora prossiga de acordo com regras que podem sofrer modificações deliberadas quando necessário.

A relação de representação se torna fundamental. Todos os pensamentos têm a mesma estrutura triádica, exibida em um julgamento perceptual: um *faneron* (ou idéia) que está na mente, representa algum outro *faneron* para o próprio futuro da mente. O *self* pode ser caracterizado como uma corrente de apresentação e representação do fenômeno. A característica de ubiqüidade deste contínuo de inferências é a mudança, na qual o que está presente para a mente cresce em direção ao que será no imediato e mediato futuro.

Este último ponto precisa ser enfatizado. A representação do presente aponta além de si mesmo ao passado e ao futuro. O campo imediato do presente oferece possibilidades ilimitadas para a determinação de relações, de como o passado vai estar ligado ao presente e futuro. No texto “The Law of the Mind”, Peirce usou o termo personalidade para identificar a idéia geral, o elemento da Terceiridade, que dirige as ações do *self* no campo imediato do presente e determina o que será realizado entre infinitas associações possíveis (CP 6.155). Personalidade é a conexão entre idéias; é um desenvolvimento teleológico, o princípio geral que determina se algumas possibilidades serão realizadas e outras evitadas ou omitidas. “Uma idéia geral, vivendo e consciente agora, já é determinante de atos no futuro para uma extensão do que não é agora consciente” (CP 6.156). Personalidade é o *continuum* de potencialidade que vive o presente e é mais facilmente identificado como o *self*.

Peirce manteve o conceito de personalidade mesmo depois de ter cessado de falar de consciência individual, e em seu último período, ele começou a falar ainda mais amplamente de personalidade do cosmos (CP 6.502). Personalidade é simplesmente

outro nome para o elemento unificador na corrente do pensamento, o princípio geral que guia o desenvolvimento no *continuum* temporal da inferência. O que significa uma situação depende muito da personalidade do intérprete; o mesmo tipo de evento pode ser um obstáculo para uma pessoa e uma oportunidade para outra. As diferenças entre personalidades repousam em regras gerais que formam o significado do fenômeno presente. Em sentido mais amplo, personalidade pode ser caracterizada como o padrão pelo qual idéias são associadas, o ambiente de boas ou más regras de inferências que governam o pensamento.

O problema da continuidade da consciência e personalidade são aspectos psicológicos de um problema fundamental da filosofia: Como a inferência opera? Nós necessitamos descrever a continuidade da inferência e desenvolver um modelo de representação como um prolegômeno para resolver este problema.

A fenomenologia de Peirce fornece uma consideração da manifestação das três categorias na experiência, revelando também a necessidade de uma teoria geral da representação, e esta teoria conterá um aspecto normativo. Não é suficiente descrever como a inferência de fato procede, porque há um elemento teleológico na representação.

Todos os fenômenos exibem as três categorias universais. Primeiramente, qualquer evento, real ou potencial, é caracterizado por aspectos qualitativos que poderiam ter sido outros que não eles; desse modo todo fenômeno pressupõe e retém a penumbra da mera possibilidade. Segundo, todo fenômeno exhibe algum elemento da realidade. Mesmo se o pensamento for uma qualidade meramente possível, nós o concebemos como herança em objetos reais e não no vácuo. Um contínuo de cores possíveis, por exemplo, é imaginado como incorporado em um tipo de faixa de cores ou outra entidade espacial. Se pensarmos na metafísica universal ou leis gerais, nós as concebemos como concretização instantânea em um evento particular. Finalmente todo evento exhibe um grau de Terceiridade, ou regularidade. Isto se segue da definição de que fenômeno é qualquer coisa presente na mente. (CP 1.284) Como Kant mostrou, todos os fenômenos devem ocorrer na forma de tempo e espaço, que para Peirce são os paradigmas dos contínuos regulares. A Fenomenologia identifica estes três elementos universais do fenômeno como categorias, que servem como concepção fundamental em qualquer análise especializada de características da experiência.

II. METAFÍSICA E SINEQUISMO

Quase todo mundo agora concorda que o bem supremo está no processo evolutivo, de alguma forma. Se assim for, não é nas reações individuais em sua segregação, mas em algo geral e contínuo. O sinequismo está fundado na noção de que a coalescência, o devir contínuo, ao tornar-se regido por lei, tornando-se o instinto com idéias gerais, são, apenas, fases de um mesmo processo do crescimento da razoabilidade. (CP 5.4)

O Sinequismo, enquanto teoria metafísica, é a visão de que o universo existe como um conjunto contínuo de todas as suas partes, sem partes completamente separadas, determinadas ou definidas, e continua a crescer em complexidade e conectividade, através da semiose e do funcionamento de um irreduzível e onipresente poder de generalidade relacional, para mediar e unir substratos.¹⁸ Como um programa de investigação, o sinequismo é uma máxima científica a buscar continuidades, na qual descontinuidades são pensadas, para ser permanentes e buscar relações semióticas onde apenas relações diádicas são pensadas para existir. Sinequismo e pragmatismo se apóiam mutuamente: o sinequismo fornece um fundamento teórico para o pragmatismo, enquanto o uso da máxima pragmática, para identificar possíveis conseqüências da atividade experimental enriquece o conteúdo da teoria, revelando e criando relacionamentos.

Peirce chamou seu sistema metafísico de “sinequismo” para enfatizar nele a suprema importância da Terceiridade ou continuidade (CP 6.202). Sinequismo, em metafísica, significa, somente, que a forma de um processo contínuo é indispensável para qualquer tentativa de entender a realidade. Metafísica, outra vez, é a tentativa de desenvolver hipóteses sobre a natureza do mundo e, assim, proporcionar uma explicação possível, ou seja, uma medida de compreensão do modo como as coisas são na realidade.

¹⁸ ESPOSITO, L. Joseph, Synchism: the Keystone of Peirce's metaphysics, <http://www.digitalpeirce.fee.unicamp.br/p-synesp.htm>, 06/06/2011

Sinequismo não é a mais simples hipótese disponível sobre a natureza da realidade — Peirce sabia que o extremo nominalismo seria de longe a mais simples —, mas ele manteve que o sinequismo é a mais atraente para os homens com mente científica. Apesar de haver certamente um elemento “inexplicável e final” no mundo e em nossas teorias, o sinequismo insiste que estes elementos não estão autorizados a esgotar a questão da verdade. (CP 6.172) A teoria evolucionária da mente deixa a porta aberta para o futuro. Devemos supor, sobre os fundamentos metodológicos, que o agora pode ser inexplicável nos princípios capazes de explicação, aqueles fatos irracionais que derrotam toda a compreensão, podem, eventualmente, ser incorporados ao nosso conhecimento. O outro lado desta moeda é que, em qualquer ponto, devemos supor que o nosso corpo de conhecimento está incompleto, ou mesmo errado. A hipótese do sinequismo embora tenha:

...uma afinidade natural com a doutrina do falibilismo. O princípio da continuidade é a doutrina do falibilismo objetivado. Pois o falibilismo é a doutrina que o nosso conhecimento nunca é absoluto, mas sempre navega em um contínuo de incertezas e indeterminações (CP 1.171).

Metafísica, então, é uma aposta de alto risco na busca da verdade. Por todas as indicações, a melhor hipótese metafísica disponível, é a que destaca hipóteses com uma boa chance de estar errada em algum aspecto, senão totalmente. No entanto, por mais improvável que a sua verdade possa ser, o princípio deve ser adotado se quisermos ter alguma esperança de explicar as coisas. Rejeitar o sinequismo, para Peirce, é abraçar o princípio do inexplicável e finalmente, rejeitar o espírito da busca do conhecimento. A hipótese de que existe uma realidade, um *continuum* de possibilidade, existência e representação para qual toda a atividade deve estar crescendo, é a “nossa desesperada e desamparada esperança de saber alguma coisa” (NEM 4:343)

Peirce afirmou que "toda comunicação de mente para mente é a continuidade do ser." (CP 7.572) Com este *insight* "a concepção bárbara de identidade pessoal deve ser ampliada" para incluir uma dimensão social da mente e da consciência social. A filosofia não pode começar com um cogito ou com as impressões dos sentidos. Ela começa com o reconhecimento de que a sensação é o julgamento, julgamento é a

generalização, e a generalização requer generalidade. O próximo passo é ligar generalidade a significado.

... todo âmbito de regularidade oferece margem para qualquer multidão de particulares variantes, de modo que a idéia da continuidade é uma extensão da noção de regularidade. Regularidade implica generalidade; e generalidade é uma relação intelectual essencialmente o mesmo que significado, como é demonstrado pela afirmação dos nominalistas que todos os gerais são nomes. Mesmo se as generalidades tivessem seres independentes do pensamento real, seus seres consistiriam em suas possibilidades de serem objetos do pensamento, assim como particulares podem ser pensados. Agora, aquele que traz outra coisa diante da mente é uma representação, de modo que a generalidade e a regularidade são essencialmente o mesmo que significado. Desse modo, regularidade, continuidade e significado são essencialmente a mesma idéia, com diferenças meramente subsidiárias. (CP 7.535)

A noção de que as mentes humanas não são necessárias para a criação de representações é uma idéia que Peirce abraçou durante toda a sua vida. A teoria dos signos repousa sobre si mesma e não sobre a psicologia. Sua teoria das categorias foi formulada para dar conta dessa característica marcante do nosso universo. Quando Peirce afirmou que as tríades não poderiam ser construídas apenas a partir de mônadas e díades, a menos que um sistema triádico ou mente realmente o construísse de acordo com um plano, foi um argumento *sui generis* da representabilidade. A Semiose é um processo que requer a cooperação de três sujeitos, um representamen, seu objeto e seu interpretante. (CP 5.484) Um signo é um representamen "dos quais algum interpretante é uma cognição da mente". (CP 2.242) Entretanto, alguns representamens não exigem mentes humanas, como nós as conhecemos, a fim de alcançar a semiose ou transportar signos. Assim que aprendermos mais, por exemplo, sobre desenvolvimento genômico devemos esperar, de acordo com a hipótese de sinequismo, sermos capazes de identificar os processos biológicos de duplicação e reparação que parecem tão perto da verdade, sinalizando como são nossas intuições sobre a comunicação humana.

A grande imagem proporcionada pelo sinequismo é uma resposta à pergunta de como o universo poderia ter se desenvolvido de tal forma que os signos são possíveis dentro dela. A resposta é um argumento transcendental: Sem um universo capaz de

expressar a generalidade relacional, os signos não existiriam. Mas os signos realmente existem e, portanto, a generalidade relacional é uma característica do nosso universo. Esta é uma variação do princípio antropomórfico-cosmológico que tenta explicar o aparecimento de certas propriedades cósmicas como condições para o surgimento de sistemas biológicos capazes de serem objeto de ciências. O nominalista diria que o argumento falha se signos não existem, e o que pensamos são signos e apenas respostas a estímulos e epifenômenos. Peirce tinha pouca paciência com esse argumento, que na realidade reflete uma espécie de ceticismo geral, que era compatível com qualquer configuração do universo, e até parece estar se auto-refutando. Por exemplo, ele acreditava que um signo não poderia funcionar como tal, sem um interpretante interpretando-o. "Um símbolo é um signo que perderia o caráter que o torna um signo se não houvesse interpretante. Tal é qualquer expressão de linguagem que significa que ele faz apenas pela virtude de ser compreendido para ter aquela significação"; (CP 2.304) "o símbolo ou signo em geral. . . é algo que é um signo apenas em virtude do caráter atribuído a ele no interpretante, ou seja, é um signo, não porque tenha qualquer conexão real com o seu objeto, ou porque se assemelha a ele, mas simplesmente porque ele pode estar implícito ser um signo." (MS 307) Então o que realmente, o nominalista faz senão interpretar sensações como "dados dos sentidos", e "impressões sensoriais" e interpretar os signos putativos como ruídos seguidos pelo comportamento? Em seu artigo, "The Law of the Mind", Peirce escreveu:

Quando uma idéia é transmitida de uma mente para outra, é por formas de combinação dos diversos elementos da natureza, digamos, alguma simetria curiosa, ou por alguma união de uma cor delicada com um odor refinado. Para essas formas a lei da energia mecânica não tem aplicação. Se elas são eternas, é no espírito que encarnam, e sua origem não pode ser explicada por qualquer necessidade mecânica. São idéias incorporadas; e assim só elas podem transmitir idéias. Precisamente como sensações primárias, como cores e tons, são excitadas, não podemos dizer, no atual estado da psicologia. Mas em nossa ignorância, creio que temos a liberdade de supor que elas surgem, essencialmente da mesma maneira que os outros sentimentos, denominados secundários. No que diz respeito à visão e a audição são postas em causa, sabemos que elas são apenas excitadas pelas vibrações de complexidade inconcebível; e os sentidos químicos provavelmente não são mais simples. Mesmo as menos psíquicas das sensações periféricas, aquela da pressão, tem

nas suas condições de excitação que, embora aparentemente simples, são vistas como complicadas o suficiente, quando se consideram as moléculas e suas atrações. O princípio com o qual propus me manter e sustentar que esses sentimentos são comunicados aos nervos pela continuidade, de modo que deve haver algo parecido neles que os excita. Se isso parece extravagante, é preciso lembrar que ela é a única forma possível de chegar a uma explicação da sensação que, em caso contrário deve ser considerada como um fato geral, absolutamente inexplicável e irrevogável. (CP 6.158)

Em contraste com o nexa da causalidade mecânica que é diádico, Peirce descreve o nexa da causalidade semiótica como uma "influência tri-relativa" (CP 5.484) entre o signo, objeto e interpretante. Essa influência é inerentemente triádica e, portanto, irreduzível. O mundo não começa com os objetos e, em seguida alguns objetos assumem qualidades semelhantes até se tornarem quase interpretados por outros objetos, que através da prática tornam-se intérpretes desabrochados. Ao contrário, se os signos surgem é apenas porque as condições de interpretação também surgem junto com eles. Para explicar esse processo, Peirce utilizou conceitos como uma quase-mente (CP 4.550f, MS 292), dual / consciência / dialógica diádica (CP 4.553), e a noção de percussão (CP 8.370, MS 293), que descreve uma condição de proto consciência, como um tipo de vibração que age e é ao mesmo tempo influenciado por sua ação, causando uma espécie de eco. Peirce também explicou semiose em termos de uma comunidade de interpretação, que na sua forma mais avançada existe em comunidades científicas.

