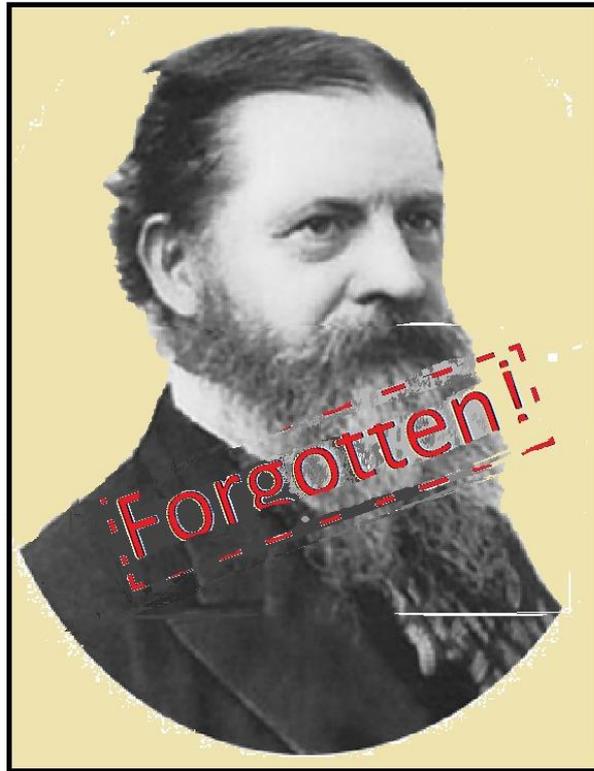


Esquecer Peirce?



Ciro Marcondes Filho

Esquecer Peirce?

DOI 10.11606/9788572051927

**São Paulo
ECA-USP
2018**

**É permitida a reprodução parcial ou total desta obra,
desde que citada a fonte e autoria, proibido qualquer
uso para fins comerciais.**

**Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteconomia e Documentação
Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo**

**M321c Marcondes Filho, Ciro
 Esquecer Peirce? [recurso eletrônico] /Ciro Marcondes
 Filho - São Paulo: ECA-USP, 2018, 54p.**

**ISBN 978-85-7205-192-7
DOI 10.11606/9788572051927**

**1. Semiótica 2. Teoria da comunicação. 3. Peirce, Charles
Sanders I. Título**

CDD 23.ed. - 302.2

Elaborado por Alessandra Vieira Canholi Maldonado CRB-8/6 194

Grande parte das teorias da comunicação está fora de moda. A semiótica, especialmente a peirceana, aparece como uma das opções mais atuais na área. Entretanto, ela não dá conta das exigências do momento porque está presa a um referencial lógico-matemático que a leva ao logocentrismo e à metafísica, apresenta trilogias vacilantes, sugere um diagrama dificilmente aplicável a conceitos filosóficos abstratos e apoia-se epistemologicamente na religião.

Charles Sanders Peirce é um lógico, incorpora de Hegel o esquema da parada do movimento, de sua cristalização na tendência paradoxal de sua regressão infinita terminar na Ideia e na metafísica religiosa (como o Espírito Absoluto hegeliano). Por essas e outras, não é, efetivamente, um teórico da comunicação. Apoiando-se na ideia de que todo real é racional, busca enquadrar em suas trilogias todas as interpretações sob uma lei do signo e um imperativo do código. Seu rigor lógico-positivista não prevê espaço para objetos da percepção nem para o extralinguístico.

Por fim, há a suspeita de que a semiótica estaria sendo aplicada hoje, na área da Comunicação, para compromissos escusos e suspeitos com as novas formas de poder.

Sumário

Cap. I. Os equívocos de Peirce, 9

Cap. II. As dificuldades de uma teoria da comunicação que se apoia no modelo lógico ou na religião, 21

1. Um lógico, não um teórico da comunicação, 22

2. A percepção e as trilogias vacilantes, 27

3. Limites do método diagramático, 31

4. Uma regressão infinita que, entretanto, se finda na Ideia, 35

5. A metafísica religiosa de Peirce, 37

6. Implicações políticas da semiótica, 40

Cap. III. Comentário final, 45

Bibliografia, 48

Capítulo I. Os equívocos de Peirce

O filósofo norte-americano Charles Sanders Peirce desfruta nos estudos linguísticos e de comunicação uma posição de prestígio quase inabalável em vista de sua proposta semiótica, de seu modelo teórico de interpretação de imagens e mensagens, de seu processo cognitivo como um todo. Poucos se preocuparam em fazer uma leitura de seu modelo buscando insuficiências, equívocos ou aporias. Derrida, como veremos abaixo, exclui sua concepção de linguagem como jogo *no mundo*, advertindo que é preciso ir mais a fundo na questão do sentido do ser, e buscar, isso sim, o jogo *do mundo*.

De fato, é complexo trabalhar com um autor que ao mesmo tempo em que se usa de um modelo nominalista escolástico absorve a dimensão da mudança e da transformação, que fala em enraizamento do signo no não-simbólico associado a uma ordem estrutural firmada apenas nos símbolos. Por isso, é preciso trabalhá-lo detalhadamente e esta leitura terá como nuclearização a noção de interpretante em Peirce.

Peirce constituiu sua base intelectual a partir de Aristóteles, se bem que no decorrer de sua produção intelectual o tenha submetido a “muitas reformas”. No núcleo de seu conceito fenomenológico de *faneron*, que estrutura sua proposta semiológica, encontramos um nominalismo medievalista de Duns Scot recuperado por este “realista escolástico”, como ele mesmo diz, que não crê no evolucionismo spenceriano mas apoia-se nos sistemas de Hegel e Schelling, se bem que seus alicerces lhe pareçam pouco confiáveis. Por isso, Peirce evoca um idealismo objetivo em seu trabalho, ao mesmo tempo que a recusa da *coisa em si* kantiana [cf. Peirce, 5.525]¹.

O nominalismo de Duns Scot é uma reação contra o primado do intelecto associado a uma certa leitura de Aristóteles. Trata-se de uma escolástica mais tradicional que a de São Tomás, que atribui a fé na razão e que se apóia numa teoria de indução, onde o que importa é a experiência. Há uma precedência da vontade como causa total dos atos e dos fatos.

A fenomenologia de Peirce não contempla a intencionalidade como a de Husserl; ao contrário, para ele, *o faneron simplesmente é*, mais nada. Pura afecção, apenas algo um nível acima da

¹ Ver, em Bibliografia, a especificação dessas citações de Peirce conforme as coletâneas publicadas de sua obra.

impressão orgânica e um nível abaixo da sensação e da ideia. Nesse momento, o da pura afecção, ainda não há nada investido. No momento seguinte já há um sujeito que responde a essa afecção, mas ainda sem intencionalidade, reagindo a ela apenas com um “esforço de resistência”. É somente numa terceira fase que essa afecção se impregna de significação e se torna um *hábito*, ou uma lei se se referir a um objeto. Esses três momentos, que alguns chamam de primeiridade, secundidade e terceiridade, serão tratados aqui como primeirismo, secundismo e terceirismo para melhor individualizar cada conceito, para valorizar sua originalidade peirceana e para evitar desvios linguísticos causados pelo desgaste daqueles termos, na forma como hoje são usados.

Do ponto de vista da ciência, Peirce foi, enquanto matemático, precursor de Russell e Whitehead. Sua fenomenologia ou faneroscopia impregnaram a ciência americana do “espírito de laboratório”, como prega sua versão de pragmatismo. Próximo ao positivismo lógico do Círculo de Viena, Peirce batalha igualmente pelo abandono do misticismo e pela união com a ciência. Seu projeto pragmático procurava demonstrar a falta de sentido, mesmo o absurdo das afirmações metafísicas. Há que se considerar que a campanha contra a metafísica dos positivistas lógicos ultrapassava em muito a simples recusa da metafísica propriamente dita, incluindo sob esse rótulo áreas do conhecimento absolutamente sérias e respeitáveis como a história, a psicanálise, a filosofia especulativa, a economia política, etc.

No campo especificamente teórico dos signos, Peirce e Saussure falam ambos de um signo incorpóreo, mas, enquanto este último o vê de um ponto de vista linguístico e espírito, Peirce opera num plano lógico e categorial. Melhor do que Saussure, o filósofo americano era mais atento àquilo que Derrida chama de “irreducibilidade do devir imotivado”. Ou seja, ao fato de o signo não ter ligação natural com um determinado significado, com um “motivo”, de nem ele, nem o símbolo de fato existirem, mas de haver apenas um devir signo do símbolo. O devir está associado à ideia peirceana de o símbolo crescer, como veremos mais à frente.

Passemos, então, àquilo que consideramos as incongruências ou os equívocos de Peirce. Separemos sete pontos, no mínimo polêmicos, do pensador norte-americano relacionados ao campo inovador em sua obra, a semiótica e a noção de interpretante: a redução da lógica à semiologia e suas consequências; a afirmação de que o homem é pensamento e o sonho é irresponsável; o paradoxo entre o signo como coisa viva e a “profundidade substancial”; a parada da semiose; a

tendência do pragmatismo convergir para o positivismo; a marca hegeliana de seu “objeto absoluto” e a submissão de seu modelo a um idealismo de fundo metafísico e, por fim, os limites de sua razão e de sua verdade.

A semiótica peirceana é composta de três partes: gramática pura, lógica crítica, retórica pura. A primeira fala da verdade do signo, do que é nele verdadeiro para expressar um sentido; a segunda, de como essa verdade se aplica a um objeto, ou das “condições de verdade” da representação para que essa ciência possa ser verdadeira; a terceira, trata das leis pelas quais um signo nasce de outro, um pensamento engendra outro.

Detenhamo-nos um pouco no plano da gramática, ou seja, o do signo ou representamen. Signo, para Peirce, “representa” algo *para* a ideia que provoca ou modifica (o termo usado para representar aqui é *stands for*, no sentido da materialidade, de algo que vale como). Ele é um veículo que comunica à mente algo do exterior (Peirce, 339). O representado é seu objeto, o comunicado é a significação e a ideia que provoca é seu interpretante. Em outro lugar (Peirce, 177), ele diz que signo é um cognoscível, que, por um lado, é determinado por algo diferente dele (seu objeto); por outro, determinando, ele mesmo, uma mente existencial ou potencial. Essa mente interpretante é determinada pelo objeto.

Vamos trabalhar essas categorias mais detidamente. Retornemos à indicação feita acima de *fa-neron*: há uma afecção, há um sujeito que responde à afecção, mas ainda com um “esforço de resistência” e há, por fim, uma significação que impregna a afecção. Muito bem, isso quer dizer que o signo em Peirce é existência, sentimento e mediação. Quando alguma coisa me afeta, ocorre essa trílice elaboração.