1. A Evolução Teleológica e o Sinequismo

No universo, não há desconexão permanente entre os pensamentos ou representações e as coisas ou objetos. Pensamentos influenciam e se obscurecem nas coisas. Se houver uma desconexão é uma condição local, a tendência é sempre para um aumento nas conexões a surgir. Sinequismo é em parte uma resposta à pergunta de Kant, como conhecimento sintético a priori é possível. Sua resposta curta é que a distinção dos filósofos sobre a condição entre as esferas interna e externa da mente e da natureza é filosoficamente insustentável. Dualismo cartesiano analítico é uma descrição estática e seletiva da cognição. A resposta mais longa envolve uma reinterpretação do

dualismo à luz da "ontologia agapista e sinequistas." (CP 6.590) De acordo com Peirce, agapismo é uma teoria que pretende explicar a evolução com base em um vínculo teleológico, em contraste com a evolução por meio da variação fortuita (*tychismo*) ou por meio de rígidas leis mecanicistas (*anancasm*). "Agapismo é a evolução através do amor criativo, a lei do amor, uma liberdade fundamental que é o sopro do espírito de amor." (CP 6.302, 6.305) Uma ontologia agápica, então, seria uma ontologia que permite a ação teleológica, a ação como aquela engendrada pelo amor que surge entre as pessoas que não escolhem, mas são postas em movimento por ele. Em nossa vida mental, agapismo é a influência de uma idéia que não é totalmente compreendida, mas atrai uma mente inquiridora a procurar e desenvolver a sua plena expressão. Se tudo o que Descartes poderia ter sabido, sem dúvida, é o cogito, então ele não poderia ter expressado e comunicado o seu raciocínio através das representações lingüísticas em suas meditações. Esse fato, aparentemente trivial, não o é comparado ao essencial para Peirce, nem era para Kant. A expressão de idéias, através de signos, requer a continuidade da mente (CP 6.307), porque a mente tem de trabalhar sobre os problemas que visa identificar e resolver. Agapismo exige continuidade da mente. (CP 6.307), mas a continuidade da mente requer memória e estados mentais com significados, e se assim, a mente deve obter seus objetos, além de si mesma, como estritamente entendida em nominalismo cartesiano. (CP 1.19) Sobre Descartes ele disse:

...Aqui está um homem que não acredita totalmente e quase nega as afirmações da memória. Ele percebe uma idéia, e então ele pensa que existe. O ego do que ele pensa é nada mais que um conjunto detentor de idéias. Mas se a memória está lá pode ser apenas uma idéia. Se essa idéia sugere simultaneamente um proprietário de idéias, como pode fazê-lo é um mistério. (CP 4.71)

O mistério está resolvido, ao aceitar a memória e com isso a continuidade da mente. Mas a mente não existe no movimento perpétuo; que cessa e é interrompido. Qualquer continuidade que tem é derivada de algo, que procura atingir além de si mesmo, como uma fome de conhecimento e auto-expressão. Como expressão de uma influência agápica, a atividade da mente no universo é sempre maior que a soma das manifestações individuais da mesma em forma humana, e não seria extinta se a vida humana, de repente, desaparecesse. Por outro lado, Peirce parece dizer como uma extinção completa não é possível, pois um mundo que cria uma espécie capaz de ciência

e filosofia é um mundo que fez desse conhecimento uma inevitabilidade e uma empresa duradoura.

A aceitação de Peirce do realismo escolástico, a visão de que as idéias contêm generalidade real, e surge através de um poder inerente, influência, ou "importação" da generalidade real na própria natureza, é um componente importante do sinequismo. O empirismo simplório tenta estabelecer uma tábula rasa sobre a qual colocar indicações cuidadosamente identificadas. Este esforço falha, como Peirce defende, inicialmente, em seu ensaio "Sobre uma nova lista de categorias" (1867), pois cada identificação é uma previsão e cada predicação é um recurso para algo com a universalidade, que se situa fora da tábula, mas serve como um guardião do que pode ser colocado sobre ela. Nossa incapacidade de produzir o que consideramos, no ponto de vista filosófico sofisticado, como universalidade real a partir de dados e de coleções particulares, e o nosso reconhecimento de que o conhecimento deve ter como pressuposto a ação de algum tipo de generalidade, obriga-nos a considerar que as características da nossa vida mental podem estar ligadas em conjunto com as características da realidade em geral.

O cenário sinequista que Peirce postula como uma hipótese consiste em um aumento global na continuidade e no desenvolvimento de sistemas de armazenamento de informações, que permitem que processos complexos ocorram automaticamente em circunstâncias localizadas, sem recriar todas as condições necessárias para produzir esses processos, como na primeira vez. Aqui Peirce utilizou o conceito de "hábito" para se referir a esse processo de encapsulamento da informação. Assim, o desenvolvimento ontogenético é uma forma de desenvolvimento filogenético, pois contém um conjunto de habilidades insuficientes de instruções que são capazes de resumir os resultados de sucessos do passado de um grande número de estudos individuais e erros que ocorrem de forma diádica ou caótica. Este amplo processo de "tornar o instinto em idéias gerais." (CP 5.4) É descrito por Peirce como segue:

A hipótese sugerida pelo presente autor é que todas as leis são resultados da evolução; que, subjacente a todas as outras leis é a única tendência que pode crescer por sua própria virtude, a tendência de todas as coisas a ter hábitos. Agora, uma vez que esta mesma tendência é a única lei fundamental da mente, segue-se que a evolução física trabalha para os fins da mesma forma que a ação

mental e, portanto, em um aspecto da questão, seria perfeitamente correto dizer que causação final é a única primária. No entanto, por outro lado, a lei do hábito é uma simples lei formal, uma lei da causalidade eficiente, de modo que de uma ou outra maneira de encarar a questão é igualmente verdadeira, embora a primeira seja mais plenamente inteligente. Entretanto, se a lei é um resultado da evolução, que é um processo duradouro através de todos os tempos, segue-se que nenhum direito é absoluto. Isto é, devemos supor que os fenômenos envolvem-se em desvios da lei, análogos aos erros de observação. Mas o escritor não supõe que este fenômeno tenha alguma relação com o livre-arbítrio. Na medida em que a evolução segue uma lei, a lei do hábito, em vez de ser um movimento de homogeneidade à heterogeneidade, é o crescimento da diferença à uniformidade. Mas o caos que diverge da lei está perpetuamente atuando para aumentar a variedade do mundo, e são controlados por uma espécie de seleção natural e caso contrário (para o escritor não pensar o princípio seletivo suficiente), de modo que o resultado geral pode ser descrito como "heterogeneidade organizada", ou melhor, variedade racionalizada. Em vista do princípio da continuidade, o guia supremo na elaboração de hipóteses filosóficas, devemos, sob essa teoria, considerar a matéria como a mente, cujos hábitos tornaram-se fixados de forma a perder os poderes de formá-los e perdê-los, enquanto a mente é considerada como uma espécie química de extrema complexidade e instabilidade. (CP 6.101g)

O Sinequismo, como uma teoria da evolução, exige não apenas o realismo escolástico, mas a teoria de Peirce das categorias triádicas e sua relação com a sua teoria dos signos, todos juntos tornando-se uma lógica objetiva do universo como uma totalidade em evolução:

Mas agora temos que examinar se existe uma doutrina dos signos correspondente a lógica objetiva de Hegel; ou seja, se há uma vida nos Signos, de modo que os veículos necessários, estando presentes, passarão por certa ordem de desenvolvimento, e se assim for, se esta evolução for meramente de natureza tal que a mesma rodada de mudanças da forma seja descrita repetidas vezes, qualquer que seja a matéria do pensamento, ou se, em adição a uma ordem repetida, haverá também uma história de vida maior do que cada símbolo decorado com um veículo da vida que passa, e qual é a natureza dele. (CP 2.111)

2. Consciência Social e Sinequismo

Peirce conectou seu sinequismo com sua crença de que os pensamentos não são gerados por mentes individuais, mas sim que as mentes individuais participam no pensamento social, não só por emergir sempre em um determinado contexto histórico lingüístico, mas também em virtude de experimentar através do devaneio e da inferência abdutiva a generalidade extra-mental que opera no universo como um todo e as formas de nossos pensamentos e teorias. Consciência social, que se manifesta às vezes em simples sentimentos de simpatia para com a condição de outro ser (CP 7.540) e outras vezes no complexo e altamente formalizado sistema semiótico da investigação científica e da comunicação entre os inquiridores do companheiro, pode ser explicada pelo princípio da continuidade aplicada ao surgimento de mentes individuais em um universo de generalidade relacional.

O Sinequismo reconhece que a consciência carnal é apenas uma pequena parte do homem. Há, em segundo lugar, a consciência social, pelo qual o espírito de um homem é incorporado em outros, e que continua a viver e respirar e a ter o seu ser muito mais do que observadores superficiais imaginam. (CP 7.575)

O Sinequismo, como vimos, está associado à terceiridade, a categoria da mediação, regularidade e coordenação, bem como de "infinito generalidade, continuidade, difusão, crescimento e inteligência." (CP 1.340). Dizer que a continuidade é uma ilustração da Terceiridade, é dizer que nenhum processo contínuo poderia continuar acidentalmente e sem orientação. Peirce descreve a terceiridade em muitos momentos, por exemplo:

Por terceiro, eu quero dizer o meio ou laço de conexão absoluta entre o primeiro e o último. O começo é o primeiro, o fim é o segundo, o terceiro é o meio. O fim é o segundo, o terceiro meio. O segmento de vida é um terceiro; o fato que o corta, o seu segundo. Uma bifurcação na estrada é um terceiro, que supõe três caminhos; uma estrada reta, considerada apenas como uma conexão entre dois pontos é segundo, mas na medida em que implica passar por lugares intermediários é um terceiro. Posição é primeiro, velocidade ou a relação de duas posições sucessivas é segundo, a aceleração ou a relação de três posições

sucessivas é terceiro. Mas a velocidade, na medida em que ela é contínua, também envolve um terceiro. Continuidade representa Terceiridade quase à perfeição. (CP 1.337)

Conclui-se que o sinequismo exige uma remissão à categoria de terceiridade.

Em seus últimos anos Peirce acreditava que seria possível dar um fundamento para o pragmatismo, a fim de salvá-lo de ser apenas mais uma teoria da justificação, baseada em razões estreitas, paroquiais e não científicas. O Pragmatismo seria um método inadequado de fixação de crenças a menos que tal prova fosse fornecida. Peirce também acreditava que para provar o pragmatismo, ou para o pragmaticismo se distinguir de seus primos relativistas, “envolveria, essencialmente, o estabelecimento da verdade do sinequismo.” (CP 5.415) Infelizmente, Peirce nunca dedicou uma única obra para o tema e se existe tal prova ela deve ser reconstruída a partir das várias palestras, notas e rascunhos.

O Sinequismo também pretende ser uma "síntese do tiquismo e do pragmatismo." (CP 4.584) Usado neste sentido, sinequismo é uma teoria científica ou programa de investigação capaz de explicar em um contexto maior porque acaso e conhecimento experimental são não só compatíveis, mas trabalham juntos para aumentar o nosso conhecimento do universo. Com efeito, o sinequismo explica por que o pragmatismo é o método correto de fixação da crença. O pragmaticista reflexivo defende esta opinião.

... a terceira categoria — a categoria do pensamento, representação, relação triádica, mediação, terceiridade genuína e terceiridade, como tal, — é um ingrediente essencial da realidade, ainda não constitui por si só a realidade, uma vez que esta categoria (que na cosmologia aparece como o elemento do hábito) não pode ter nenhum ser concreto sem ação, como um objeto separado no qual trabalhar seu governo, assim como a ação não pode existir, sem o ser imediato do sentimento sobre o qual atua. A verdade é que pragmaticismo está intimamente ligado ao idealismo hegeliano absoluto, a partir do qual, no entanto, ele é separado por sua negação vigorosa de que a terceira categoria (que Hegel degrada para um simples estágio de pensamento) é suficiente para fazer o mundo, ou é mesmo auto-suficiente. “Hegel tinha, ao invés de considerar as duas primeiras fases com o seu sorriso de desprezo, defendido a

eles como elementos independentes ou distintos da realidade trina, pragmaticistas devem ter olhado para ele como o grande defensor de suas verdades.” (CP 5.436)

O *link* com Hegel se dá através dos componentes evolucionários e semióticos do sinequismo, novamente, através de um argumento transcendental. Simplificando, se a continuidade na natureza, incorporando não a mera contigüidade, mas a generalidade relacional não fosse abrangente, então, a representabilidade não seria possível, e se as entidades chamadas de signos não pudessem representar, então, a experimentação seria impossível e a inferência abdutiva seria sempre uma mera suposição. No entanto, é indiscutível que a ciência avança, aprofunda o nosso conhecimento, e que as nossas abduções intuitivas, muitas vezes revelam verdades, cada vez mais claramente, entendemos a importância da formação de seus modelos. Assim, quando o pragmatismo formula um experimento, para testar a clareza e a veracidade de uma hipótese, ele não está definindo um termo por meio de uma operação física, mas coloca a questão da natureza ao convidá-lo para revelar um poder universal, através da criação artificial do experimental e procedimentos de testes. (CP 5.424) Ao tomar consciência da importância do processo experimental, o pragmatista extrai da metafísica sinequista a "essência de um bem precioso, que servirá para dar vida e luz à cosmologia e à física." (CP 5.423)

Em 1903, Peirce deu uma série de "palestras sobre o pragmatismo" na Universidade de Harvard. Elas parecem ser um esboço de uma prova do pragmatismo. Neles, Peirce deu ao seu público um resumo de sua pequena lista de categorias com ênfase na irreduzibilidade da terceiridade (CP 5.88), o seu anti-nominalismo (CP 5.61) o realismo escolástico (CP 5.101), uma consideração do caminho dos signos que pode representar, usando as categorias (CP 5.71). Ele também explica como nossas disciplinas científicas e normativas são demarcadas de acordo com as categorias (CP 5.129), e

...como a noção do bem, como aderir a normas de conduta correta, é essencial não só para a conduta ética, mas à conduta do raciocínio também. Com estes componentes no lugar, Peirce está pronto para apresentar a sua prova: Se o pragmatismo é um método de entendimento que estabelece como objetivo a explicação de um fenômeno específico (como 'dureza'), ele deve primeiro reconhecer os vários caminhos pelos quais o conhecimento se desenvolve; e

quando ele faz isso, analisando a inferência dedutiva, indutiva e abdutiva, uma linha comum emerge, isto é, que todo raciocínio é, de uma forma ou de outra, diagramático. Portanto, a conduta normativa de um "bom" pesquisador científico, de um bom pragmatista, é estudar o problema em questão de tal maneira, e com o uso de todas as ferramentas disponíveis, profundamente ligadas à metafísica sinequista, a fim de criar uma concreta unidade organizada — se um aparato físico ou arranjos virtuais de signos no papel e na forma de lógica familiar e da matemática, ou sob a forma menos conhecida dos Grafos Existenciais com seu alto grau de diagramacidade —, a fim de realizar operações que irão revelar um poder geral da natureza, e permitirão que a generalidade relacional se revele através dos fenômenos sob investigação. Neste processo, a percepção desempenha um papel crítico, não como uma janela através da qual os dados fluem, mas como uma fonte direta de conhecimento daquela generalidade. (CP 5.150-157)

A prova prática do pragmatismo, então, é que a ciência consegue resultados, quando o cientista pensa como um pragmatista peirciano — um pragmaticista — seguindo as máximas do sinequismo e trabalhando um diagrama de forma criativa, uma experiência que revelará e também ajudará a explicar um processo fundamental da natureza. O pragmatismo como uma teoria do saber também encontra seu próprio teste prático. Quando é praticado aumenta nosso conhecimento. Se a hipótese do sinequismo como uma teoria do universo é verdadeira (incluindo semiose e agapismo), e se o pragmatismo é um método abduutivo adequado para revelar verdades parciais, então esperaríamos que a sua prática fosse recompensada por um aumento da ação dos signos (novos conceitos científicos), através da criação de novos interpretantes que levam ao aumento do conhecimento, controle e comunidade de investigação.

Sinequismo, como um programa de investigação, conduz naturalmente ao falibilismo, de acordo com Peirce. Embora a generalidade relacional e Terceiridade sejam os elementos do universo, as formas pelas quais se manifestam estão sempre mudando. A física de hoje não será a física no futuro distante, pois as leis da física estão evoluindo, junto com as constantes físicas que inserimos nela. O Falibilismo é um reconhecimento deste fato. (CP 1.175) A doutrina da continuidade também aconselha que nenhuma proposição sobre a realidade física ou psíquica pode descrever verdadeiramente um estado totalmente determinado. Em contrapartida,

...o infalibilista científico comum... não pode aceitar o sinequismo, ou a doutrina de que tudo o que existe é contínuo — porque ele está comprometido com a descontinuidade em relação a todas aquelas coisas que ele gosta, ele tem exatamente determinado, e especialmente em relação a essa parte de seu conhecimento, o qual ele imagina que tenha apurado, exatamente, para ter certeza. Porque onde não há continuidade, a verificação exata da quantidade real é também, obviamente impossível. (CP 1.172)

O Sinequismo é uma filosofia puramente científica, mas uma filosofia que traz seu temperamento científico diretamente para suportar a religião, remodelando-a e dando-lhe um significado que é mais apropriado para a mente moderna. (CP 7.578) Em "A Neglected Argument for the Reality of God" Peirce retoma a noção de Friedrich Schiller, de que o jogo do puro devaneio do pensamento e da reflexão são férteis fontes de inspiração na nossa busca de compreender o universo e nosso lugar nele. (CP 6.458) Deixando de lado as distinções entre sagrado e secular, podemos chegar a uma inspiração religiosa, mesmo nas reflexões mais práticas sobre como o universo funciona. Mas não podemos fazer isso se formos materialistas e nominalistas.

O sinequismo oferece suporte para o sentimento religioso, embora não necessariamente para a religião estabelecida, e promete unificar nossas crenças científicas e religiosas, colocando o indivíduo em um mundo que não é estranho e diferente do nosso mundo humano, na medida em que a terceiridade, manifestando-se na nossa própria consciência, é semelhante à terceiridade que opera em todos os lugares, inclusive em outras pessoas. "O Sinequismo apóia a crença na consciência social, pelo qual o espírito de um homem é incorporado em outros, e que continua a viver e respirar e ter o seu ser muito mais do que observadores superficiais pensam" (CP 7.575), na realidade e valor de simpatia, e na possibilidade de alcançar a comunidade com a divindade. Pode-se dizer também que o sinequismo rejeita a finalidade da morte, como popularmente entendido, uma vez que iria criar uma descontinuidade completa. (CP 7.574) Evidentemente, Peirce desejava que seu sinequismo servisse aos interesses práticos das pessoas, que não eram cientistas ou filósofos. Porém, ele percebeu que sua força ficou, em princípio, na sua remanescente filosofia essencialmente científica, que deveria resistir a se tornar mais um modismo ou dogma religioso sob o pretexto de mais uma teoria evolucionista em voga na segunda metade do século XIX. Em 1893, ele produziu um prospecto para uma série de volumes de sua filosofia. O volume Dez era

para ser intitulado: "A Regeneração da Igreja" e seu conteúdo foram descritos como segue:

A filosofia da continuidade é peculiar na liderança de forma inequívoca aos sentimentos cristãos. Mas não pára. Essa metafísica é apenas um apêndice da física, que não tem nada de positivo para dizer em relação à religião. Ele faz, no entanto, conduzir a isso: que a religião pode estar apenas em fatos positivos observados e que tais fatos podem revelar-se um apoio suficiente para isso. Como ela deve se basear em fatos positivos, por isso deve-se ter um conteúdo positivo. Uma série de jogos de palavras não vai responder por uma religião. Esta filosofia mostra que não há objeção filosófica para os dogmas do cristianismo positivo, mas a questão de sua verdade encontra-se fora de sua província.

A prática pragmática da ciência, assim como iluminado pelo sinequismo, dá um significado para o conhecimento científico não encontrado no empirismo. Em sua resenha de Royce's *The World and the Individual*, Peirce observou:

Difícilmente podemos acreditar que ele é tão completamente conquistado para o pragmatismo extremo de seu colega, James, como para sustentar que o fazer é o fim último da vida. Nem isso é necessário; pois a finalidade de um experimento é aprender, e o desempenho dele é apenas um meio para esse fim. Este significado interno exige então, por mais e mais definição, sem interrupção; e o limite para o qual tende, mas nunca alcança plenamente é o conhecimento de um indivíduo, em suma, de Deus. (CP 8.115)

Peirce deve ter acreditado que o impulso científico não se baseia exclusivamente no medo do futuro ou avareza, mas na curiosidade e até mesmo na vontade de aprender também. O crescimento da comunidade, a comunicação e o amor evolutivo descrito no sinequismo também dá crédito amplo e secular a um sentimento que é normalmente província da religião.

III. CONSCIÊNCIA E SEMIÓTICA

Peirce estabeleceu que sua disciplina proposta da lógica fosse praticamente idêntica à semiótica geral:

Agora pode ser que a lógica deva ser a ciência da Terceiridade em geral. Mas como eu já estudei, é simplesmente a ciência do que deve ser e deve ser representação verdadeira, tanto quanto a representação pode ser conhecida sem qualquer recolhimento de fatos especiais além de nossa vida cotidiana. É, em suma, a filosofia da representação. (CP 1.539)

A afirmação de que sua ampla concepção de lógica pode ser virtualmente identificada com semiótica merece uma atenção especial. O exame de seu pensamento nesta matéria conduz para uma das mais fundamentais e difíceis questões no conhecimento de Peirce: quão amplo é o escopo da semiótica? Claramente a semiótica é o paradigma de ações triádicas, pois, Peirce proporcionou um excelente exemplo de outra causação além da causação física.

A Semiótica não é meramente um modelo de ação triádica; é o modelo no sentido de que é o “caso puro” generalizado de tal ação. Peirce escreveu que, se nos abstrairmos do “psicológico e acidental elemento humano” na cognição “vemos a operação de um signo” (CP 1.537). O modelo se aplica não apenas na ação triádica da mente humana – o mesmo pode ser dito se abstrairmos das características acidentais qualquer ação triádica: “Significação, ou seja, a ação de um signo” abrange todas as conexões não redutíveis a relações diádicas. (NEM 4.297)

A questão fundamental diz respeito ao alcance da semiose que equivale a isso. Será que Peirce afirmou que toda ação triádica, toda Terceiridade, quer seja associada à mente humana ou não, é essencialmente semiótica? Ou ele quis fazer uma afirmação mais fraca, de que todas as operações de Terceiridade poderiam ser tratadas como semioses, que é a mais perfeita concepção que podemos formar de tal ação, e que é natural para nós, conceber uma teoria geral da ação triádica em termos semióticos? Não há dúvida de que a teoria “semiótica” de Peirce tem implicações metafísicas; a questão é quais são estas implicações. A reivindicação mais forte implica que semiótica é em si mesma uma teoria geral metafísica. A mais fraca é que qualquer teoria metafísica que

fizemos será bem desenhada sobre idéias de semiótica, mas não necessariamente que os eventos reais no mundo são em última instância eventos de significação. Peirce tendia a favor da reivindicação mais forte, mas alguma coisa expressava incerteza. Uma passagem de 1906 mostra muito bem Peirce caminhando nesta corda bamba.