Uma coisa pode me afetar de três maneiras, conforme o grau de semelhança que ela possui com o fato natural. Eu posso ver um desenho, uma fotografia, uma estátua de algum animal e isso me remeter diretamente a ele; há alto grau de similaridade. Essa primeira forma sígnica é um ícone da coisa, espécie de cópia mais ou menos fiel do dado natural e em alguns casos não há mesmo diferença entre ele e o objeto que o representa. Uma segunda forma sígnica é aquela que não se assemelha ao objeto mas indica-o, remete a um ausente, o denuncia: um furo indica um tiro, uma fumaça indica um fogo, etc. Trata-se do índice. Por fim, os símbolos que já não tem nenhuma relação de similaridade com a coisa que representam: a bandeira, a palavra, etc.

Uma primeira dificuldade se coloca aqui. Peirce diz que o símbolo está enraizado no não-simbólico. Derrida chama a atenção para esse fato na pág. 70 de sua *Grammatologie*, onde ele diz: Peirce faz justiça a duas exigências aparentemente incompatíveis. O erro seria aqui sacrificar uma pela outra. É preciso reconhecer o enraizamento do simbólico (no sentido de Peirce: do “arbitrário do signo”) no não-simbólico, numa ordem de significação anterior e ligada: “Símbolos crescem. Eles chegam ao ser pelo desenvolvimento a partir de outros signos, particularmente de ícones ou de formas mistas”². Mas este enraizamento, prossegue ele, não deve comprometer a originalidade estrutural do campo simbólico, a autonomia de um domínio, de uma produção, de um jogo: “Assim, só é a partir de símbolos que um novo símbolo pode crescer. Omne symbolum de symbolo”³.

Derrida reclama que nos dois casos o enraizamento genético remete de signo a signo, não deixando nenhum chão à não-significação que pudesse se estender para fundá-lo sob o jogo e o devir dos signos. Diz também que a própria lógica, a lógica não-formal baseada num valor de verdade, se subsume ao modelo semiológico do filósofo americano, reduzindo-se a uma posição secundária. E é aqui que o modelo de Peirce é mais frágil, pois sua desconstrução do significado transcendental não deixa vínculos. Trata-se apenas de uma doutrina formal de condições às quais o discurso deve satisfazer para ter um sentido, para “querer dizer”, não importando se ela é falsa ou contraditória.

A desconstrução do significado transcendental, continua Derrida, vai muito longe em Peirce, instalando um termo tranquilizador do reenvio de signo a signo. Nisso o filósofo francês localiza logocentrismo e metafísica da presença em Peirce. O reenvio permanente dos signos entre si é inaceitável, por exemplo, a Husserl, pois, enquanto este fala do conceito de signo e da manifestação da presença, Peirce fala de re-representação e apresentação originária da mesma coisa. Peirce diz, por exemplo, que a manifestação, ela mesma, não revela uma presença, “ela engendra signo” (*elle fait signe*), não havendo aí uma fenomenalidade reduzindo o signo ou o representante para deixar enfim a coisa significada aparecer sob o brilho de sua presença. A própria coisa é já um signo (*representamen*) subtraído à simplicidade da evidência intuitiva, diz Derrida. O signo (*representamen*) só funciona suscitando um interpretante que se torna, ele mesmo, signo e assim continuamente.

² “Symbol grow. They come into being by development out of other signs, particularly from icons, or from mixed signs...”

³ “So it is only out of symbols that a new symbol can grow. Omne symbolum de symbolo”

Peirce arruina a noção de signo no momento em que ele é mais necessário, continua o filósofo francês, só havendo, portanto, signos pelo fato de existir sentido (neles); afinal, diz Peirce, *nós só pensamos em signos*. Mas isso é inaceitável. Derrida diz que o jogo não é o jogo no mundo, como o querem alguns linguistas americanos (pensemos, por exemplo, em Rorty), que usando-se da lógica do jogo expulsa o problema do sentido de suas pesquisas. Para ele, ao contrário, trata-se de pensar o jogo *na linguagem*. Para pensar o significado do jogo, conclui o pensador francês, é preciso inicialmente *esgotar* com seriedade a problemática ontológica e transcendental, transcender paciente e rigorosamente a questão do sentido do ente, do ser do ente e da origem transcendental do mundo – a mundaneidade do mundo – seguir efetivamente e até o final o movimento crítico das questões husserlianas e heideggerianas, conservar sua eficácia e sua visibilidade.

Mais ainda: Peirce diz com todas as letras, que o pensamento só é possível dentro dos signos. Que o pensamento que não possa conhecer-se não existe, que todo pensamento deve necessariamente existir em signos [Peirce, 251]. Isso porque, não há elemento da consciência que não possua algo correspondente na palavra [Peirce, 314]. A razão é óbvia, diz ele: é que a palavra ou o signo usado pelo homem *são* o próprio homem. Se cada pensamento é um signo e a vida é uma corrente de pensamento, o homem é um signo; o fato de cada pensamento ser um signo *exterior* prova que o homem é um signo exterior.

Este reducionismo (“o homem é o pensamento”) pode-se dever tanto ao desconhecimento de Peirce da psicanálise quando à sua virtual desqualificação. Peirce dizia que o sonho não pertence ao terceirismo; pelo contrário, ele é completamente irresponsável; o objeto da experiência como realidade é segundo. Mas o desejo que busca ligar um ao outro é terceiro, é *medium* [Peirce, 342]. Recordando que o terceirismo é a conexão entre fenômenos de primeiro tipo (sensações puras: cores, sons, odores) e de segundo tipo (uma coisa acontece a outra: um choque, por exemplo), Peirce, dizendo que ele é “totalmente irresponsável” leva a supor que algo não se encaixa nesse jogo e que portanto deve ser desconsiderado.

Aqui a relação de Peirce com o inconsciente difere não somente da de Freud como da de Nietzsche. Para este último, ele está no mesmo campo das formas mencionadas ao tratarmos do inexprimível (escritura não-linear, a musicalidade, os afetos): não há representação, é apenas projeção da coisa, do instinto. Ele é determinante e, ainda segundo Nietzsche, dar primazia à consciência significaria o privilégio do desconhecimento, da não maturação, do inacabamento, pois a

consciência aflora e se expõe socialmente nas situações em que os homens se comunicam, se usam da linguagem. Peirce, diferentemente, refuta o que não pode ser apreendido empiricamente pela sua fenomenologia: o que conta é só o plano dos signos que comunicam algo, o que para o filósofo alemão é uma dimensão menor da vida. A consciência para Nietzsche é supérflua em coisas essenciais, é a parte mais ínfima, mais epidérmica e pior de todo o pensamento. A opção de um estudioso da linguagem acaba tendo que ser ou ficar no campo das evidências e das relações fenomenológicas diretas ou então ousar entrar em comunicação com campos menos transparentes.

Esse fato não tem nada a ver com a metafísica, visto ser Nietzsche o primeiro grande pensador a orientar toda sua expressão filosófica para combater o logocentrismo e a ontoteologia, exatamente por estas tentarem ir buscar uma centralidade, um sistema de valor e de verdade fora da própria estrutura, como vimos na crítica de Derrida ao estruturalismo.

Se para Nietzsche o sonho é soberano e nada podemos em relação ao que sonhamos, Freud o vê como algo individual e uma forma de realização de desejos. Já não é o “inconsciente puro”, de que falava Nietzsche, mas uma elaboração mental, o trabalho do sonho, que, para Freud torna-o interpretável. Há uma linguagem, marcada por mecanismos de condensação, deslocamento e sobredeterminação para dizer, de forma indireta, aquilo que não pode ser dito ou mesmo pensado claramente.

Esse plano, que é onde Derrida localiza o *desbravar* (as primeiras experiências da infância como marcas numa folha, desaparecendo da mente consciente quando a criança cresce, e que deixam traços nos estratos mais profundos da psique, como as marcas deixam traços na cera), a pista (*Spur*), que por sua vez remete à *diferença*⁴. O conteúdo inconsciente é o dos representantes das pulsões, dos recalques; são o processo primário (algo tão original com os fatos do primarismo peirceano), que serão depois (negativamente, segundo Nietzsche) trabalhados na linguagem.

Há em Freud uma esperança de que os conteúdos inconscientes tornem-se conscientes (*Wo Ich war soll Es werden*⁵), e nessa direção segue sua *Interpretação de sonhos*. Ou seja, Freud acredita

⁴ Consultar Marcondes Filho (Org.), 2014, para uma explicação desse termo.

⁵ Frase de Freud de tradução polêmica, em que alguns intérpretes “viajam” literalmente na busca de um significado razoável, especialmente devido às ambiguidades do verbo alemão “werden”, o tornar-se:

num deciframento, numa tradutibilidade, no encontro das chaves para dissolver o enigma da “língua do inconsciente”, mas não se pode dizer que tenha tido pleno sucesso em sua empreitada.

O que, por outro lado, não justifica a afirmação de Peirce de que o pensamento só é possível dentro dos signos, fazendo-nos retornar à mesma crítica feita a Rorty, no qual o filósofo americano pretendia excluir do campo do real tudo aquilo que não era linguisticamente exprimível. Mas viu-se que isso não é possível, pois, sem querer fazer qualquer alusão à linguagem interior de Husserl, comunicam-se outras formas, outros processos e mesmo o silêncio, de forma fortemente expressiva.

A terceira objeção a Peirce, assim como as demais, serão desenvolvidas a partir do estudo de Pierre Thibaud, que se ocupou exclusivamente com o interpretante de Peirce.

A noção de interpretante evoluiu em Peirce entre 1895 e 1897. No primeiro caso, tínhamos uma definição intelectualista, diz Thibaud: um signo representa qualquer coisa em relação à ideia que ele produz ou modifica. O que ele representa é o objeto e a ideia que faz nascer, seu representante. Dois anos depois, Peirce já não diz que interpretante é ideia mas signo: “Um signo ou *representamen* é alguma coisa que representa alguma coisa para alguma pessoa sob alguma relação ou a algum título. Ele se dirige a alguém, isto é, cria no espírito desta pessoa um signo equivalente, dir-se-ia, mais desenvolvido. Este signo criado, eu chamo de *interpretante* do primeiro. O signo representa alguma coisa, seu *objeto*. Ele representa este objeto não em relação a tudo mas por referência a um tipo de ideia que eu chamei algumas vezes de fundamento (*ground*) do representamen” [Peirce, 2.228].