...que o universo inteiro — não apenas o universo de existentes, mas todo o universo mais amplo, abrangendo o universo de existentes como parte, o universo que todos estamos acostumados a se referir como "a verdade" — que todo esse universo é permeado com signos, se não for composto exclusivamente por signos (CP 5.448n.1)

O problema foi mencionado principalmente para enfatizar o papel central da semiótica na filosofia de Peirce e não pela pretensão de apresentar solução para este dilema metafísico. Pois apenas recentemente este problema foi reconhecido, refletindo um atrasado reconhecimento de que a semiótica é a chave da metafísica de Peirce.¹⁹

Para o desenvolvimento de uma consideração da teoria dos signos de Peirce, não é necessário determinar o estado ontológico dos signos. Reconhecemos que há signos, e que eles são paradigmas das coisas “cujo ser consiste em potência ativa para estabelecer conexões entre diferentes objetos” (CP 6.455). Signos e semiose são definidos por Peirce:

...por "semiose", quero dizer, uma ação, ou influência, que é, ou envolve, uma cooperação de três sujeitos, como um signo, seu objeto e seu interpretante, esta influência tri-relativa não estando em qualquer caminho resolvível nas ações entre pares, Σημείωσις em grego do período romano, já em tempo de Cícero, se bem me recordo, significava a ação de praticamente qualquer tipo de signo, e minha definição confere a qualquer coisa que assim age o título de um "signo". (CP 5.484)

¹⁹ Felicia Kruse, "Nature and Semiosis," *Transaction* 26 (1990): 211-24, and "Is Cosmic Evolution Semiosis?" in *From Time and Chance to Consciousness*, ed. Edward C. Moore and Richard S. Robin (Providence, R.I.: Berg Publishers, 1994), 87-98, apud PARKER, A Kelly, *The Continuity of Peirce's Thought*, 1998, Vanderbilt University Press, Nashville and London, 135

Podemos aceitar isso como uma definição assertiva, e ter em mente que “não devemos pensar que o que são signos para nós são apenas signos; mas, temos de julgar signos em geral por isto. (NEM 4:297).

A Lógica ou Semiótica é a terceira das ciências normativas, e Peirce consistentemente identificou três divisões no interior da semiótica. Sua primeira consideração aparece no Harvard “Lectures Grammar, Logic, and Universal Rhetoric (W1.175). A primeira divisão de semiótica (Gramática Especulativa) é Stecheotic; a segunda é Crítica Lógica ou simplesmente Crítica; a terceira (Retórica especulativa) é a Metodêutica.

Embora a divisão de semiótica em três partes seja recorrente em toda sua carreira, suas concepções de semiótica e suas considerações sobre o que deve ser entendido como “lógica” não o são. Há várias discussões sobre divisões de semiótica nos escritos de Peirce, a maioria delas claras na apresentação e todas elas expressas no seu usual tom autoritário. Devemos reconhecer, todavia, que a concepção de semiótica de Peirce mudou ao longo de cinco décadas, nas quais ele esteve trabalhando na filosofia da representação. Fisch identificou vinte e cinco estágios no desenvolvimento do pensamento de Peirce sobre semiótica e lógica da matemática.²⁰

Um signo é alguma coisa que tem capacidade para estabelecer uma relação triádica entre um objeto de representação, um signo-veículo particular existente, ou representamen, e um interpretante, um pensamento no qual o representamen e seu objeto adquirem significado. Por exemplo, uma pegada recente na lama é um representamen, seu objeto é a pessoa (ou o pé) que a criou, e seu interpretante é a idéia de que alguém esteve caminhando recentemente naquele ponto. O signo (no especial sentido de Peirce) não é para ser identificado com qualquer dos três relatos; é a própria relação na qual o agora ausente pé, a pegada existente, e o meu pensamento sobre eles estão reunidos. O signo é irredutivelmente triádico: Se um dos três correlatos está ausente, então representação ou semiose não ocorre. Esta caracterização aproximada da

²⁰ Fisch 330-37, apud PARKER, A Kelly, *The Continuity of Peirce's Thought*, 1998, Vanderbilt University Press, Nashville and London, pag. 247

definição de signo proporciona fundamentação suficiente para traçar o desenvolvimento da concepção de Peirce da ciência da semiótica.

A primeira concepção de semiótica, formulada por Peirce como uma área de investigação, aparece em seus escritos de 1865 até meados da década 1880. É baseada na percepção de que há três caminhos gerais nos quais um signo pode ser relacionado. Ele identificou semiótica com a ciência da representação, e os três tipos de representação como signos. Peirce deu vários nomes a estes três tipos de representação, mas nos últimos escritos acabou se fixando com os nomes de: Ícone, Índice e símbolo.

Podemos estudar as condições formais de adaptação de um signo. A dispersão aleatória das letras embaralhadas viola as regras básicas da linguagem escrita. Arranjos ordenados não, e podem ser tomados como símbolos mesmo se acontecer de não entendermos seus significados. Algumas inscrições, por exemplo, são suficientemente organizadas para indicar que incorporam significados mesmo que ninguém possa ser capaz de ler aquela língua. É presumido em tais casos que a linguagem pode ser decodificada, porque as inscrições são reconhecidas como veículos adequados para transmitir algum significado, e nós supomos que deve ter sido usado para fazê-lo. A ciência que estuda as condições de alguma coisa ser própria para ser usada como símbolo é Gramática Universal.

Alguma coisa que se ajusta claramente para ser um símbolo, tal como a afirmação ‘Está chovendo’, pode ou não representar com precisão o seu objeto, porém. A segunda divisão do simbólico, Lógica examina “as condições nas quais possibilita aos símbolos em geral se referir aos objetos” (W 1:175). Lógica, em suma, se interessa pelas condições de referência que permitem a um símbolo ser verdadeiro.

Finalmente, a ciência da Retórica Universal explora “as condições formais de inteligibilidade dos símbolos” (W 1:175). Estes devem ser os requisitos que devem ser encontrados na ordem para um símbolo se converter em algum significado para uma mente interpretante. Estas condições concernem à relação de um símbolo com todo o sistema no qual ele pertence. Tal sistema pode ser chamado de *língua*. (W 1:304). É improvável que Peirce restringiria a aplicação deste termo à “linguagem natural”, usada

pelos humanos. Deve haver, por exemplo, sistemas simbólicos artísticos e musicais, talvez com vocabulário não lingüístico, que satisfaça a noção peirciana de linguagem.

Nos primeiros estágios do pensamento sobre semiótica, Peirce não identificou lógica com semiótica. A Lógica é uma disciplina especializada ao lado da gramática e retórica dos símbolos, e é largamente independente destas outras divisões do simbólico. O simbólico, a seu turno, é uma área independente da investigação dentro da semiótica, ao lado da ciência das cópias e dos signos.

A primeira maior revisão de Peirce na concepção de semiótica como ciência coincide com seu trabalho, sobre notação lógica, realizado na Johns Hopkins University no começo da década de 1880. Peirce e O.H.Mitchell introduziram um refinamento para a notação algébrica da lógica de Boole, que permitiu a quantificação de proposições lógicas. No ensaio “On the Algebra of Logic”, publicado em 1885 (CP 3.359-403), Peirce deu as razões consideradas inovações como necessárias para a lógica. O ensaio começa com uma breve consideração de ícone, índice, e símbolo (neste ensaio chamado *token*). No sexto parágrafo encontramos a afirmação que subverte suas considerações anteriores sobre semiótica: “Em um perfeito sistema de notação lógica, signos de vários tipos devem ser empregados” (CP 3.363). Segue-se uma pequena consideração sobre o indispensável papel de cada tipo de signo no pensamento lógico. “Sem *tokens* (símbolos) não haveria generalidade nas afirmações, pois eles são os únicos signos gerais; e generalidade é essencial para o raciocínio” (CP 3.363).

O Raciocínio, todavia, nunca é completamente de caráter geral. Ele é sempre direta ou indiretamente sobre alguma coisa particular, então para outros signos, símbolos são necessários para o raciocínio. “*Tokens* sozinhos não estabelecem o que é o sujeito do discurso; e isto pode, de fato, não ser descrito em termos gerais; pode somente ser indicado. O mundo real não pode ser distinguido do mundo da imaginação por qualquer descrição” (CP 3.363). Assim em notação lógica formal, nós precisamos de quantificadores universais e existenciais; na linguagem ordinária nós precisamos de signos indicadores tais como pronomes (bem como indicadores paralingüísticos tais como dedos apontando e o movimento dos olhos dos falantes) para indicar o sujeito do discurso.

Com estes dois tipos de signos sozinhos qualquer proposição pode ser expressa; mas não pode ser fundamentada, pois o raciocínio consiste na observação de que quando certas relações subsistem outras são encontradas, e conseqüentemente requer a exposição de relações fundamentais em um ícone. (CP 3.363)

O Raciocínio requer um ícone de alguma forma sobre a qual a experiência, observação e comparação podem ser baseadas (não faz diferença se o ícone é representado mentalmente ou fisicamente). Assim, mesmo a matemática é observacional, fazendo uso de ícones tais como números, equações e diagramas geométricos em seus raciocínios.

Em 1902, Peirce promoveu a segunda maior revisão da concepção de semiótica, a nova estrutura distingue a matemática da lógica, da lógica como ciência normativa. Em uma carta de 1911, Peirce caracterizou este ramo da semiótica como aquela que “examina a natureza do pensamento, não psicologicamente, mas simplesmente para definir o que é para duvidar, acreditar e aprender etc.” (NEM 3:207). Como Peirce afirmou que todo pensamento ocorre na forma da ação de um signo, a consideração da natureza geral do pensamento é a teoria geral dos signos.

Peirce, realmente, reconhece e freqüentemente discute a consciência individual, obviamente, e é crucial para entendermos o lugar da consciência individual no seu sistema. Em suma, a consciência individual é primariamente caracterizada por Primeiridade. A concepção mais ampliada da mente, como alguma coisa capaz de interpretar um signo, é primariamente caracterizada por Terceiridade. Consciência individual pode ser prescindida da concepção mais ampla da mente, mas não pode ser inteiramente dissociada daquela concepção ampliada. Em outras palavras, mente, em sentido amplo, é logicamente anterior à mente como consciência individual, justamente como todo o sistema de signos, é logicamente anterior a qualquer signo individual.

A teoria categorial do “New List” envolve um fenômeno semiótico de uma multiplicidade radical. Os fenômenos da experiência são concebidos como representações que são conectados uns aos outros através da relação representativa. Uma vez que as categorias constituem os conceitos fundamentais de conexão associada

à representação em si, é claro que essas categorias devem ser aplicadas em todo o mundo fenomênico. Uma base é, assim, preparada para um sistema de conhecimento a priori, uma vez que quaisquer domínios de signos gerais devem também se sustentar para toda a experiência fenomênica. Mas antes de proceder ao delineamento de tal sistema havia várias perguntas que tinham de ser tratadas antes.

Em primeiro lugar, certo de que as categorias se aplicam a todos os fenômenos, será que se aplicam a todo conhecimento? Isto é, existem coisas em si mesmas de que temos conhecimento, ou existem princípios inatos não derivados da experiência sensível? O problema da intuição está intimamente relacionado, por intuição, Peirce quer dizer um efeito determinado diretamente pela coisa-em-si. Em terceiro lugar, a natureza da cognição e do processo cognitivo fica para ser determinado. E finalmente, o status ontológico do objeto da cognição deve ser decidido. Claramente, as respostas a estas questões envolvem uma teoria da cognição e uma teoria da realidade, e foi para a elaboração disto que Peirce voltou em 1868.²¹

As teorias, que são apresentadas nos artigos de 1868, demonstram ser ataques ao ponto de vista filosófico que Peirce chamou de “espírito do cartesianismo”. (CP 5.264) O que Peirce quis realmente dizer por este “espírito” foi nominalismo (CP 5.310), e as doutrinas específicas que ele ataca são aquelas que inevitavelmente conduziam a uma visão nominalista. Na verdade, a tendência de Peirce é evidente, a partir da própria forma do primeiro artigo, pois ele foi modelado sobre um comentário Escolástico. As sete perguntas a seguir poderiam ter sido formuladas por Aquino ou Scotus.

1. Se pela simples contemplação de uma cognição, independentemente de qualquer conhecimento prévio e sem raciocínio de signos, nós estamos habilitados para julgar com exatidão, que a cognição tem sido determinada por uma cognição anterior ou se remete imediatamente ao seu objeto. (CP 5.213)
2. Se temos uma auto-consciência intuitiva. (5.224)
3. Se temos um poder intuitivo de distinguir entre os elementos subjetivos de diferentes tipos de cognições. (CP 5.237)

²¹ MURPHEY, Murray G, *The Development of Peirce's Philosophy*, Hackett Publishing Company, Inc. 1993 Indianapolis, Indiana pag. 107-8

4. Se temos algum poder de introspecção, ou se todo o nosso conhecimento do mundo interno é derivado da observação de fatos externos. (CP 5.243)
5. Se podemos pensar sem signos. (CP 5.249)
6. Se o signo pode ter algum significado uma vez que, por esta definição, é o signo de algo absolutamente incognoscível. (CP 5.253)
7. Se há alguma cognição não determinadas por cognições anteriores. (CP 5.258)

Estas são seguidas por um argumento para a afirmativa e a prova da negativa no melhor estilo Escolástico. Mas seria um erro acreditar que Peirce está interessado apenas na controversia medieval ou no próprio trabalho de Descartes. Pois entre os descendentes espirituais de Descartes, Peirce incluiu todos os empiricistas britânicos que, se não fossem manifestamente nominalistas, ainda subscreviam as doutrinas tendentes naquela direção. É por esta razão que Peirce escolheu uma revisão da edição Fraser de Berkeley como o lugar apropriado para fazer seu argumento mais forte para o realismo. (CP 8.7-38) E é também por esta razão que tantos escritos de Peirce, deste período, podem ser lidos como respostas diretas a Hume. Assim, Peirce está escrevendo para um público contemporâneo e seus argumentos são dirigidos tanto contra os empiristas modernos como contra Descartes.