Aqui está, assim, também introduzido o conceito de *ground*: a ideia diz respeito ao *ground*, é a forma como o objeto é visto, o perfil, de acordo com o qual ele é tratado na representação. O *ground* dilacera o objeto, é o ângulo pelo qual se apreende o mesmo. Daí, também, a própria noção de objeto: O objeto do signo não é, assim, uma coisa concreta dada. Ele só existe na medida em que é pensado, captado através de uma multiplicidade de quadros de referência. Por exemplo, quando eu falo “este cachorro”, refiro-me a algo presente aqui e agora mas vin-

“Wo Ich war soll Es werden”. Literalmente, a frase deveria traduzir-se como: “Onde Eu estava (ou Onde Ego estava), lá deve desenvolver-se, expandir-se o Id”.

culado a uma noção primitiva. (Thibaud fala que o *ground* explode o objeto em uma multiplicidade de aspectos que são as tantas reduções de sua *hecceitas* primitiva) [Thibaud, p. 7]. *Ground* é a forma como eu apreendo hoje, aqui, a coisa, por meio de seu representamen. O objeto imediato é o resultado dessa apreensão.

Mas objeto imediato não é o mesmo que objeto dinâmico. Este último é o objeto tal qual ele é, real, imaginável ou não, que, por um meio ou outro, vem determinar o signo à sua representação [Peirce, 4.536]. Objeto imediato é o objeto tal qual o signo o representa e do qual o ser é dependente de sua representação no signo. Não obstante, o objeto dinâmico também é signo, emana dele, difere dele apenas por transcendê-lo.

Pelo fato de o signo só poder representar o objeto de uma certa maneira, decorre que *a representação é muito limitada*: o signo só pode representar o objeto e dizer alguma coisa dele. Ele não pode nem dar a conhecer nem a reconhecer esse objeto [Peirce, 2.231]. O signo, assim, indica o objeto dinâmico, orientando o sujeito a uma experiência deste último: o intérprete vai descobrir por uma experiência colateral. O objeto dinâmico é apenas uma possibilidade concreta, que só admite realidade pelo processo de interpretação, por meio de interpretantes que vão explicar com novos signos aquilo que o *representamen* escolhe do objeto dinâmico em função do *ground* [Thibaud, p. 10].

Peirce ilustra seu quadro conceitual com a frase “O sol é azul”. Neste caso, o objeto dinâmico, a variedade de acepções do sol, é representado por uma descrição exaustiva da estrela. Essa descrição torna possível o aparecimento do objeto imediato através do *ground* instituinte do signo.

O objeto dinâmico se desdobra nos três planos de similitude apontados acima (ícone, índice e símbolo), sendo que o fenômeno representacional, como modificação efetiva, surge no índice e, como associação regulada, que necessita de aprendizagem, no símbolo.

Mas o que vem a ser o interpretante? Ele é o conjunto de todos os fatos conhecidos em relação a um objeto. Diz Thibaud, que a experiência induzida pelo signo é dupla: é tanto centrada no *ground* como no objeto dinâmico. Contudo, é pelo *ground* que se fixa o quadro de referência e a interpretabilidade. Mas para conhecer o signo deve-se juntar também as convenções do sis-

tema de símbolos e a experiência colateral. Short é que dá um interessante exemplo: Consideremos vários médicos à cabeceira de um paciente, em concordância sobre o fato de que a leitura do termômetro indica a existência de uma febre no doente, mas em desacordo sobre a interpretação do fenômeno. O objeto dinâmico é a condição física atual do doente, na forma em que ela coloca um problema à medicina, o objeto imediato do signo é a febre e os interpretantes dependerão das observações colaterais, às vezes do doente em questão e dos casos similares, feitos por diversos médicos [Short, 1981, p. 216].

Detalhamentos

A formação intelectual de Peirce: Peirce, C. S. “Escritos coligidos”. In: Peirce e Frege, *Os Pensadores*, São Paulo, Abril, 1980. A menção a Aristóteles, Schelling-Hegel, está na pág. 113; a forte influência de Duns Scot, na pág. 114; “Eu próprio sou um realista escolástico de uma facção algo extrema” [Peirce, p. 129]. Sobre o evolucionismo: “Aprendi pouco com os evolucionistas; as teorias deles são apressadas” [Peirce, p. 114].

Sobre Duns Scot, consultar Maurice de Gandillac, “Duns Scot”, in: *Dictionnaire des Philosophes*, op. cit., p. 486-495.

O idealismo objetivo de Peirce: as leis e as diversas regularidades, Peirce toma de um quadro que ele clama de “idealismo objetivo”: “A única teoria inteligível do universo é a do idealismo objetivo, segundo a qual a matéria é o espírito enfraquecido (*‘effete mind’*), os hábitos inveterados tornando-se leis físicas” [Peirce, 6.25, cf. 6.277].

Duns Scot, o nominalismo e o modelo de Peirce: “Peirce toma emprestado de Duns Scot a ideia de que os ‘universais’ - ele fala ‘gerais’ - são reais; mas estes se descobrem, por inspeção *indutiva* experimental (não intuitiva), sendo fanerons. E parece que Peirce teria achado pouco fenomenológica (e pode-se interpretar neste sentido o único texto de Peirce sobre Husserl que se conhece) esta atribuição a priori da intencionalidade ao faneron, pois, antes de ser intencional, o faneron é, não há nada mais a dizer disso: ele é, como a ‘afecção simples’ de Maine de Biran, ‘de um grau acima da impressão orgânica’, mas ‘ainda abaixo da sensação e da idéia’. É o estado primeiro do faneron, categoria primeira da faneroscopia. Não pode haver aí, nesta etapa, nenhuma intencionalidade fenomenológica, pois esta ‘quantidade de sentimento’ ou ‘quantidade sentida’, à qual Peirce designa a ‘afeição simples’ não é nem subjetiva, nem objetiva, nem ativa, nem passiva, menos ainda intencional: ela é *tida*. Num segundo tempo, ele vai

reencontrar, por assim dizer, o sujeito da sensação: ela existirá para ele para que ele responda à sua presença `pura´ (o *hic et nunc* de Duns Scot). É a segunda categoria da fenomenologia peirceana. Não há lugar aqui tampouco para a intencionalidade: o sentido está lá enquanto sentido, isso é tudo; não há ainda essência por si mesma: ela existe para o cogniscente, sem mais, na `dupla consciência do esforço e da resistência´. É o que permite aproximar mais uma vez Peirce a Maine de Biran. A terceira categoria da fenomenologia de Peirce é a única em que a intencionalidade - mas num sentido que não pode ser totalmente sobreposto àquele de Husserl - pode se dar. Por ela, o primeirismo da `afecção simples´ está ligado ao secundismo do `esforço de resistência´; e o terceirismo é geral: do lado do sujeito ela é hábito, do lado do objeto é a lei. Ela tem, portanto, como a intenção husserliana, unidade e bipolaridade: unidade da `essência´, da `generalidade´, portanto, com Duns Scot – e Husserl -, ele afirma a realidade independentemente do primeirismo e do secundismo (o faneron é geral em si); polaridade humana pelo hábito, polaridade física pela lei. Mas, assim procedendo, o terceirismo peirceano redireciona as barreiras da *epoché* e diz algo de verdadeiro sobre o homem e o mundo” [Doledalle, 1998, p. 1180].

Peirce vai mais longe que Husserl, cf. Derrida: “Peirce considera a indefinição do reenvio como o critério que permite reconhecer que se trata de um sistema de signos. *O que desencadeia o movimento de significação é o que torna a interrupção impossível*. Proposição inaceitável para Husserl, para quem a fenomenologia permanece por isso – isto é, no seu `princípio dos princípios´ - a restauração mais radical e mais crítica da metafísica da presença” [Derrida, 1967, p. 72]. Em Peirce, faneron é tudo que é presente no espírito, com ou sem correspondência com o real [Peirce, 284].

Sobre o devir imotivado do símbolo, ver Derrida, 1967, p. 69-70.

Gramática pura, lógica crítica, retórica pura: as três partes da semiologia de Peirce: “A ciência da semiótica tem três áreas. A primeira é chamada por Duns Scot *grammatica speculativa*. Poderíamos chamá-la *gramática pura*. Ela tem por tarefa determinar aquilo que deve ser verdadeiro do representamen, utilizado por qualquer espírito científico para que possa exprimir um sentido qualquer. A segunda é a lógica propriamente dita. É a ciência daquilo que é quase necessariamente verdadeiro dos representamina de qualquer inteligência científica para que ela possa ter um *objeto* qualquer, isto é, ser verdadeira. Em outros termos, a lógica propriamente dita é a ciência formal das condições de verdade das representações. A terceira área, eu chamaria, imitando a forma de Kant, quando ele restaura as velhas associações de nomes instituindo

uma nomenclatura para as novas concepções, *retórica pura*. Ela tem por tarefa determinar as leis segundo as quais, em qualquer inteligência científica, um signo dá nascimento a outro, e, mais especialmente, segundo as quais um pensamento engendra um outro” [Peirce, 1940, cap. 7, p. 99]. Ver também a esse respeito Daledalle: “Lógica crítica é a teoria quase necessária ou formal dos signos. Ela se ocupa daquilo que é exigido para que o representamen se relacione com um objeto de uma maneira verdadeira. A retórica especulativa trata das `condições gerais da referência dos símbolos e outros signos aos interpretantes que eles determinam’. É um outro nome do pragmatismo, que é a teoria da significação dos signos ou, mais exatamente, o método de determinação da significação dos signos. `Considerem, escreve Peirce num artigo de 1905, quais são os efeitos práticos que vocês pensam que podem ser produzidos pelo objeto da concepção de vocês: a concepção de todos esses efeitos é o *todo* de sua concepção’. Quando se lê, num operacionalismo como o de P. W. Bridgam, que a significação de um conceito `não é outra coisa senão um conjunto de operações’; quando se lê num positivismo lógico, como o de Carnap, que `a significação de uma frase é, num certo sentido, idêntico à forma pela qual determinamos sua verdade e sua falsidade’; e, como em Wittgenstein, que `a significação é o uso que fazemos de uma palavra’, percebe-se que é a um apelo de Peirce que os filósofos americanos respondem quando se colocam sob a bandeira do operacionalismo, do positivismo lógico e da análise linguística. A gramática pura ou especulativa, enfim, é a ciência dos signos enquanto tais” [Deledalle, 1998, p. 1181].

As menções de Nietzsche em relação ao inconsciente encontram-se mais desenvolvidas no meu texto “Os filósofos e a comunicação”, Marcondes Filho, C., 2014, assim como no extrato do mesmo, intitulado “Introdução a Friedrich Nietzsche”.

Freud acreditava numa possível tradução dos conteúdos inconscientes: uma discussão sobre os diferentes usos da expressão freudiana *Wo Es war soll Ich werden* (Onde havia id deve ego estar) pode ser encontrada em Marcondes Filho, C., 1991. Sobre Freud e os equívocos de sua interpretação de sonhos, ver: Marcondes Filho, C., 1989.