Por respostas às sete questões na negativa, Peirce estabelece quatro proposições a seguir:

1. Nós não temos poder de introspecção, mas todo conhecimento do mundo interno é derivado por raciocínio hipotético do nosso conhecimento de fatos externos.
2. Nós não temos poder da intuição, mas toda cognição é determinada logicamente por cognições prévias.
3. Nós não temos poder de pensar sem signos
4. Nós não temos concepção do absolutamente incognoscível. (CP 5.265)

O segundo princípio destina-se diretamente à teoria do objeto transcendental, pois como Peirce observa.

Mas assim como uma conclusão (boa ou má) é determinada na mente daquele que raciocina por premissas, da mesma forma, cognições que não sejam juízos podem ser determinadas por cognições prévias; e uma cognição que não é assim determinada, e que, portanto é determinada diretamente pelo objeto transcendental, deve ser denominada uma intuição. (CP 5.213)

É essencial perceber que Peirce literalmente se refere à existência da intuição como envolvendo a existência do objeto transcendental e, portanto, como uma falácia que leva ao nominalismo. É por esta razão que ele considera os empiricistas britânicos como fundamentalmente nominalistas.

A negação da intuição é o mais ousado golpe de Peirce contra a escola britânica, pois Locke, Berkeley e Hume, todos requerem a existência da intuição como um axioma.

Há dois argumentos para a existência da intuição que Peirce deve encontrar, um direto e outro indireto. O argumento direto é que nós temos poder de distinguir uma intuição de uma conclusão derivada pela inspeção. Peirce mostra que isto é falso por apontar que, de fato, as pessoas não podem diferenciar o que elas viram do que inferiram, e portanto, a diferença não é afinal auto-evidente. Se houver intuições, portanto, elas são imediatamente reconhecíveis como tal, mas sua existência deve ser inferida, e isto leva ao argumento indireto. (CP 5.213ff.apud Murphy pag. 109).

...deixe qualquer linha horizontal representar uma cognição, e deixe que o comprimento da linha sirva para medir (por assim dizer) a vivacidade da consciência naquela cognição. Um ponto, não tendo comprimento, irá, neste princípio, representar um objeto completamente fora da consciência. Deixe uma outra linha horizontal abaixo, representar uma cognição que determina a cognição representada pela primeira linha e que tem o mesmo objeto desta última. Deixe a distância finita entre duas linhas representar aquelas duas cognições diferentes... Dizer, então, que se houver um estado de cognição pelo qual todas as cognições posteriores de um determinado objeto não são determinadas, deve haver posteriormente alguma cognição desse objeto não determinada por cognições anteriores do mesmo objeto, quer dizer que quando o triângulo é mergulhado na água, deve haver uma linha seccional produzida pela superfície da água inferior da qual nenhuma linha de superfície fora produzida dessa forma. Mas trace alguém a linha horizontal onde ele quiser, tantas linhas horizontais como lhe aprouver podem ser atribuídas a distâncias finitas abaixo dela e uma abaixo da outra. Pois qualquer uma dessas seções está a alguma distância acima do ápice, caso contrário não é uma linha. Neste caso, houve seções similares nas distâncias, $1/2a$ $1/4a$, $1/8a$, $1/16a$, acima do vértice, e assim por diante tanto quanto se quiser. Assim não é verdade que deve haver uma primeira cognição. (CP 5.263)

Este argumento considera, deve-se notar, apenas o caso da analogia entre o processo do pensamento e o triângulo examinado, apenas as variações de vivacidade são contínuas, as cognições individuais não têm dimensão temporal. É absolutamente claro que a primeira afirmação é justificada, e sua intrusão serve apenas para obscurecer a questão: A real questão é, se a série de cognições deve ter um primeiro membro? Se, como Peirce afirma, estas séries são contínuas, elas podem ser representadas por uma linha, e a questão então é, deve uma linha conter seus próprios limites? Em 1868, Peirce considerou que não é necessário; admitiu que não há afinal um intervalo finito requerido por uma cognição, as séries podem convergir para um limite fora de si mesmas.

Da negação da intuição no geral à negação da intuição particular de um *self* e do elemento subjetivo da cognição é um passo imediato. Consequentemente, a segunda, terceira e quarta das sete questões devem ser respondidas na negativa, e estas respostas são sumarizadas na primeira das quatro proposições. No entanto, desde que nós realmente tenhamos conhecimento do mundo interno, Peirce deve também mostrar que tal conhecimento pode ser inferido de fatos externos ou postular um poder de introspecção para explicá-los. Considerando a alternativa anterior, a principal dificuldade é explicar como a auto-consciência pode surgir como um produto do raciocínio hipotético. O argumento de Peirce é genético. Ele primeiro mantém que a existência da auto-consciência não pode ser comprovada em crianças muito jovens. Se isto for reconhecido, então o problema é mostrar que com o tempo a criança realmente manifesta esta consciência, a concepção do *self* teria surgido por hipótese para explicar fatos que elas teriam necessariamente encontrado. Mas no curso da maturação, toda criança descobre ignorância e erro, e deve supor um *self* com estas qualidades inerentes. Assim a concepção de *self* deve ser considerada como uma hipótese para explicar ignorância e erro, e nenhuma faculdade de introspecção precisa ser postulada. (CP 5.225-237)

A terceira proposição afirma que todos os pensamentos são signos. A justificação para esta doutrina Peirce desenvolve na passagem a seguir:

...Uma vez que uma idéia consiste apenas no que se pensa em um momento particular, é apenas o que é pensado para ser no momento em que é pensado... Assim, a idéia de que um momento não é, de modo algum, igual ou semelhante à idéia de um outro momento (independente do que a idéia sugere para a

mente). A mesma idéia, não se pode dizer que existe em momentos diferentes, mas cada idéia deve ser estritamente momentânea; embora um estado de mente que não exista em algum espaço de tempo, curto que seja, não existe afinal. Pois nada é verdadeiro sobre um ponto no tempo que não seja verdade em um lapso de tempo, exceto o que está contido em dizer que é o limite ideal de um intervalo. Assim uma idéia que deveria existir apenas por um momento, que nunca teria tido antes qualquer existência na mente em qualquer momento anterior ... Assim, uma idéia é, no sentido mais estrito, uma representação e a declaração de que é necessário que uma representação deve excitar uma idéia na mente, diferente da própria idéia, é reduzida para a afirmação de que uma representação é algo que produz outra representação do mesmo objeto e nesta segunda representação ou interpretação, a primeira representação é representada como a representação de um determinado objeto. Esta segunda representação deve ter em si mesmo uma interpretação da representação e assim por diante *add infinitum* para que nunca todo o processo de representação atinja uma conclusão.²²

Esta passagem mostra claramente vários princípios importantes da teoria de Peirce. Primeiro: a cognição é “momentânea” — não há intervalos finitos requeridos para a cognição. Segundo: todo pensamento é um signo. Terceiro: o processo do pensamento é idêntico ao processo de tradução sígnica. Quarto: este processo é sem fim. O pensamento é, portanto, um processo infinito em ambas as direções em que cada signo é sugerido para a mente por seu antecessor e por sua vez chama os seus próprios sucessores.

A última das quatro proposições — que nós não temos concepção do absolutamente incognoscível — Peirce considerou por alguns anos; o argumento, adiantado no texto que ora estamos considerando, repousa na afirmação de que todas as nossas concepções são obtidas por abstrações e combinações de cognições prévias, ocorrendo no julgamento da experiência. “De acordo com isso não pode haver concepção do absolutamente incognoscível, desde que nada deste tipo ocorre na experiência. Mas o significado do termo é uma concepção que convém. Assim o termo pode não ter tal significado.”(CP 5.255)

²² “On Representations,” 1873, pp 4-6 IB₂ Boxs, apud MURPHEY, Murray G. “The Development of Peirce’s Philosophy, Hackett Publishing Company, Inc. 1993 Indianapolis, Indiana. Pag. 112

Uma vez que Peirce define “cognoscível” como sinônimo de “experenciável”, é obvio que os dois têm a mesma extensão. Se, todavia, for argüido que devemos ter um conceito de incognoscível porque nós temos um conceito de “cognoscível” e um conceito de “não” e por esse motivo devemos ter um conceito da composição de ambos, a resposta de Peirce é que o termo “não” é para ser interpretado como *sincategoremáticos*²³, caso em que não é um conceito. (CP 5.256) Assim cognoscibilidade e ser são sinônimos e a negação de cognoscibilidade é sem sentido ou impossível.

O argumento de Peirce concernente a negação é de particular interesse uma vez que marca uma reversão de suas doutrinas anteriores. Em 1861 ele tinha considerado que as declarações negativas e universais não podem ser derivadas da experiência e, portanto, deveriam ser obtidas de princípios inatos na mente. No supracitado argumento, todavia, ele considera que todos os conceitos ocorrem primeiro no julgamento das percepções. O que está envolvido aqui é nada menos que a universalidade das categorias, que tem sido provada apenas por experiências perceptuais. Quando Peirce afirmou a existência de princípios inatos em 1861, ele o fez com base em duas premissas; que todos os processos mentais são inferenciais, e que toda inferência é redutível a Bárbara. Ele continuou a considerar a primeira destas premissas: ilação, como ele afirma no final da “New List”(CP 1.559), é simplesmente uma forma de signo de tradução. Mas a segunda premissa ele rejeitou quando descobriu as três formas de inferência. A questão assim colocada ou a inclusão de inferência ampliativa entre as formas de signos de tradução habilita-o a considerar para todas as formas de afirmações que nós, temos sem postular os princípios inatos.

É algo como uma tragédia histórica que Peirce deveria ter usado os termos “hipótese” e “indução” como nomes para suas duas formas de inferência ampliativa, pois sua escolha de terminologia tem ajudado a obscurecer seu significado. Uma vez que hoje usamos a “hipótese” ou melhor “raciocínio hipotético” para significar postulação — a “Criação livre de postulado” — e “indução” para significar a

²³ Na lógica escolástica, um termo *sincategoremáticos* (*syncategoremata*) é uma palavra que não pode servir como o sujeito ou o predicado de uma proposição e, portanto, não pode pertencer a qualquer uma das categorias de Aristóteles, mas pode ser usado com outros termos para formar uma proposição. Palavras como “todos”, “e”, “se” são exemplos de tais termos

confirmação da hipótese, é fácil assumir que isto é também o que Peirce significou. Na medida em que seus escritos anteriores a 1880 estão em causa, nada pode estar mais longe da verdade. Em seu uso, tanto raciocínio “hipotético” e “dedutivo” estão preocupados com o processo pelo qual criamos postulados. A diferença entre eles tem a ver com a maneira como este postulado é obtido. No raciocínio hipotético, a relação é postulada entre dois termos que ocorrem nas premissas como sujeitos; e qualquer inferência desse tipo é hipotética. Na inferência indutiva, por outro lado, a relação é postulada para considerar entre dois termos que ocorrem nas premissas como predicados; e assim qualquer inferência é indutiva.

O problema que agora enfrenta Peirce é o de reduzir todas as formas de ação mental a um dos três tipos de inferência. Parece à primeira vista que pelo menos dois tipos de processo são necessários: os signos de introdução e os signos de tradução. Mas a negação da intuição significa que toda cognição é em algum sentido determinada por uma prévia, e a introdução de um novo termo pode, portanto, ser considerado como o resultado do raciocínio hipotético, mesmo que seja só da variedade constitucional nominal. Assim hipótese serve para explicar julgamento perceptivo e para a introdução de premissas menores, em geral. A introdução de uma nova declaração universal para servir como premissa maior pode ser considerada como o resultado de indução, e dedução racional pode então reconhecer como conclusões derivadas. Nesse sentido, parece que não há nenhuma forma de confirmação declarativa que não possa ser obtida por um desses três processos, e, portanto, até agora como o conteúdo da consciência é considerado, não há razão para supor outros processos.

Diz-se que a associação de idéias procede de acordo com três princípios — os de semelhança, contigüidade e causalidade. Mas seria igualmente verdadeiro dizer que os signos indicam aquilo que denotam a partir dos três princípios da semelhança, causalidade e contigüidade. Não pode haver dúvida de que alguma coisa é um signo de qualquer outra a ela associado por semelhança, contigüidade, ou por causalidade: nem pode haver qualquer dúvida de que um signo recorda a coisa significada. Assim, então, a associação de idéias consiste no seguinte: um juízo ocasiona outro juízo, do qual é o signo. Agora isto não é nada mais nem menos do que inferência. (CP 5.307)

A sequência deste argumento é muito bela. Peirce mantém que os três princípios são realmente os princípios condutores das três formas de inferência. Mas isso significaria que elas são regras gerais reais ou leis que regem a tradução de signos, e isso seria minar o materialismo da psicologia associacionista.