Convém chamar a atenção aqui ao fato de Pierre Thibaud separar o conceito de signo do de representamen, conforme a citação de Peirce: “ Todos os signos comunicam noções [de um objeto] aos espíritos humanos, mas não vejo nenhuma razão para que todos os representamen devam fazê-lo” [Peirce, 1940]. Neste caso, Umberto Eco propõe o critério de considerar que o signo se apresenta como elemento concreto (“token”), utilizado no processo de comunicação e referência, enquanto que o representamen aparece como o elemento abstrato (“type”),

ligado a um certo conteúdo; no primeiro caso, ter-se-ia uma semântica extensional e, no segundo, uma semântica da pura intenção, sem ligação com o referente e com noção autossuficiente de conteúdo [cf. Thibaud, p. 5]. No caso de nosso ensaio, manteremos os dois termos tratados como sinônimos, já que o objetivo não é o de aprofundar essa distinção.

Assim define Peirce o termo “ground”...: Ground de um signo são as “características comuns” de seu objeto. O ground é, de fato, um atributo do objeto, na medida que este objeto foi escolhido de uma certa forma e que alguns de seus atributos foram considerados pertinentes (na expressão “esta mesa é encerada”, deve-se bem ver que a mesa poderia ser também percebida e descrita como sólida, bela, etc.). O ground não é portanto o signo-veículo, porque este último possui múltiplas características que não são pertinentes naquilo que concerne à sua função de signo. O ground é o ponto de vista segundo o qual o signo-veículo é interpretado como signo de seu objeto (numa amostra de cores funcionando como signo da cor da pintura que eu quero comprar, somente a cor da amostra constituirá o ground e não o fato de que ela possa ter tal forma ou ser feita de tal material) [Peirce, 2.418].

...e o objeto dinâmico. Um objeto dinâmico também está no universo do signo: ele emana do signo. Se ele pode determinar um signo à sua representação [Peirce, 4.536] é porque ele mesmo é um signo: “Todo signo representa um objeto independente dele mesmo, mas ele só pode ser signo deste objeto na medida em que este objeto tem, ele mesmo, a natureza de um signo, de um pensamento. Pois o signo não afeta o objeto mas é afetado por ele, de sorte que o objeto deve ser capaz de comunicar um pensamento, isto é, deve ter a natureza de um pensamento ou de um signo” [Peirce, 1.538].

Capítulo 2. Dificuldades de uma teoria da comunicação que se apoia no modelo lógico e na religião.

Grande parte das teorias da comunicação está fora de moda. A semiótica, especialmente a peirceana, aparece como uma das opções mais atuais na área. Entretanto, ela não dá conta das exigências do momento porque está presa a um referencial lógico-matemático que a leva ao logocentrismo a à metafísica, apresenta trilogias vacilantes, sugere um diagrama dificilmente aplicável a conceitos filosóficos abstratos, apoia-se na religião, e last but not least, está sendo usada para compromissos escusos com as novas formas de poder.

Nos primeiros dois subcapítulos deste ensaio, que comentam a semiótica peirceana, fala-se que Peirce é, antes de tudo um lógico e um metafísico, não um teórico da comunicação. Apoiando-se na ideia de que todo real é racional, busca enquadrar em suas vacilantes trilogias todas as interpretações sob uma lei do Signo e um imperativo do Código. Seu rigor lógico-positivista não prevê espaço para objetos da percepção nem para o extralinguístico. Na segunda parte, comentam-se os limites do método diagramático, a tendência paradoxal de sua regressão infinita terminar na Ideia e na metafísica religiosa. E last but not least, fala-se do uso da semiótica para compromissos escusos com as novas formas de poder.

A semiótica é hoje um dos campos mais utilizados do saber comunicacional. Especialmente no recurso a Charles Sanders Peirce, impressiona a disseminação desse tipo de conhecimento, sua defesa persistente e às vezes mesmo carregada de emocionalidade, o que faz sugerir que, além de uma proposta metodológica, esta semiótica carrega em si uma espécie de “defesa de território”, táboa de salvação para os estudos comunicacionais, cujas outras teorias parecem desmoronar cada vez mais.

Cabe perguntar, entretanto, o que move tantos pesquisadores, teóricos e estudiosos em geral a adotar tão decididamente uma proposta epistêmica ancorada firmemente no formalismo metodológico, espécie de reaquecimento do neopositivismo, que barra qualquer alusão ao extralinguístico, e que deixa fora de campo a vinculação do homem com o mundo, servindo, especialmente nestes tempos internéticos, de base para alicerçar estratégias da indústria publicitária e tendências de afunilamento linguístico, como o preocupante espectro redutor da *web 3.0*.

1. Um lógico, não um teórico da comunicação

Deve-se deixar claro, inicialmente, que Peirce é, antes de qualquer coisa, um lógico – certamente um metafísico - não um teórico da comunicação. Sua concepção ternária foi construída a partir de Duns Scot, que a tomou de Avicena:

as três formas *reais* do Ser (do que ele é) são formas metafísicas (quididade) ou o ser em si mesmo, sem nenhuma determinação; a forma ‘física’ (heceidade) ou o ser sensório na sua existência individual; e a forma lógica (generalidade) ou ser inteligível, no intelecto [Guinard, 1993, parte 1].

Em sua formação dentro da filosofia norte-americana, foi fortemente influenciado pelo evolucionismo. A própria definição do pragmatismo se funda, conforme Sandra Laugier, num experimentalismo evolucionista:

o pensamento racional só se define a partir dos efeitos observáveis da experiência e em função do processo de adaptação dos organismos vivos [Laugier, 1999].

Daí também sua admiração a Hegel, antes de tender ao kantismo. De fato, Peirce declara-se hegeliano ao evocar, em C. P. 5.525, o idealismo objetivo (as leis e as diversas regularidades), ao mesmo tempo em que recusava a coisa em si kantiana. Em outra parte, ele afirma que

a única teoria inteligível do universo é a do idealismo objetivo, segundo a qual a matéria é o espírito enfraquecido (*‘effete mind’*), os hábitos inveterados tornando-se leis físicas [6.25, cf. 6.277].

De Hegel, Peirce apropria várias coisas, principalmente a determinação de que o real é racional.

O real (...) é aquilo que, mais cedo ou mais tarde, iria resultar, finalmente, em informação e razão, e que é por isso independente das excentricidades minhas e suas [Peirce, 1868b, p. 69].

É a censura que lhe faz Jean-François Lyotard, que critica na semiótica a

ideologia da troca comunicativa que, para ele, pressupõe que qualquer coisa real e qualquer coisa outra possa ser explicada de acordo com luzes racionais [Smith, 1995, p. 202]. *E também*: Não basta que a experiência tornada possível pela hipótese científica corresponda a uma necessidade, é preciso que ela corresponda a uma necessidade *racional*. [Carnois, 1983, p. 300, grifo nosso]

De fato, o “realismo” idealista de Hegel conduz necessariamente à expansão da razão e a realização final do Espírito Absoluto. No *sinequismo finalista* de Peirce, a continuidade é tida como algo de primeira importância para a filosofia, trata-se da

coalescência, o devir contínuo, o devir governado por leis... que só são fases de um só e mesmo processo de crescimento da razão” [5.4, *apud* Thibaud, 1983].

E o crescimento da razão conduz, conforme Hegel, à realização da Ideia: Não se pode esquecer que o Espírito Absoluto realiza-se a si mesmo sob a forma de *verdade revelada* por sentimento (religião) e sob a forma de *verdade expressa* (conhecimento racional puro)

Assim como o pensamento do século XIX juntava em torno do credo evolucionista figuras tão díspares como Hegel e Comte, também Peirce aproximava-se do positivismo ao batalhar pelo abandono do misticismo e pela união com a ciência. Seu projeto pragmático - segundo o qual, o valor racional de uma palavra ou expressão reside unicamente nos seus efeitos concebíveis, efeitos esses que elas podem ter sobre a conduta na vida, o que levou Bertrand Russell a qualificá-lo de “espírito do comércio na filosofia” [Laugier, 1999, p. 750] – esse projeto pragmático procurava demonstrar a falta de sentido, mesmo o absurdo das afirmações metafísicas. Ele dividia com Comte a crença na existência de uma homologia estrutural entre a lógica e a realidade, de acordo com a qual as leis do universo e as leis da mente são positivamente as mesmas [Kremer-Marietti, 1994, p. 109-120]. É a base do sinequismo.

Não obstante, a antimetáfísica pode ser, ela também, uma variante do pensamento transcendental, como afirma Habermas, pois o sistema de signos e a comunicação entre os utilizadores de signos [em Peirce] acabar adquirindo uma posição quase transcendental [Habermas, 1994, p. 26], já que, na estrutura da língua pela qual os sujeitos representam a realidade, diz Habermas, não está embutida toda a estrutura da realidade. Em verdade, Habermas critica Peirce pelo fato de este conceber o processo comunicacional de forma muito abstrata, desaparecendo a

relação inter-subjetiva entre falante e ouvinte, e dissolvendo-se a relação entre signo e intérprete, no interior da relação do interpretante, sem deixar rastros [idem, p.10]. Trata-se de um conceito de comunicação que, segundo ele, não envolve a intercompreensão entre Ego e Alter: temos aí um universalismo nivelante que estaria comprimindo os indivíduos.

A trajetória epistemológica de Peirce o faz tender, posteriormente, a Kant. De Hegel, ele teria aprendido que “o pensamento deriva do tempo”;

do segundo, Peirce, não mais considerando esse tema dentro da perspectiva da uma temporalização do espírito, opta pela a fixação do fluxo evanescente da consciência num espírito encarnado no símbolo [Habermas, 1994, p. 15].

Peirce orienta toda essa movimentação do pensamento para escapar de uma posição nietzscheana [Simpkins, 1996], ou mesmo, na defesa de um rigor científico lógico-positivista, que só mais tarde será refutado com as discussões epistemológicas da metade do século XX e o aparecimento da importância do observador. De qualquer forma e como veremos no decorrer deste ensaio, Peirce caminha num sentido nitidamente logocêntrico, expurgando do campo do saber os “saberes incomodantes”, o campo do não verbal e do extralinguístico.

É o caso da fórmula gramatical sujeito/predicado/cópula, que ele incorpora diretamente de Aristóteles e que é criticada por Foucault ao analisar a gramática de Port-Royal. Em 1870, na sua *Description of a Notation for the Logic of Relatives*, Peirce havia redefinido a proposição como uma relação transitiva de inclusão. Em muitos de seus escritos durante o ano de 1890, entretanto, diz Kremer-Marietti, ele manteve a primeira definição: uma proposição consiste em duas partes, o predicado e o sujeito (MS 280). Ele considera o sujeito como um símbolo indexical e o predicado como um símbolo icônico, enquanto estes estão relacionados, um com o outro, pela cópula (CP 3621) [Kremer-Marietti, 1994].

Ora, esta é a representação clássica, eixo teórico da gramática geral de Port Royal. Operar com este austero paradigma da representação significa enrijecer formalmente a teoria da significação, excluindo do processo de sentido qualquer referência à conjuntura. No período helenístico, os estoícos haviam superado a fórmula aristotélica de sujeito, predicado e sua cópula, adicionando à sua semiologia um terceiro termo: a idéia ou sensação obtida ao se ouvir uma palavra, o *exprimível* - que se adicionava ao termo usado (o significante) e à própria coisa (o referente). Na regressão provocada pela *epistème* clássica, a lógica de Port Royal, que é de 1660, substitui

novamente o sistema ternário pelo binário, o significante volta a remeter diretamente a apenas um significado e a parte viva do signo desaparece.

Com isso, ele abole a possibilidade de uma leitura individual dos signos: um interpretante trans-subjetivo e objetivo ocupa o lugar das leituras particulares e pessoais do texto: *todos o lêem da mesma maneira*:

Enquanto a concepção corrente da linguagem deixa a determinação da ‘conclusão do símbolo’ à compreensão subjetiva do enunciador, à sua ‘interpretação’, Peirce trata de assinalar através disso que o uso do símbolo só obtém seu efeito determinando ele mesmo um ‘interpretante’ trans-subjetivo e objetivo, independente das interpretações, das ‘conclusões’ semióticas do enunciador e de seus alocutórios. De igual modo, o objeto próprio da transmissão do símbolo mostra-se ser o de produzir, *como efeito*, um efeito idêntico junto aos participantes, independente deles e do contexto, uma realidade constante [Carnois, 1983, p. 305-306]

E também:

Esta intenção permite ao receptor interpretar *da mesma forma a mesma proposição* na situação de comunicação desde o momento em que ela chega a se fazer reconhecer como tal: os participantes se identificam aí uns aos outros com o receptor comum e idêntico de seus signos tornando-se o suporte de uma interpretação idêntica dos mesmos signos [Carnois, 1983, p. 308].

É a posição da gramática de Port-Royal, que oficializa a vinculação da linguagem a traços metafísicos.

A divinatio supunha sempre sinais que eram anteriores à dotação de sentido, uma significação mais ou menos oculta, cuja tarefa era descobrir uma linguagem prévia, distribuída ao mundo por Deus [Foucault, 1966, p.66, 87, 93 e 307].

Não há como não ver nisso uma aproximação metafísica embutida na semiologia, inicialmente saussureana mas também peirceana.

Já apontamos em outro lugar a tendência oculta de um pensamento metafísico em Peirce [MARCONDES FILHO, 2004, Excurso 3]. A desconstrução do significado transcendental, conforme Derrida, vai

muito longe em Peirce, instalando um termo tranquilizador do reenvio de signo a signo. Nisso o filósofo francês localiza logocentrismo e metafísica da presença em Peirce [idem, p. 397]. O princípio da desconstrução de Derrida é algo que se coloca *contra* a semiótica: “A desconstrução deleita-se [*enjoys*] anunciando a impossibilidade da atividade semiótica” [Culler, 1981, p. 43]. Assim, diz Culler, a semiótica seria a

culminação lógica do que Jacques Derrida chama de logocentrismo da cultura ocidental: a racionalidade que ameaça os sentidos como conceitos ou representação lógica [Culler, 1981, p. 4].

Fato é que a semiótica clássica, na opinião de Stewart, “sustenta a esperança da representação adequada, [do] discurso que é verdadeiro porque corresponde àquilo que é [Stewart, 1995, p. 197]. Isso leva à noção de que “as teorias buscam certeza, fechamento e controle”. Tal desenvolvimento estaria presente – Stewart complementa – em métodos de análise (por exemplo, em algumas formas de etnografia) que procuram “descrições acuradas” ou “verdadeiras”. Trata-se, de qualquer forma, de algo estranho para as ciências humanas da atualidade que vêem com desconfiança a busca de certezas e de controle. Um pensador como Lyotard, por exemplo, é contra isso e defende uma incognoscibilidade fundamental das coisas:

não apenas a coisa jamais pode ser conhecida mas também qualquer nome é uma designação provisória que carrega uma relação não motivada em relação àquilo que ela designa *ostensivamente* [idem, p. 201].

Em suma, Peirce busca comprimir a imensidão das múltiplas leituras e do extra-verbal do funil estreito dos signos convencionais [Habermas, 1994, p. 9-30]. Com isso, assistimos a uma operação de limpeza de todos os saberes “incomodantes” a tal positivismo lógico peirceano, a todas as iniciativas irreduzíveis à lógica e à experiência. A razão como princípio pode tender para um jogo de poder em que não somente o não-linear (o diferente, o estranho, a alteridade) é excluído, mas igualmente os próprios pesquisadores, naquilo que se chama a *taylorização da pesquisa* e será retomado no final deste ensaio.

Habermas advoga que existem conexões implícitas de sentido que se sedimentam em signos não linguísticos; Peirce, contudo, acha que não, que elas seriam “acessíveis à interpretação linguística” [idem, p.27]. Ora, consideremos que há indicações, traços e sinais enganosos no trânsito social que são intuitivamente perceptíveis, refletindo um “espírito” de uma sociedade, a

“tintura” de uma época, a “fisionomia” de uma cidade ou de uma classe social, diz ele. Para isso, exige Habermas, recuperando a cena do sujeito, faltam os autores que lhes dêem significação, os intérpretes que dominam a língua, que discutem suas interpretações [p. 28].

Em síntese, do ponto de vista epistemológico, estamos diante de um pensador que acredita radicalmente na racionalidade do real, que é a realidade que deve se adaptar aos signos e não o contrário, que tudo deriva do fenômeno semiótico.

Peirce adota ao mesmo tempo o *realismo crítico*, postulando através dela a aptidão humana de poder identificar pelos signos o que há de real no real [Carnois, 1983, p. 300]. (...) A prática do experimentador consiste em adaptar a realidade ao acordo que ele busca obter desta com o uso de signos, produzindo não somente a ligação presente com o ‘se – então’ no enunciado de todas as suas leis, mas lhe cabe também adaptar a realidade aos signos, produzindo um estado de coisas introduzido pelo ‘se’. [idem, p. 309]

Peirce aposta nas chances de a semiótica aparecer como ciência (quase) exata, portando, como as ciências da natureza, a tranquilização pela certeza e pelo fechamento do universo de sentido. Essa tranquilização vem de um princípio religioso de harmonia, que veremos mais à frente. Trata-se de uma atualização do discurso lógico-positivista, com o recurso de algo que vem, em realidade, antes dele, e se explicaria, talvez, pela inexistência, até agora, de um discurso comunicacional consolidado e que se autoimponha como opositor a esse modo de pensar a comunicação. O vácuo epistemológico acaba sendo ocupado por aquilo que não é nem atual nem suficiente, mas que é oportuno.

2. A percepção e as trilogias vacilantes

A teoria da percepção peirceana desenvolve-se na mesma época que a de Henri Bergson. Assim como Bergson opera com três categorias (percepção pura, afecção e percepção propriamente dita), Peirce associa as três funções lógicas que definem as categorias com as três funções fundamentais do sistema nervoso: a excitação das células, a transferência desse impulso para os nervos e a fixação em tendências determinadas sob a influência do hábito [Guinard, 1993, citando Peirce, CP 1.393]. Os conteúdos das percepções, para ele, são puramente psíquicos, apesar de importarem o caráter dos objetos físicos que os determinam. São construções interpretativas por processos quase lógicos, ou seja, são interpretações, um tipo semiautomático de inferência [Boydston, 2011]. Não chegam a ser um

pensamento abstrato, tampouco um julgamento, trata-se de um “julgamento virtual” [Peirce, 1981b, p. 208-9]. A leitura é a mesma da filosofia alemã, por exemplo, da apropriação que Heidegger faz de Bergson:

Nós interpretamos a todo instante. Não vemos *primeiramente* marcas pretas não interpretadas em um fundo branco, ou ouvimos *primeiramente* puros sons, para *então* interpretá-los como letras impressas ou como discurso. Nós as percebemos diretamente como palavras impressas ou faladas, mesmo se não as podemos compreender. ‘Em primeiro lugar’ nós nunca escutamos ruídos e complexos acústicos. Escutamos o carro rangendo, a motocicleta” [Inwood, 1999, p. 98].

Heidegger cita exemplos de identificação para algo que ele está denominando “interpretação” (*Auslegung*).

Peirce fala de um contato imediato com a coisa, de nossa reação a ela, de nossa representação ou interpretação dela, ou, do primeirismo, do secundismo e do terceirismo. A Nova Teoria da Comunicação também opera com uma trilogia, que é nossa relação com sinais, informação e comunicação, mas, diferente de Peirce, não coloca o observador em primeiro lugar, não comete esse desvio cartesiano do filósofo norte-americano. Independente de nós e de nosso ato de ver, ouvir, sentir, as coisas estão aí, emitindo sinais, umas às outras, sendo nós apenas “centros de indeterminação”, na linguagem de Bergson. Em segundo lugar, reagimos sim às coisas, aos sinais, e ao fazê-lo, podemos seguir por dois caminhos distintos: incorporá-los como não dissonantes ou enfrentá-los como dissonantes, quer dizer, aceitando-os como informação ou vivenciando-os como comunicação. Embutido nisso está evidentemente o conceito de *decisão*, que faz com que um Acontecimento em comunicação seja distinto de um Acontecimento para a filosofia em geral.

Já, Peirce toma de forma neutra essa nossa reação/relação com o objeto percebido. Simplesmente nos relacionamentos com eles. É em sua terceira categoria, o terceirismo, que a pessoa a vincula à sua experiência de vida, o representa ou o interpreta. Peirce considera o inefável como pertencente à categoria do primeirismo (“somente aquilo que é inefável é puro primeirismo”, Peirce, *Carta a Lady Welby*, 23.12.1908). Ora, o inefável pode permear qualquer situação comunicacional, estando presente em todas as circunstâncias possíveis: “aquele filme que assisti, aquela música que ouvi, aquela cena em que participei me trouxe algo de inexplicável em palavras, que, contudo, me ocupou por inteiro, me transformou”. Semelhante frase não é possível à semiótica peirceana, já que esta não prevê essa transcendência do inefável.

Como aponta Guinard, o primeirismo é uma impressão fugidia e imperceptível.

O Primeirismo – irrepresentável, uma presença interior que não se pode apropriar dela, absolutamente si mesma, não admite nenhum tipo de determinação sem inevitavelmente passar para o modo do Terceirismo [Guinard, 1993, parte 1].