Infelizmente, porém, os detalhes estão longe de ser bem desenvolvidos. Que a associação de dois termos por semelhança é hipótese, Peirce pode plausivelmente manter, mas os outros dois argumentos são fracos. A relação de indução com contiguidade é baseada numa interpretação forçada de denotação, e requer considerável clarificação; similarmente, a relação de dedução com causalidade é pouco clara. O desenvolvimento destas duas partes do argumento teria de aguardar a conclusão da teoria de hábitos nos anos de 1870. Não obstante a intenção do argumento de Peirce é clara, qualquer que seja sua falha — quer dizer, mostrar que todo o processo psicológico postulado pelos associacionistas são realmente inferenciais:²⁴

Mas Hume tinha demonstrado que nossos conceitos de conexão causal são, na realidade, redutíveis a sequências invariáveis de existências discretas e separadas que tem ocorrido repetidamente em nossas experiências e então tornam-se habitual.

Se isto é assim, a teoria de Peirce da inferência reintroduziu, secretamente, as primeiras impressões banidas, pela porta dos fundos. Peirce estava totalmente consciente desta dificuldade — na verdade eu acredito, foi em parte para atender apenas a esses argumentos de Hume que ele desenvolveu a teoria do hábito e a nova teoria da investigação na década de 1870. Que os princípios de inferência são meramente “hábitos”, Peirce afirma, mas “hábitos” no sentido de Duns Scotus.²⁵

O termo “hábito” é muito antigo no uso filosófico. Longe de ter sido introduzido pelos psicólogos do século XIX, era um termo técnico da filosofia medieval e era empregado por todos os grandes Escolásticos. Peirce, na sua revisão de Berkeley em 1870, descreveu o uso de Scotus.

²⁴ MURPHEY, Murray G. “The Development of Peirce’s Philosophy, Hackett Publishing Company, Inc. 1993 Indianapolis, Indiana pag 116

²⁵ MURPHEY, Murray G. “The Development of Peirce’s Philosophy, Hackett Publishing Company, Inc. 1993 Indianapolis, Indiana. Pag 117

Há dois caminhos nos quais uma coisa pode estar na mente, — *habitualiter* e *actualiter*. Uma noção está na mente *actualiter*, quando é concretamente concebida; está na *habitualiter* quando pode produzir diretamente uma concepção. É através da associação mental (nós modernos deveríamos dizer), que as coisas estão na mente *habitualiter*. Na filosofia de Aristóteles, o intelecto é considerado como sendo, para a alma aquilo que o olho é para o corpo. A mente percebe as semelhanças e outras relações nos objetos dos sentidos, e assim, como os sentidos proporcionam imagens sensíveis das coisas, da mesma forma o intelecto permite imagens inteligíveis delas. É como uma *species intelligibilis*, que Scotus supõe que uma concepção exista, que é na mente *habitualiter*, não *actualiter*. Esta *species* está na mente, no sentido de ser o objeto imediato do conhecimento, mas sua existência na mente depende da consciência. Ora Scotus nega cognição concreta do universal é necessária para sua existência, Scotus nega. O sujeito da ciência é universal; e se a existência do universal dependesse daquilo que eventualmente estivessemos pensando, a ciência não se relacionaria com nada real. Por outro lado, ele admite que o universal deve estar na mente *habitualiter*...²⁶

Este conceito é, de fato, muito similar àquele de “Ideia Inconsciente” que Peirce tinha empregado em 1859 e 1860 para explicar como abstração pode ser inseparável da alma.²⁷ Uma vez que tais abstrações nunca são totalmente realizadas na consciência, elas não podem estar presentes realmente; por outro lado, desde que instâncias delas são realizadas na consciência, elas devem estar presentes em algum sentido. Assim, por exemplo quando é dito que um homem “sabe” francês, não significa que toda a língua está presente em sua mente, mas que ele pode entender qualquer palavra no idioma francês.

Já em 1867, Peirce tinha começado a identificar o modo como os gerais são inseparáveis na mente com hábitos. (CP 5.297) No entanto, até o início dos anos setenta a noção permanece confusa. Pois existem dois tipos de entidades a que Peirce pretende atribuir esse status e estes dois não são totalmente compatíveis. Em primeiro lugar, uma

²⁶ PEIRCE, Charles Sanders, 1839-1913 *Semiótica*, trad. José Teixeira Coelho Neto, S.P. Perspectiva, 2005

²⁷ MURPHEY, Murray G. “The Development of Peirce’s Philosophy, Hackett Publishing Company, Inc. 1993 Indianapolis, Indiana. Pg 117

espécie *intelligibilis* no sentido de Scotus seria uma propriedade de classe, tais como "homem". Aqui, novamente se sente uma confusão em relação aos níveis de abstração. Talvez o que Peirce realmente quis dizer seja "*manness*" concebido como a essência do homem e é esta propriedade que serve como a regra que rege a associação por semelhança. Isto seria consistente com sua afirmação de que é impossível conceber de acordo exceto com comparação em algum aspecto, e que esse respeito constitui uma pura abstração. (CP 1.551).

Seria, também, de acordo com seu uso anterior "conceito", para designar uma entidade mental — uma concepção de realidade — e "idéia inconsciente" para a abstração que é independente da consciência. Mas em segundo lugar as regras de inferência, ou "princípios condutores", deve ter esse status, uma vez que tais regras devem estar continuamente operando em todo o processo de inferência ou tradução de signo. O que Peirce não tem ainda totalmente clarificado é a diferença entre a presença habitual da própria classe e o hábito ou a regra em si mesmo, e esta clarificação não apareceu até o início dos anos setenta.

A teoria de Peirce é, desse modo, uma tentativa de mostrar que toda a ação mental, incluindo aquela tradicionalmente chamada associação, pode ser reduzida a uma das três formas de inferência, e então pode ser considerada como uma forma de signo de tradução operando sob uma lei geral do pensamento. Assim, uma vez que as formas de inferência baseiam-se nas categorias, é mostrado que não só as categorias proporcionam os conceitos envolvidos nas proposições individuais, mas elas fornecem também todos os conceitos de ligação entre proposições e, portanto, a universalidade das categorias é assegurada.

Há ainda diversos problemas que permanecem para serem resolvidos. Um deles foi a sucinta afirmação de Hume como segue:

Se as percepções são existências distintas, elas formam um todo só por estar ligadas entre si. Mas não conexões entre existências distintas são sempre descobertas pela compreensão humana... Em suma há dois princípios, que eu não posso tornar consistentes, nem está no meu poder renunciar também deles, a saber, *que todas as nossas percepções distintas são existências distintas, e que*

*nunca a mente percebe qualquer conexão real entre existências distintas... De minha parte, devo defender o privilégio de um cético, e confesso, que essa dificuldade é muito difícil para o meu entendimento.*²⁸

Parece que essa dificuldade se aplica à teoria de Peirce em pleno vigor, pois a negação da intuição envia-o para a posição de que as idéias não têm duração temporal e que "uma idéia consiste apenas no que se pensa em um momento particular."²⁹ No entanto, Peirce também está comprometido com uma visão precisamente contraditória, pois ao discutir a teoria dos juízos perceptuais, ele afirma, explicitamente, que os conceitos são distintos de impressões pelo fato de que eles precisam de tempo.³⁰ Além disso, se idéias não estão presentes durante algum período de tempo, é impossível explicar associação por semelhança. Similarmente é impossível sem comparação: A idéia chamada deve ser comparada com o que está na mente e isto requer presença durante um espaço de tempo. Assim Peirce observa que a menos que haja continuidade no pensamento:

Segue-se que nenhuma idéia pode determinar outra, porque isso implica que se segue após o outro de acordo com uma regra geral, pelo qual cada idéia semelhante seria seguida por uma conseqüente similar. Mas onde não há similaridade não pode haver regra geral. Tal mente, certamente, não poderia ser lógica. Na verdade, se o que parece natural para admitir semelhanças e as diferenças só pode ser conhecido através de um processo de comparação, não poderia ter nenhuma consciência afinal."³¹

Não poderia haver qualquer conexão mental ou memória, pois idéias totalmente instantâneas devem ser completamente discretas e separadas e não poderiam ser conectadas com outras exceto através das relações. Mas relações seriam impossíveis, pois teria que conectar duas idéias diferentes, portanto, não poderiam ser instantâneas.

²⁸ Hume, Treatise, PP 635t, in MURPHEY, Murray, The development of Peirce's Philosophy, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge 1993

²⁹ "On representation", pg. 4-6 apud MURPHEY, Murray, The development of Peirce's Philosophy, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge 1993

³⁰ Idem

³¹ "Chapter 4 The Conception of Time Essential to Logic", 1873, p. 4 IB₂ Box 8, apud MURPHEY, Murray, The development of Peirce's Philosophy, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge 1993

Assim, Peirce é aparentemente travado em uma contradição da qual não há escapatória. Por um lado, ele está comprometido com a crença de que as idéias não ocupam um tempo finito, e por outro, que elas ocupam o tempo. Peirce ainda não considerou esta situação como contraditória, pois ele acreditava que poderia ser resolvido através do conceito de continuidade:

... podemos nos contentar com a simples concepção de uma continuidade por tempo indeterminado na consciência. Ela vai ser facilmente vista que quando esta concepção é compreendida o processo de determinação de uma idéia por outra se torna explicável. O que está presente à mente durante todo o intervalo de tempo é algo geral, consistindo do que havia em comum no que estava presente à mente durante as partes desse intervalo. E esta pode ser a mesma coisa com o que está presente à mente durante qualquer intervalo de tempo, — ou se não é o mesmo, pelo menos semelhantes — isto é, os dois podem ser de tal forma que tenham muito em comum.³²

Este argumento tem a aparência de escapar da dificuldade simplesmente por afirmar que ela não existe, ainda deve ser reconhecido que a teoria de Peirce foi solidamente fundamentada na matemática de seu tempo. A teoria aqui envolvida é aquele que o real infinitesimal, ou quantidade infinitamente pequena, do cálculo infinitesimal. A teoria do infinitesimal é rejeitada hoje, tendo sido substituída pela teoria dos limites, mas na década de 1870 era ainda largamente utilizada pelos matemáticos.³³

As teorias dos infinitesimais, assim, aparecem para resolver todos os problemas de Peirce de um só golpe. Seu argumento contra a existência de uma primeira cognição continua a se manter desde que haja no mínimo um intervalo finito requerido pela cognição, mas as dificuldades de incomparabilidade são evitadas postulando presença através de um intervalo infinitesimal. Assim Peirce pode negar a existência da intuição, mas também mantêm os processos normais de operação mental intactos.

Não há razão para acreditar que o ato da mente é, como se fosse, um movimento contínuo. Agora, a doutrina incorporada em fórmulas silogística (medida em

³² Untitled manuscript, 1873, 6 th Page, IB 2 Box 8, apud MURPHEY, Murray, The development of Peirce's Philosophy, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge 1993

³³ MURPHEY, Murray, The development of Peirce's Philosophy, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge 1993
Pag 119

que se aplica para a mente em tudo) é que, se duas posições sucessivas, ocupadas pela mente neste movimento, for tomada, elas serão encontradas por ter certas relações. É verdade que nenhum número de posições sucessivas pode simular um movimento contínuo; e isso, suponho, é o que significa dizer que um silogismo é uma fórmula morta, enquanto o pensamento é um processo vivo. Mas a resposta é que o silogismo não se destina a representar a mente, quanto à sua vida ou morte, mas somente quanto à relação de seus julgamentos diferentes sobre a mesma coisa. E deve-se acrescentar que a relação entre o silogismo e o pensamento não brota a partir de considerações de lógica formal, mas daqueles da psicologia. (CP 5.329)

IV. CONSCIÊNCIA À LUZ DO SINEQUISMO

O materialismo e o mecanicismo defensores do determinismo ontológico, concebendo um universo regido por leis causais, colocariam os fenômenos psíquicos sob os auspícios da matéria. Isto criaria um paradoxo, pois o pensamento para estar em conformidade com as leis da matéria se cristalizaria imediatamente, impedindo a formação de novos hábitos, matando a vivacidade e a criatividade do sentimento. O idealismo de Peirce, ao romper a dualidade entre mente e matéria, rompe, também, com uma situação que faz da consciência uma expectadora passiva incapaz de reduzir à inteligibilidade um mundo estritamente guiado por cegas leis mecânicas. Este rompimento remove uma descontinuidade entre mente e matéria, preparando um espaço para reflexão sobre o conceito de continuidade. Ele afirma que fenômenos físicos e psíquicos são da mesma natureza, embora alguns sejam mais mentais e espontâneos e outros mais materiais e regulares. Aquela regularidade no plano da fenomenologia irá se associar à idéia de Sinequismo, termo derivado do grego *syneches* – contínuo, doutrina, que em Peirce, designa a continuidade do real. Ele irá afirmar que regularidade é apenas um caso especial de continuidade.³⁴

O sentido de aprendizagem e síntese, de ampliação e aperfeiçoamento dos conceitos é o significado próprio da evolução. Na filosofia de Peirce nada é

³⁴ IBRI, Ivo, *Kósmos Noetós A Arquitetura Metafísica de Charles S. Peirce*, Perspectiva, São Paulo, 1992.

antropocêntrico; o pensamento, o sentimento e a existência estão espalhados pelo universo. A qualidade eidética não se confina a objetos interiores à consciência, mas estende-se à exterioridade como condição de possibilidade da mediação.