Em síntese, Peirce não admite a presença das impressões irredutíveis à palavra e à expressão, elas têm que entrar de algum modo na linguagem, senão serão descartadas. Com isso, refuta a proposição de Leibniz de que

há milhares de sinais que levam a pessoa a ver que em cada momento há uma infinidade de percepções dentro de nós, mas sem apercepção ou reflexão, quer dizer, mudanças na alma das quais sequer somos conscientes porque as impressões são ou muito pequenas ou muito numerosas ou muito uniformes, de tal forma que não se distinguem suficientemente de si mesmas mas quando juntas às outras elas não deixam de marcar e tornar si mesmas sentidas, pelo menos confusamente entre as demais [Leibniz, 1704, p. 38]

Por isso, a primeira categoria é “degenerada” em favor do processo intelectualizante do terceirismo. Do *faneron*, ele só se ocupou de fato de seus elementos formais [Peirce, CP 1.284] e o primeirismo só lhe interessava para seu tratamento no terceirismo:

A impressão original é *primeira*; o signo, em sua representação formal, é *último*. Como é que ele poderia pertencer à ordem do imediato, do não-reflexivo, se ele se define a si mesmo precisamente pela sua natureza mediada? Ontologicamente, o signo é o *produto final* da atividade psíquica. Entendendo os seres do Primeirismo como ‘possibilidades puras, eternas’, independentes ‘do tempo e de qualquer materialização’ [Peirce, C.P. 6.200 e 1.420],

Peirce termina assimilando-os à ideia primordial de Platão [Guinard, 1993, parte 1]. Mas não só isso. Também a trilogia ícone, índice e símbolo causa mal-entendidos e dificuldades em sua aplicação. Patrice Guinard cita o exemplo do sapato. Um certo fabricante de sapatos usa a figura de um sapato com seu emblema. É algo que se assemelha ao objeto que ele fabrica. Não obstante, sapato é símbolo, de acordo com a convenção que o define como algo significando a presença uma sapataria, mais do

que uma fábrica de sapatos ou um pé. Assim, para determinar o signo em uma dessas categorias é preciso chegar a um acordo em relação ao objeto dinâmico, chegar a um certo consenso na coletividade de usuários, consenso esse jamais permanente. Logo - complementa Guinard - é totalmente arbitrário definir a associação categórica de tal ou qual signo independentemente da experiência co-lateral do usuário. As várias categorias lógicas do signo sofrem dessa ambiguidade e dessa inabilidade em serem fixadas, um fato que Peirce reconhece:

Análises aparentemente contraditórias podem ser feitas com este método por diferentes mentes; de fato, é impossível manter-se estritamente nestes requisitos [Peirce, CP 1.544, *apud* Guinard, 1993, parte 4].

Isso estende-se também à noção de interpretante, algo que era, para ele, ainda bastante problemático: “Admito que minha concepção deste terceiro interpretante é ainda algo nebuloso” [Peirce, C.P. 4.536]. Por exemplo, pelo fato de ele ter mudado a denominação dos tríplexes interpretantes, que originalmente se chamavam intencional, dinâmico e final (ou absoluto) e passaram a se chamar, depois, afetivo, energético e lógico, o primeiro implicando um sentimento de re-cognição (ele produz um certo *feeling*), o segundo um esforço mental (efeito que implica um certo esforço) e o terceiro, um hábito mental (a referência de um objeto a uma certa representação mental) [Guinard, 1993, parte 4].

Patrice Guinard nos sugere que a nova formulação ainda permanece obscura, pois, o novo interpretante lógico, esse hábito mental, é muito parecido ao interpretante intencional da primeira classificação, a significação usual do signo. De igual maneira, o interpretante afetivo tem sentido mais restrito que o antigo interpretante final. O próprio Peirce confirma esse contínuo reenvio:

O interpretante lógico é um efeito do interpretante energético no sentido de que este último é um efeito do interpretante afetivo [Peirce, CP 5.486].

E o reenvio sugere um eterno “passar para frente” de algo que o próprio Peirce acaba classificando como “coisa”:

The sign is this “thing, whatever it may be, that determines something else (its interpretant) to refer to an object to which it itself refers in the same

manner, the interpretant becoming in its turn a sign, and so on infinitely [Peirce, CP 2.300].

Por fim, quem decide pela significação final, enquanto interpretante lógico, será não menos que uma “comunidade (ideal) de investigadores”... [Peirce, CP 2.654], ou seja, uma Lei de signos e um imperativo do Código, ilusória e ideal (Guinard), submetem estados psíquicos imperceptíveis e objetos da percepção; nos dizeres de Bernard Carnois, a consciência é oprimida pelo interpretante lógico [Carnois, 1983]. Estamos diante, portanto, de um *conselho dos autorizados*, que por definição deve acabar por desconsiderar eventuais leituras marginais.

3. Limites do método diagramático

A proposição metodológica da semiótica peirceana realça o procedimento dedutivo em prejuízo da forma fenomenológica de exploração do Acontecimento. Por isso, talvez, ele sequer considere a existência de um Acontecimento comunicacional. Diz Peirce:

É função da inferência abdutiva associar o signo icônico, provindo do processamento de dados sensoriais, a uma imagem geral da memória, formando julgamentos de percepção, ou seja, tipos gerais de proposições. De outro modo, a instância abdutiva se processa na percepção, ou seja, na relação entre mente cognoscente e objeto investigado, num intervalo temporal, eximindo-se o autocontrole (C.P. 5.115 **1903**), pois a formação de uma hipótese independe da racionalidade dedutiva.

Fica claro, mais adiante, “que a única *Rationale* dos métodos Abductivo (enquanto método) e Indutivo é essencialmente Dedutiva ou Necessária (C.P. 5.146 **1903**). Com efeito,

por raciocínio diagramático, pretendo dizer raciocínio que constrói um diagrama de acordo a um preceito expresso em termos gerais, dirige experiências nesse diagrama, anota os seus resultados, assegura-se de que qualquer experiência similar dirigida sobre qualquer diagrama construído de acordo com os mesmos preceitos deverá ter os mesmos resultados, e expressar isto em termos gerais (NEM 4:47-48, citado por Inácio, s/d, p. 2-3)”.

Desta maneira, apesar de considerar a indução, ela não passa de um primeiro estágio do processo cognitivo cuja efetivação vai acontecer na dedução. E isso é absolutamente coerente com seu olhar *lógico* sobre os signos e os dados da cultura, olhar esse que prima por se afastar do procedimento *complexo*, entendendo por este último, o procedimento que associa o evento à rede de vinculações e determinações contextuais. Daí também sua simpatia pela representação diagramática da relação entre signo, objeto e interpretação, a ponto de confundir diagrama com o próprio ícone. Em algumas passagens, onde ambos os termos aparecem, Peirce revela que diagramas são tratados como ícones, diz Farias [2008, p. 3]. Em outras, faz-se a diferença entre ícone “original” e “ícone atualizado” (em diagrama). De qualquer forma as definições se sobrepoem:

Um diagrama (...) é descrito, em ‘On quantity’ (1895) como “imagem visual, seja ela composta por linhas, como uma figura geométrica, ou uma sequência de signos, como uma fórmula algébrica, ou de natureza mista, como um grafo (NEM 275) [Idem].

E o cognitivo cede espaço ao diagramático:

No caso específico das representações lógicas do raciocínio consciente e autodeliberado, as interferências cognitivas são evitadas para dar espaço às experimentações sobre diagramas, à medida que é possível, a partir de tais resultados, compreender e prever tanto a amplitude de um argumento, quanto de suas consequências [Jorge, 2002, p. 6/7].

A consequência dessa opção será não somente a supressão do procedimento complexo mas também da temporalidade. É o que Ibri irá dizer:

Se considerarmos um diagrama como um ícone de relações evidenciadas à visão, ter-se-á diante dela, a presentidade de todos aqueles predicados relacionais. Ora, pensamos ser esta a idéia de *tempo* contida no conceito kantiano de esquema, em que, na realidade, *o tempo é abolido* para a intuição [Ibri, 1994, p. 128-129].

Ibri considera que a importância do tempo no diagrama é, na realidade, sua vital *ausência*. Conhecemos isso do modelo estruturalista, com a diferença que neste há uma estrutura inconsciente e ausente presidindo as relações sociais e as explicando. Já, aqui, o diagrama é eminentemente matemático, não supondo nada além do feixe de linhas e relações. É a partir do diagrama e só dele que, segundo Ibri, se pode ver o surgimento do inesperado:

“a presentidade nas ideias” torna-se a condição heurística do método, quer dizer, na medida em que dispensa operações mnemônicas permite a contemplação livre de restrições o que lhe dá a “idealidade criadora”, a capacidade de descobrir novas relações e permite ao diagrama “causar surpresas” [cf. Ibri, 1994, p. 128-9].

O raciocínio diagramático, apoiado na representação visual, direta, analógica, usado como fonte de inferências, teria, na opinião dos semióticos peirceanos, inúmeras vantagens, como

a facilidade da localização dos problemas devido às especificações visuais; a menor necessidade de símbolos ou etiquetas, consequência precisamente do ponto anterior; ser mais fácil ao ser humano inferir visualmente em diagramas, demorando menos tempo do que em processos de fórmulas lógicas; por fim, o fato de as inferências estarem já presentes no diagrama: propriedades emergentes [Inácio, s/d, p. 3].

O que há, portanto, é uma opção epistemológica calcada na escolha do esquema visual facilitador em detrimento naturalmente de um modelo reflexivo. Também Vilém Flusser era de opinião que as pessoas deveriam começar a “filosofar por imagens”, apostando na magia dos esquemas visuais [Flusser, 2003, p. 7 a 21]. Para ele, a filosofia não foi sempre discursiva, havendo também uma filosofia matemática, a análise lógica e o neopositivismo. Ele acreditava que de algumas décadas para cá se estaria observado um novo desenvolvimento, o fato de as pessoas começarem a filosofar com imagens. Seriam as imagens numéricas que permitem visualizar formas platônicas de pensamento. Não obstante, o alcance desses instrumentos é específico e limitado. Florian Rötzer é alguém que o questiona, dizendo que filosofar com imagens significa fabricar cenas mas não se pode fundamentar nem explicar nada, atos estes que foram até hoje normativos para a filosofia. A construção conceitual, abstrata e filosófica opera com planos outros, além da imagem. O esquema visual, diagramático, pode preencher algumas funções mas não é suficiente.