Peirce afirma que: “embora o sinequismo não seja religião, mas pelo contrário, seja uma filosofia puramente científica,... pode desempenhar um papel na conciliação da religião e Ciência.” (CP 7.578) Por outro lado, o Sinequismo também reconhece que a consciência carnal é apenas uma pequena parte do homem. “Há também a consciência social, através da qual o espírito do homem é incorporado aos demais.” (CP 7.575)

Peirce fala também da consciência espiritual, que geralmente é confundida com a percepção dos sentidos físicos, quando estamos encarnados, ele explica esta teoria ao narrar a história de um amigo, que perdeu completamente a audição, mas que continuava apreciando boa música, quando questionado se ele conseguia ouvir alguma coisa, disse simplesmente que não ouvia absolutamente nada, mas que podia sentir a música por todo seu ser. Da mesma maneira, Peirce inferiu que quando o homem perde o corpo físico, percebe que sempre teve uma viva consciência espiritual.

O desenvolvimento de uma consciência social à luz do Sinequismo estaria baseada no desenvolvimento espiritual dos seus integrantes, pois o respeito devido ao outro que em parte sou eu mesmo (CP 7.571), é um comportamento que vem de uma convicção interna, que não tem dúvidas de que o que fizer para o outro, fará para si mesmo.

Esta atitude, preconizada pelo Pragmatismo e pela maioria dos mestres religiosos conhecidos, tem sido o ideal de conduta durante séculos e imposta aos homens através da lei e da força, seria praticada de boa vontade por todos, gerando uma sociedade iluminada pelo amor e pela fraternidade.

Uma sociedade assim rejeitaria o materialismo, o consumismo e toda falta de respeito aos semelhantes, aos animais e ao planeta, pois se somos todos partes de um todo, sabemos que o tratamento que dermos a qualquer parte refletirá em nós. A Semiótica peirciana, antecipando-se aos movimentos da nova era de transformações, que estamos vivendo, uniu mente e matéria em uma única origem, sinalizando que tanto uma quanto outra tem vida e interação no mundo.

CONCLUSÃO

A conclusão a que cheguei, após esta pesquisa, é de que a filosofia de Peirce é uma filosofia que privilegia a síntese, conseguindo reunir doutrinas opostas ao longo dos séculos em uma única arquitetura abrangente. Peirce conseguiu aproximar, por exemplo, religião, ciência e filosofia. Fez isso ao unir, no mesmo cenário, o Deus antropomórfico criador e o Deus panteísta que se fez universo, colocando nas mãos do homem seu destino. Não um destino individual e mesquinho, no qual somos separados uns dos outros, disputando para ver quem vai primeiro alcançar o reino dos céus, mas uma caminhada para o uno, reunindo todas as experiências e colocando nas mãos dos próprios seres humanos a conquista da felicidade.

A doutrina da continuidade, lastreada no desenvolvimento lógico e universal das categorias, passando por um acurado estudo da mente, que não se limita ao humano, nos leva a vislumbrar uma conduta de inclusão que nos liga espiritualmente. Como estudante de espiritualidade religiosa, encontrei vários pontos de conexão entre os conceitos de Peirce, sobre a conduta humana, e os vários mestres religiosos da história da humanidade.

A consciência social, presente particularmente na doutrina do Sinequismo, nos convida a considerar nossos vizinhos como nós mesmos, lembrando a máxima de Jesus “Ama teu próximo como a ti mesmo”. O respeito ao meio ambiente é amplamente debatido nas diversas idéias de unidade, quando nos coloca pertencendo à mente universal, eliminando barreiras entre os seres humanos e o universo do qual fazemos parte.

... todo o conhecimento chega através da observação, uma parte forçada sobre nós de fora, provenientes da mente da Natureza e outra parte proveniente desse aspecto interior da mente, que egoisticamente chamamos nosso; embora na verdade sejamos nós que flutuamos sobre a superfície e pertencemos a ela mais do que ela pertence a nós. Também não podemos afirmar que o que é visto na mente interiormente seja totalmente independente da mente de fora que é seu criador. (CP 7.558)

A idéia da existência espiritual além das fronteiras do físico aparece de forma clara quando Peirce sugere que “não pode haver incomensurável diferença entre a vigília e o sono” (CP 7.573), e, também em “O Sinequismo se recusa a acreditar que, quando a morte chega, mesmo a consciência carnal cesse rapidamente (CP 7.574) [...] “Um homem é capaz de consciência espiritual, que é uma das virtudes eternas, que é inserido no universo como um todo.” (CP 7.576)

A Teoria de Peirce sobre o amor como força evolucionária, abrange todo o edifício de sua filosofia, este tema é discutido com muita propriedade por Helmut Pape no seu artigo: “Love’s Power and the Causality of Mind”,³⁵. Pape relaciona a idéia da continuidade, contida no Sinequismo, com o Amor Agápico que permeia tudo e todos, proporcionando à sociedade humana um desenvolvimento cultural que só é possível no conjunto dos seres, colocando seus sentimentos a serviço da organização do mundo.³⁶

³⁵ Publicado na revista Transactions of Charles S. Peirce Society, winter, 1997, vol. XXXIII n° 1

³⁶ Todos podem ver que a afirmação de São João é a fórmula de uma filosofia evolutiva, que ensina que o crescimento vem apenas pelo amor, não quero dizer do auto-sacrifício, mas a partir do impulso ardente para satisfazer outro impulso mais elevado. Suponha, por exemplo, que eu tenha uma idéia que me interessa. É minha criação. É minha criatura, pois, como mostrado na Monist de julho passado, é uma pequena pessoa. Eu a amo e eu vou me esforçar em aperfeiçoá-la. Não é por comportar-me fora do círculo frio da justiça de minhas idéias que eu possa fazê-las crescer, mas pelo carinho, cuidando delas como cuidado das flores no meu jardim. A filosofia que tiramos do Evangelho de João é que este é o modo como a mente se desenvolve, e como o cosmos, apenas na medida que ainda é mente, e assim tem a vida, é capaz de evolução futura. Amor, reconhecendo os germes de gentileza no ódio, gradualmente, o aquece na vida e faz com que se torne agradável. Esse é o tipo de evolução que cada aluno atento ao meu ensaio "A Lei da Mente" deve ver que o sinequismo exige.(CP 6.289)

BIBLIOGRAFIA GERAL

1. BIBLIOGRAFIA ORIGINAL DO AUTOR

EISELE, Carolyn (ed.). *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce*. The Hague, Mouton, 1976, 4 vols.

_____ (ed.). *Historical Perspectives on Peirce's Logic of Science*. Berlin / New York / Amsterdam, Mouton, 1985; 2 vols.

FISH, Max H. et alii (eds.). *Charles S. Peirce - A Chronological Edition*. Bloomington, Indiana University Press, 1982-1993; 5 vols.

HARDWICK, Charles S. (ed.). *Semiotic and Significs - The Correspondence Between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*. Bloomington, Indiana University Press, 1977.

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

KETNER, Kenneth L.; COOK, James Edward (eds.). **Charles Sanders Peirce: Contributions to the Nation**. Lubbock, Texas Tech Press, 1975-1987; 4 vols.

KETNER, Kenneth L. (ed.) *Reasoning and the Logic of Things - The Cambridge Conferences / Lectures of 1898*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1992.

PEIRCE, Charles S. (Ed.). *Studies in Logic by Members of Johns Hopkins University (1883)*. Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins Publishing, 1983.

PEIRCE, Charles Sanders, 1839-1913 *Semiótica*, trad. José Teixeira Coelho Neto, S.P. Perspectiva, 2005

2. BIBLIOGRAFIA DE SUPORTE

ABBAGNANO, Nicola, Dicionário de Filosofia, Tradução Alfredo Bosi, Martins Fontes, 2003

APEL, Karl Otto, Charles S. Peirce From Pragmatism to Pragmaticism, translated by John Michael Krois, Humanities Press New Jersey, 1995

BAILEY, Andrew, The Strange Attraction of Sciouness: Willian James on Consciouness, in Transaction of the Charles S. Peirce Society, Spring, 1998, vol. XXXIV, n. 2

COLAPIETRO, Vincent, HOUSER, Nathan, Peirce's General Taxonomy of Consciouness, Transactions of the Charles S. Peirce Society, Fall, 1983, vol. XIX n° 4

ESPOSITO, L. Joseph, Synechism: the Keystone of Peirce's metaphysics, <http://www.digitalpeirce.fee.unicamp.br/p-synesp.htm>, 06/06/2011

IBRI, Ivo, *Kósmos Noetós A Arquitetura Metafísica de Charles S. Peirce*, Perspectiva, São Paulo, 1992

JAMES, William, Writing 1878 – 1899 Psychology: Briefer Course, Library of America. 2^a printing

_____ The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, September I, 1904, in Writings 1902-1910, The Library of America. – 38 Seventh Printing

_____ *The Principles of Psychology*, vol. 1 Cosimo, Inc, 2007

MURPHEY, Murray G, The Development of Peirce's Philosophy, Hackett Publishing Company, Inc. 1993 Indianapolis, Indiana

PAPE, Helmut, Love's Power and the Causality of Mind: C.S. Peirce on the Place of Mind and Culture in Evolution, in Transactions of the Charles S. Peirce Society, Winter, 1997, vol. XXXIII, n. 1

PARKER, Kelly A, The Continuity of Peirce's thought 1st ed. 1998, Vanderbilt University Press

ROSENTHAL, Sandra B, Charles Peirce's Pragmatic Pluralism, State University of New York Press, 1994

STEPHENS, G. Lynn, Cognition and Emotion in Peirce's Theory of Mental Activity, Transactions of the Charles S. Peirce Society, Spring 1981, vol. XVII, n. 2

SILVEIRA, Lauro Frederico Barbosa, Cosmo Evolutivo e Plano da Criação na Filosofia Peirciana, in Trans/Form/Ação, Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista, 1985

APÊNDICES

A IMORTALIDADE À LUZ DO SINEQUISMO³⁷ (Tradução)

565. O termo sinequismo é a forma inglesa do grego *sunexismoj*, de *sunexej*, continuidade. Durante dois séculos, temos anexado –ista e –ismo às palavras, a fim de simbolizar as doutrinas que exaltam a importância destes elementos significantes nas palavras raízes. Assim, o materialismo é a doutrina em que a matéria é tudo, idealismo, a doutrina em que as idéias são tudo, o dualismo é a filosofia que divide tudo em dois. Do mesmo modo, propus fazer do sinequismo a tendência a considerar tudo como contínuo.

566. Por muitos anos tenho estado empenhado em desenvolver essa idéia, e nos últimos tempos, tenho apresentado alguns de meus resultados no *Monist*. Levo a doutrina tão distante a ponto de afirmar que a continuidade rege todo o domínio da experiência em todos os elementos dela. Assim, cada proposição, salvo o que se refere a um limite inatingível da experiência (que eu chamo de Absoluto,) deve ser tomada como uma qualificação por tempo indeterminado; pois uma proposição que não tem qualquer relação com a experiência é desprovida de todo significado.

567. Proponho aqui, sem ir para a extremamente difícil questão das evidências desta doutrina, demonstrar o modo como ela pode ser aplicada às questões religiosas. Eu não posso tratar aqui, na íntegra, do método de sua aplicação. Isto leva a conseqüências, que parecem a princípio altamente enigmáticos; mas o seu significado é esclarecido por uma aplicação mais profunda do princípio. Este princípio é, obviamente, para ser entendido no sentido sinequista; e assim entendido, de modo algum se contradiz. Por conseguinte, deve conduzir a resultados definitivos, se as deduções forem corretamente executadas.

568. O Sinequismo eficaz não nos permitirá dizer que a soma dos ângulos de um triângulo é exatamente igual a dois ângulos retos, mas apenas que ela equivale mais ou menos àquela quantidade, alguma quantidade que é demasiada pequena para que possamos medir em todos os triângulos. Não devemos aceitar a proposição de que o espaço tem três dimensões, estrita e rigorosamente exatos; podemos apenas dizer que qualquer movimento de corpos fora das três dimensões são no máximo instantes

³⁷ "Immortality in the Light of Synechism" EP 2.1-3 e CP 7.565-578, sob o título Synechism and Immortality.

extraordinários. Não podemos dizer que os fenômenos são perfeitamente regulares, mas apenas que o seu grau de regularidade é efetivamente alto.