As críticas, contudo, não se limitam a isso. Há um mal-estar quando se lê Peirce afirmando que “o raciocínio diagramático é o único tipo realmente fértil de raciocínio” (C.P. 4.571), o que nos lava a supor um certo dogmatismo do lógico. O mesmo acontece quando se lê que ele está em busca de “crenças estáveis” e de “observações indubitáveis”:

Se a lógica pode ser definida como a ciência das leis que regulam o estabelecimento de crenças estáveis, a ‘lógica exata’, enquanto doutrina das condições que fundamentam a lógica, deveria se basear em um tipo de pensamento cujas observações sejam indubitáveis (C.P. 3.429). Este é, de acordo com ele, o caso do pensamento ou raciocínio diagramático, também chamado de ‘icônico’ ou ‘esquemático’ [Farias, 2008, p. 6].

Ora, já vimos isso atrás, toda essa infalibilidade, mesmo da matemática, caiu por terra quando Kurt Gödel demonstrou seu Teorema da Incompletude, que fala das proposições indecidíveis, aquelas que não podem ser provadas verdadeiras ou falsas em um dado sistema axiomático.

Como sugere Ilário,

as distinções, da forma como estão postas, fazem um recorte demasiado formal para que se possa avançar para além da própria lógica, ou seja, para uma Ontologia no campo das Ciências Cognitivas [Ilário, 2007, p. 59].

Peirce teria permanecido apegado aos seus próprios conectivos proposicionais e a uma representação simbólica ainda presa aos formalismos dos cânones da disciplina lógica, diz ele, na preocupação em demonstrar as tautologias da forma, deixou de levar ao limite uma topologia que aqui se busca demonstrar. Dessa forma,

Peirce não conseguiu plenamente transferir para o plano das suas representações toda a riqueza implícita na construção de conceitos a partir de outros conceitos, que nesse estudo denomino hiperdialética [Ilário, 2007, p. 59].

Certas categorias filosóficas como o conceito de rosto em Levinas, a ideia de alteridade, o jogo entre o dito e o dizer, o espaço “entre” de Merleau-Ponty, a intuição, a diferença ontológica heideggeriana, seu conceito de “há”, a noção de Acontecimento, entre tantas outras, na melhor das hipóteses podem até ser objeto de uma esquematização diagramática provisória mas isso permanece anos-luz aquém da densidade desses próprios conceitos.

A matemática opera por raciocínios lógicos e o diagrama é um instrumento adequado para uma grande quantidade de representações. Contudo, cabe perguntar, se uma teoria da comunicação pode se contentar com esquemas de raciocínio e representações lógicas que deixam de lado outras dimensões, como a questão especulativa, a questão ética, a questão mesmo metafísica, no sentido que lhe dá Bergson, ou do empirismo transcendental, como o compreende Deleuze. Os diagramas podem ser modelos *práticos* mas insuficientes para mentes perseverantes e exigentes.

4. Uma regressão infinita que, entretanto, ...se finda na Ideia

O procedimento peirceano opera com um conceito *lógico* de verdade, ou seja, a verdade em seu sistema só pode ser determinada por meios eminentemente lógicos. Neste caso, o conceito de verdade não tem nada a ver com a correspondência entre uma inteligência que concebe, a saber, um espírito, e a realidade circundante, como pensava Tomás de Aquino. Sua verdade é de caráter linguístico (o que é verdadeiro não ou não verdadeiro não é a relação com o real mas a própria proposição) e, em outro plano, opera com a coerência: é verdadeira uma explicação se as proposições que a constituem formam um todo coerente, como no caso do diagrama. A isso, Peirce adiciona o componente pragmático: a asserção é verdadeira se ela permite agir eficazmente sobre o real, como já supunha James. A verdade, assim, nos explica Laugier, não é nem um dado, nem uma condição a priori do entendimento: ela é um resultado [Laugier, 1999, p. 750], que só acontecerá, contudo, no futuro,

já que o interpretante não é nada além de uma outra representação que recebe, abrindo o caminho, a chama da verdade; e, enquanto representação, tem, novamente, seu interpretante. Vê-se bem, é uma série infinita [Robin, 1967].

Esse conceito pragmático de verdade já havia sido refutado, no seu surgimento, pelo pensamento empirista que não aceitava nenhuma verdade sem verificação, nem o fato de se tomar o sucesso como regra do verdadeiro.

Uma outra maneira de ver a verdade é a de Espinosa, que, de certa forma, recebeu na contemporaneidade o apoio de Foucault. Para Espinosa, “a verdade se mostra pela sua clareza” – ou pela sua evidência - que é o que ele chamava de *index sui*. O critério espinosista da evidência faz coincidir a manifestação do verdadeiro com a obrigação que o indivíduo tem de conhecê-lo

[Candiotto, 2007]. Pela evidência, não haveria outro regime de verdade a se agregar ao verdadeiro: “O próprio verdadeiro constitui seu regime, determina sua lei e me obriga” [Foucault, 1980, *apud* Candiotto]:

existe sempre e é preciso sempre supor uma certa afirmação que não é da ordem da lógica, da constatação ou da dedução; uma afirmação que não é da ordem do verdadeiro e do falso, mas que é muito mais uma espécie de engajamento, de profissão que consiste em dizer: é verdade, logo, eu me inclino (Foucault, 2010, p. 71).

Essa verdade simples mas efetiva, que se impõe por si mesma, corresponde ao conceito de verdade da fenomenologia, assim como da Nova Teoria da Comunicação, na forma da frase “a coisa opera em nós”. Henri Duthu, a esse respeito, defende, como Bergson, a intuição como um procedimento altamente privilegiado para o conhecimento. Espinosa diz que “o verdadeiro é sua própria marca”, que deve ser lido no sentido de surgir de um “contato direto do espírito com a coisa” [Duthu, 2007], contato, portanto, de natureza fenomenológica, que exclui a intervenção de um sujeito, pois é a própria coisa que se entrega inteiramente a nós, ao nosso conhecimento [idem].

Trata-se de um procedimento totalmente diverso do caminho meramente racional, que é um caminho indireto, que neste caso não é tão valorizado. Não estando mais imediatamente presente ao nosso espírito nos tira a certeza de estar diante do verdadeiro, não sendo mais *index sui*.

A verdade, em Peirce, se realiza renovadamente. Contudo, o conceito peirceano de série infinita entra em contradição com a constituição de leis, característica do terceirismo. Peirce diz que

todo símbolo é uma coisa viva, num sentido muito restrito que não é uma figura de retórica. O corpo do símbolo muda lentamente, mas sua significação cresce inevitavelmente, incorporando novos elementos e rejeitando os antigos [5.594] [p. 406].

Essa incorporação de novos elementos sugeriria uma eterna inconsistência, mais familiar a Heraclito do que a Platão, mas esse não é o caso de Peirce. Segundo este último, o universo tem a tendência de contrair leis, portanto, à cristalização progressiva. Se no passado não havia leis

cósmicas, no futuro – acredita Peirce – não restaria mais nenhuma indeterminação, acaso, pois estaríamos no reino total da lei, seriam os “hábitos”, que se constituem mesmo havendo ainda irregularidade e imprevisibilidade. É o mesmo que ele fala em 1891, quando diz que

a única teoria inteligível do universo é a do idealismo objetivo, segundo a qual a matéria é mente esgotada, na qual hábitos inveterados tornam-se leis físicas [CP 6.25].

Ora, uma lei é uma regra obrigatória que exprime a natureza ideal de um ser ou de uma função, a norma à qual se deve conformar para se realizar [Lalande, 1926, p.608]. A base metafísica da definição testemunha mais uma vez a adesão peirceana ao idealismo (no caso, hegeliano), segundo o qual, o Espírito não é somente a “lei secreta da aparição das coisas, mas aquilo que deve aparecer por si mesmo” [Clément et alii, 2000, p. 191]. Neste ponto, Hegel distancia-se de Platão, para o qual as ideias “reinam eternamente numa transcendência imóvel”, defendendo, contrariamente, que elas se revelam a si mesmas progressivamente e através de um percurso histórico necessário e determinado [idem]. É um tipo de “regressão ao infinito” que, não obstante, na linguagem de Peirce, cristaliza-se na lei, no hábito. Contra a posição de Espinosa, Hegel, assim como Peirce, acredita que nada é verdadeiro por si mesmo, tudo deve ser investigado, verificado: a identidade não é jamais dada, sempre conquistada. Assim,

o Espírito é aquilo que se realiza através da experiência de uma consciência: este último obstáculo, desde a sensação imediata do mundo até as ciências mais avançadas, um percurso pedagógico, um caminho iniciático, no curso dos quais é o próprio Espírito (a razão infinita que suplanta a simples consciência individual) que se conquista, que se realiza e se conhece [idem, p. 191-192].

5. A metafísica religiosa de Peirce

Segundo o agapismo peirceano, a doutrina do amor evolutivo, as pessoas adotam certas tendências de seu tempo por efeito de uma “atração imediata a uma ideia”, momento esse em que se *adivinha* a natureza dessa mesma ideia antes mesmo que a mente racional a possua. Essa ocorrência é possível porque, conforme Peirce, há um contínuo entre a mente do Cosmos e a mente humana, que ele chama de sinequismo.

O desenvolvimento agapista do pensamento é a adoção de certas tendências mentais, que não são totalmente desordenadas, como no tiquismo, nem totalmente cegas, como aquela que é produzida pela força das circunstâncias ou da lógica, como no anancastismo, mas que provém de uma atração imediata pela própria ideia, na qual a natureza é adivinhada antes que o espírito a possua, pelo poder de simpatia, isto é, em virtude da continuidade do espírito [6.307].

Peirce nos informa que essa “tendência mental” pode se produzir de três formas: afetando toda uma comunidade, afetando uma pessoa isoladamente - mesmo que ela não compreenda essa ideia nem possa avaliar sua atração, a não ser pela simpatia das pessoas que lhe são próximas ou sob a influência de um pensamento que se propaga, como foi a conversão de São Paulo – e afetando um indivíduo pela atração que ela exerce sobre ele antes mesmo que ele a compreenda: “É o fenômeno que foi chamado, a justo título, de *divinação [divination]* do gênio, por ele se dever à continuidade que existe entre o espírito do homem e o Altíssimo” [6.307].

Não obstante, o amor evolucionário ou o agapismo não é um mero componente estimulante do saber, ele é parte *obrigatória* da prática científica. Ele é um dado da condição humana, diz Peirce, é o fato de o homem ter fé na evolução da ciência:

Peirce tem, assim, que forjar a ficção da *atração agapista*, ele tem que postulá-la como *dado da condição humana*, como condição dinâmica (psíquica) e epistemológica que permite ao pesquisador adicionar fé à evolução irreversível da ciência e à racionalidade do sentido comum crítico, que ele deve aí desdobrar [Carnois, 1983, p. 311]

Ora, diz Carnois, mas “a história e os acasos da pesquisa científica ensinam que o homem pode fazer parte desta comunidade de pesquisadores sem tornar seu este tríplice engajamento de fé na racionalidade, *esperança* na acessibilidade de uma racionalidade última e de *ágape*, da qual Peirce torna condição necessária da prática científica” [idem].