569. Existe um famoso ditado de Parmênides “*esti gar einai mhden d’ouk estin*”, “ser é, e não ser é nada”. Isto parece plausível; ainda que o sinequismo o negue terminantemente, declarando que o ser é um assunto de mais ou de menos até fundir-se insensivelmente no nada. Como isto pode ser, aparece quando consideramos que dizer que uma coisa é, é dizer que no resultado final do progresso intelectual ela atingirá um estatuto permanente no domínio das idéias. Ora, como nenhuma questão experiencial pode ser respondida com certeza absoluta, então nunca poderemos ter razão para pensar que alguma determinada idéia se tornará inabalavelmente estabelecida ou será refutada para sempre. Porém dizer que nenhum destes dois eventos sucederá, para depois passar definitivamente é dizer que o objeto tem uma existência imperfeita e limitada. Certamente, nenhum leitor vai pressupor que esse princípio tem a intenção de se aplicar apenas a alguns fenômenos e não a outros, — apenas, por exemplo, para a pequena província da matéria e não para o resto do grande império das idéias. Tampouco deve ser entendido apenas para os fenômenos com exclusão de seus substratos subjacentes. O Sinequismo, certamente, não tem nada a ver com nada incognoscível; mas não admitirá uma divisão acentuada entre fenômenos e substratos. Aquilo que está subjacente a um fenômeno e o determina é, em alguma medida, um fenômeno em si mesmo.

570. O sinequismo, inclusive em sua forma mais moderada, jamais poderá tolerar o dualismo, propriamente dito. Não se pretende exterminar a concepção de dualidade, nem quaisquer dessas excentricidades filosóficas, que defendem esta ou aquela concepção fundamental, podem encontrar o mais leve conforto nesta doutrina. Porém no seu mais amplo e legítimo sentido, como a filosofia que realiza suas análises por meio de uma redução, deixando como elementos últimos, pedaços desconexos de ser, o dualismo é o mais hostil ao sinequismo. Em particular, nenhum sinequista admitirá que fenômenos físicos sejam inteiramente distintos dos psíquicos. — como pertencendo a diferentes categorias de substâncias, ou como lados inteiramente distintos de uma mesma moeda, — mas vai insistir para que todos os fenômenos sejam da mesma natureza, embora alguns sejam mais mentais e espontâneos, outros mais materiais e

regulares. Enfim, toda esta mistura de liberdade e restrição, que lhes permite ser, ainda melhor, tornando-os teleológicos ou intencionais.

571. Um sinequista não deve dizer, “Estou completamente sozinho, e não com todos vocês”. Se você abraçar o sinequismo, você deve renunciar a esta metafísica perversa. Em primeiro lugar, seus vizinhos são, de certa maneira, você mesmo, e de uma maneira muito mais ampla do que, sem estudos profundos em psicologia, você acreditaria. Realmente, a identidade que você quer atribuir a si mesmo é, na maior parte dos casos, a mais vulgar das ilusões da vaidade. Em segundo lugar, todos os homens que se assemelham e estão em condições análogas são de alguma forma, você mesmo, embora não totalmente da mesma maneira com que seus vizinhos sejam você.

572. Há ainda outra direção em que a bárbara concepção de identidade pessoal deve ser ampliada. Um hino bramânico começa assim: “Eu sou aquele puro e infinito ser, que é abençoado, eterno, manifesto, permeando todos, e sou aquele substrato de tudo o que possui nome e forma”. Isto expressa mais do que humilhação, — é a total dissolução do pobre ser individual no espírito da oração. Toda comunicação de mente para mente se dá através da continuidade do ser. Um homem é capaz de ter se atribuído um papel no drama da criação, e na medida em que ele se perde naquele papel, — não importa quão humilde possa ser — nesta medida ele se identifica com seu Autor.

573. O sinequismo nega que haja quaisquer incomensuráveis diferenças entre fenômenos, e por essa mesma razão, não pode haver incomensurável diferença entre a vigília e o sono. Quando você dorme, não está tão amplamente adormecido como você supõe que esteja.

574. O sinequismo se recusa a acreditar que, quando a morte chega, mesmo a consciência carnal cesse rapidamente. É difícil explicar como isso pode ser, pela completa falta de dados observacionais. Aqui, como em outro lugar, o oráculo sinequista é enigmático. É possível que seja certa a sugestão daquela poderosa ficção “Dreams of the Dead,” publicada recentemente.

575. Mas indo ainda mais longe, o sinequismo reconhece que a consciência carnal não é mais que uma pequena parte do homem. Há, em segundo lugar, a consciência social,

através da qual o espírito do homem é incorporado aos outros, e que continua a viver e respirar e mantém seu ser muito mais do que os observadores superficiais pensam. Nossos leitores não necessitam que seja contado como isto é exposto maravilhosamente no manuscrito perdido de Freytag.

576. De certo modo isto não é tudo. Um homem é capaz de consciência espiritual, que é uma das verdades eternas, que é inserido no universo como um todo. Isto é uma idéia arquetípica que nunca pode falhar; e no mundo vindouro é destinado a uma encarnação espiritual especial.

577. Um amigo meu, em conseqüência de uma febre, perdeu totalmente sua audição. Ele tinha sido muito apreciador de música antes desta desgraça; e, estranho dizer, mesmo depois adorava ficar ao piano quando um bom pianista tocava. Então, eu lhe disse: “afinal você pode ouvir um pouquinho”. “Absolutamente nada”, ele replicou; “mas eu posso sentir a música em todo meu corpo”. “Como!”, eu exclamei, “como é possível desenvolver um novo sentido em poucos meses!” “Não é um novo sentido”, ele respondeu. “Agora que minha audição se foi eu posso reconhecer que sempre possuí este modo de consciência, que eu antigamente, como outras pessoas, confundia com audição”. Da mesma maneira, quando a consciência carnal desaparece, na morte, nós perceberemos, afinal, que tivemos o tempo todo uma viva consciência espiritual, que temos confundido com alguma coisa diferente.

578. Creio que disse o suficiente para mostrar que, embora o sinequismo não seja uma religião, ao contrário, seja uma filosofia puramente científica, poderia tornar-se usualmente aceita, como eu confiantemente antecipei, pode desempenhar um papel na conciliação da religião e Ciência.

IMMORTALITY IN THE LIGHT OF SYNECHISM

565. The word synechism is the English form of the Greek {*synexismoj*}, from {*synexej*, continuous. For two centuries we have been affixing -ist and -ism to words, in order to note sects which exalt the importance of those elements which the stemwords signify. Thus, materialism is the doctrine that matter is everything, idealism the doctrine that ideas are everything, dualism the philosophy which splits everything in two. In like manner, I have proposed to make synechism mean the tendency to regard everything as continuous.

566. For many years I have been endeavoring to develop this idea, and have, of late, given some of my results in the *Monist*. I carry the doctrine so far as to maintain that continuity governs the whole domain of experience in every element of it. Accordingly, every proposition, except so far as it relates to an unattainable limit of experience (which I call the Absolute,) is to be taken with an indefinite qualification; for a proposition which has no relation whatever to experience is devoid of all meaning.

567. I propose here, without going into the extremely difficult question of the evidences of this doctrine, to give a specimen of the manner in which it can be applied to religious questions. I cannot here treat in full of the method of its application. It readily yields corollaries which appear at first highly enigmatic; but their meaning is cleared up by a more thoroughgoing application of the principle. This principle is, of course, itself to be understood in a synechistic sense; and, so understood, it in no wise contradicts itself. Consequently, it must lead to definite results, if the deductions are accurately performed.

568. Thoroughgoing synechism will not permit us to say that the sum of the angles of a triangle exactly equals two right angles, but only that it equals that quantity plus or minus some quantity which is excessively small for all the triangles we can measure. We must not accept the proposition that space has three dimensions as certainly strictly accurate; but can only say that any movements of bodies out of the three dimensions are at most exceedingly minute. We must not say that phenomena are perfectly regular, but only that the degree of their regularity is very high indeed.

569. There is a famous saying of Parmenides {"*esti gar einai mhden d'ouk estin*"}, "being is, and not-being is nothing." This sounds plausible; yet synechism flatly denies it, declaring that being is a matter of more or less, so as to merge insensibly into nothing. How this can be appears when we consider that to say that a thing is is to say that in the upshot of intellectual progress it will attain a permanent status in the realm of ideas. Now, as no experiential question can be answered with absolute certainty, so we never can have reason to think that any given idea will either become unshakably established or be forever exploded. But to say that neither of these two events will come to pass definitively is to say that the object has an imperfect and qualified existence. Surely, no reader will suppose that this principle is intended to apply only to some phenomena and not to others, -- only, for instance, to the little province of matter and not to the rest of the great empire of ideas. Nor must it be understood only of phenomena to the exclusion of their underlying substrates. Synechism certainly has no concern with any incognizable; but it will not admit a sharp sundering of phenomena from substrates. That which underlies a phenomenon and determines it, thereby is, itself, in a measure, a phenomenon.

570. Synechism, even in its less stalwart forms, can never abide dualism, properly so called. It does not wish to exterminate the conception of twoness, nor can any of these philosophic cranks who preach crusades against this or that fundamental conception find the slightest comfort in this doctrine. But dualism in its broadest legitimate meaning as the philosophy which performs its analyses with an axe, leaving as the ultimate elements, unrelated chunks of being, this is most hostile to synechism. In particular, the synechist will not admit that physical and psychical phenomena are entirely distinct, -- whether as belonging to different categories of substance, or as entirely separate sides of one shield, -- but will insist that all phenomena are of one character, though some are more mental and spontaneous, others more material and regular. Still, all alike present that mixture of freedom and constraint, which allows them to be, nay, makes them to be teleological, or purposive.

571. Nor must any synechist say, "I am altogether myself, and not at all you." If you embrace synechism, you must abjure this metaphysics of wickedness. In the first place, your neighbors are, in a measure, yourself, and in far greater measure than, without deep studies in psychology, you would believe. Really, the selfhood you like to attribute to

yourself is, for the most part, the vulgarest delusion of vanity. In the second place, all men who resemble you and are in analogous circumstances are, in a measure, yourself, though not quite in the same way in which your neighbors are you.

572. There is still another direction in which the barbaric conception of personal identity must be broadened. A Brahmanical hymn begins as follows: "I am that pure and infinite Self, who am bliss, eternal, manifest, all-pervading, and who am the substrate of all that owns name and form." This expresses more than humiliation, -- the utter swallowing up of the poor individual self in the Spirit of prayer. All communication from mind to mind is through continuity of being. A man is capable of having assigned to him a rôle in the drama of creation, and so far as he loses himself in that rôle, -- no matter how humble it may be, -- so far he identifies himself with its Author.

573. Synechism denies that there are any immeasurable differences between phenomena; and by the same token, there can be no immeasurable difference between waking and sleeping. When you sleep, you are not so largely asleep as you fancy that you be.

574. Synechism refuses to believe that when death comes, even the carnal consciousness ceases quickly. How it is to be, it is hard to say, in the all but entire lack of observational data. Here, as elsewhere, the synechistic oracle is enigmatic. Possibly, the suggestion of that powerful fiction "Dreams of the Dead," recently published, may be the truth.

575. But, further, synechism recognizes that the carnal consciousness is but a small part of the man. There is, in the second place, the social consciousness, by which a man's spirit is embodied in others, and which continues to live and breathe and have its being very much longer than superficial observers think. Our readers need not be told how superbly this is set forth in Freytag's *Lost Manuscript*.

576. Nor is this, by any means, all. A man is capable of a spiritual consciousness, which constitutes him one of the eternal verities, which is embodied in the universe as a whole. This as an archetypal idea can never fail; and in the world to come is destined to a special spiritual embodiment.

577. A friend of mine, in consequence of a fever, totally lost his sense of hearing. He had been very fond of music before his calamity; and, strange to say, even afterwards would love to stand by the piano when a good performer played. So then, I said to him, after all you can hear a little. Absolutely not at all, he replied; but I can feel the music all over my body. Why, I exclaimed, how is it possible for a new sense to be developed in a few months! It is not a new sense, he answered. Now that my hearing is gone I can recognize that I always possessed this mode of consciousness, which I formerly, with other people, mistook for hearing. In the same manner, when the carnal consciousness passes away in death, we shall at once perceive that we have had all along a lively spiritual consciousness which we have been confusing with something different.

578. I have said enough, I think, to show that, though synecism is not religion, but, on the contrary, is a purely scientific philosophy, yet should it become generally accepted, as I confidently anticipate, it may play a part in the onement of religion and Science.