Com efeito, a ética peirceana da pesquisa não apenas impõe essa postura místico-religiosa bem como fecha as demais saídas da pesquisa:

Balizando a interrogação metacrítica pela questão epistemológica, pela lógica da pesquisa, se fecha a mesma pela descrição das condições éticas de qualquer uso científico dos signos, se fecha por uma ética agapista do conhecimento [Carnois, 1983, p. 311]. (...) Ele bloqueia, assim, a abertura metacrítica da semiótica em relação à questão: ‘O que é o homem?’ Porque ele substitui aos resultados da própria pesquisa antropológica um tipo de *pré-saber ético do homem*: em sua teoria de engajamento agapista do pesquisador, ele determina o que é o homem que se engaja na pesquisa, o que ele se tornará necessariamente no fim da pesquisa e o que ele antecipa *já*, deste estado *último*, no seu uso *presente* dos signos. Aqui ele reconcilia bem ciência e religião no plano do senso comum mas ele não coloca a questão das condições semióticas do engajamento agapista à ciência [idem, p. 311-312].

Aí está. Bernard Carnois vê nitidamente que Peirce acopla ciência e religião “fazendo dos *a priori* prático-religiosos as condições necessárias e suficientes para a realização dos princípios reguladores da semiótica prática. Este gesto dogmático metateórico lhe é inspirado pelo seu otimismo religioso: ele repete aí, ao nível da fé no destino da ciência e na possibilidade de participar no espírito do Altíssimo, sua fé religiosa no destino do homem” [idem, p. 312].

O engajamento agapista, para ele, funciona como uma espécie de “graça” que o pesquisador recebe. Com essa graça recebida, ele se põe a trabalhar para a ver revelarem-se nas abduções bem-sucedidas, exemplos notáveis da realização em forma de “graça icônica”.

A aproximação da ciência e da religião foi vista no item anterior como realização do Espírito Absoluto: o verdadeiro se conquista através do atingimento progressivo daquilo que já se esperava. É uma antecipação, uma adivinhação, pois, no futuro, não há indeterminação, acaso, apenas o reino das leis. O que vai suceder é esse encontro feliz, a realização do Espírito, a harmonia, enfim:

desejando assegurar esta finalidade nas próprias condições de possibilidade da pesquisa, Peirce se força a explicar o processo de abdução de forma *romântica*: postulando uma harmonia dinâmica pré-estabelecida entre o mundo, que é bom e agradável de conhecer, e aquele que se vai conhecer no final da pesquisa [Carnois, 1983, p. 313].

Teremos, aí, portanto, no final, o encontro feliz e bem-aventurado do bom, do belo e do verdadeiro.

Esta produção é regulada harmonizando no objeto o *bom* (que é a única coisa que a atração agapista permite pesquisar), o *belo* (postulando para qualquer um uma atração subjetiva por um aspecto do fenômeno, que deve ser em seguida reconhecido por todos como constitutivo do fenômeno) e o *verdadeiro* (recorrendo-se à confirmação indutiva e controlando-se a compatibilidade do novo aspecto do fenômeno com aqueles que se conhecia antes) [Carnois, 1983, p. 313-314].

Para esse autor, a razão semiótica busca submeter percepção, ação e conhecimento à lei dos signos, ela procura uma adaptação infalível dos hábitos da ação aos hábitos de pensar o sentido dos signos. Esta adaptação é afirmada de forma categórica mas sem se dizer *como* ela se produz [1983, p. 316]. Trata-se aqui do grande equívoco peirceano, de tentar resolver a questão kantiana de “o que eu posso saber?” reduzindo drasticamente o conhecimento possível ao “pensamento em signos”, onde somente os signos podem identificar o que há de real no real.

O critério de validade de um conhecimento é sua eficácia - ou a capacidade de ele agir eficazmente sobre o real -, mas não “qualquer eficácia”, pois, já disse Carnois, não basta que a experiência tornada possível pela hipótese científica corresponda a uma necessidade, é preciso que ela corresponda a uma necessidade *racional*. Além do pragmatismo de James, portanto, insere-se a precedência do racional. A verdade, confirma-se mais uma vez, é um resultado. Acontecerá apenas no futuro quando se encontram as linhas do Cosmos com as linhas do homem, numa perfeita ordem divina. O que desaparece é o demasiadamente humano daquilo que é o absolutamente incognoscível, a intuição, a introspecção.

6. Implicações políticas da semiótica

O professor italiano de semiótica Massimo Leone revela sua perplexidade diante dos perigos da semiótica na atualidade. Ele diz que os semioticistas, inclusive os “pais” da disciplina, transformaram os textos em “pretextos”: o que importa, para eles, na análise, não é exatamente produzir um resultado hermenêutico mas apenas demonstrar da validade de uma metodologia. Uma das razões principais pelas quais a semiótica desenvolveu-se principalmente como discurso metodológico sem objeto preciso, diz ele, é que os semióticos raramente foram encorajados a

refletir sobre as motivações de suas escolhas pré-textuais [Leone, 2010, p. 1]. Os semióticos sempre se perguntam “*como* irei analisar este texto” e jamais “*por que* vou analisar este texto?”, menos ainda, “*para quem* estarei analisando este texto?” [idem].

O ensaio de Leone, de caráter polemizador, surgiu de um mal-estar existencial do próprio autor diante da semiótica. Como tutor de jovens estudantes que preparavam suas dissertações na Universidade de Siena, deparou-se, certa feita, com uma jovem vestida totalmente de negro, com a cabeça raspada, portando uma folha de papel, buscando aconselhamento metodológico de sua pesquisa. No papel havia uma suástica negra sobre um fundo branco. Era 27 de janeiro, Dia da Memória judaica, comemorativa da entrada do Exército Vermelho em Auschwitz, em 27 de janeiro de 1945. Massimo Leone tomou o ato da jovem como uma provocação. Por alguns instantes ficou pasmo. Se tratasse a jovem como o fazia com os demais, iria lhe sugerir literatura secundária sobre iconografia dos totalitarismos do século 20, sobre a estrutura plástica da cruz gamada, sobre as diferentes conotações desse símbolo em outras culturas, como a hindu, etc. Ele iria se manter no campo restrito da semiótica, usando seus dispositivos teóricos, conceituais e analíticos para descrever o sentido da imagem. Não haveria problema algum. Assim como uma tela de Velásquez, uma foto de Cartier-Bresson, a suástica seria apenas um pretexto para testar a familiaridade dos estudantes com a metodologia semiótica.

O que incomodou Leone foi o fato de a semiótica poder ser ensinada e aprendida como um método que não leva a nenhuma reflexão sobre suas pré-condições epistêmicas. Para ele, a emergência da semiótica como “nova disciplina independente” coincidiria com a emergência da modernidade, particularmente com o início do que se chamou modernidade tardia ou pós-modernidade. Diferente da substituição do paradigma representado pela física quântica, que mudou o objeto de investigação, a alteração de paradigma realizada pela semiótica significou, conforme Leone, uma transformação do ângulo de investigação, ao proporcionar um método “total”, capaz de descobrir interconexões secretas de todos os fenômenos e mesmo cobrir a distância entre ciências naturais e humanidades.

Excetuando-se em parte a semiótica de Lotman, que não é *apenas* semioticista, mas também filólogo e historiador, Leone sugere que Greimas e Peirce correspondem a esse modelo de tendência autorreferente, em que os interlocutores são outros semioticistas ou os estudantes de semiótica [Leone, 2010, p. 11]. Greimas, que contribuiu para o desenvolvimento do método estrutural na semiótica, raramente teria analisado um texto. Sua análise de *Deux amis*, de Maupassant, seria menos uma nova interpretação de seu objeto do que uma aplicação de seu método.

No caso de Peirce, sabe-se que ele mesmo jamais empreendeu qualquer análise, apenas forneceu o instrumental lógico para que outros desenvolvessem suas investigações. Mesmo Umberto Eco, utilizando-se do conceito peirceano de abdução, escreveu ensaios mas “jamais interpretou um texto no interesse da interpretação” [idem, 2010, p. 7].

O depoimento de Leone, por interessante que seja, opera em um plano menos rigoroso que a discussão até aqui desenvolvida sobre Peirce. Uma coisa é Peirce com um lógico norte-americano voltado ao estudo dos signos ou sinais. Outra, é a utilização de seu aparato lógico para estudos de comunicação, especialmente análise das imagens (enquanto objetos) e sua interpretação (curioso é que um dos campos mais férteis da semiótica, o secundismo, que fala da relação mútua entre observador e signo, de nossa reação diante do mundo, de os fatos externos resistirem à nossa vontade, ocupe um lugar muito pouco valorizado pelos semioticistas). Outra ainda são os usos da semiótica no atual quadro das disciplinas universitárias, que tratam dos efeitos políticos e ideológicos do trabalho do pesquisador e deslocam a temática para o campo eminentemente *pragmático* de seu saber.

Perguntando a seus alunos o motivo pelo qual optavam por trabalhar segundo o referencial teórico da semiótica, estes, totalmente desconhecedores do que foi no passado a “guerrilha semiótica”, de Umberto Eco - que esclarecia as relações de poder dentro dos processos comunicacionais - revelam que *a posição política da semiótica inverteu-se completamente*: agora eles estudam semiótica porque ela é um dispositivo útil na comunicação comercial e particularmente na criação publicitária [Leone, 2010, p. 10]. É um fato denunciado por Barnard Carnois, de redução do uso lógico dos interpretantes à sua função cognitiva e, assim, restrição das possibilidades de transformação na prática da ciência [Carnois, 1983, p. 311].

Finalmente, outro fator incomodante dessa inversão são efeitos outros, não diretamente observáveis no plano das profissões mas na questão atual da computação. Em termos da semiótica, já não se trata do desenvolvimento do século 20, com Greimas, Eco, Lotman, “de aplicar o método descontroladamente a tudo”; hoje, a questão está no *pensamento procedural do século 21*. Os textos a serem analisados poderão e deverão ser marcados e analisados de forma mecânica por dispositivos eletrônicos como a *web 3.0*.

Meu trabalho semiótico, independente de quão impecável ele possa ser do ponto de vista procedural, é cego. *Eu utilizo o método semiótico degradando-me numa máquina computacional* [Leone, 2010, p. 10, grifo nosso].

É, contudo, no atual quadro do desenvolvimento das práticas em operação na internet que se deve ficar atento para usos políticos da semiótica com fins discutivelmente democráticos:

no novo pensamento procedural da semiótica do século 21, esta fantasia [a de se analisar a forma pela qual se bloqueiam textos segundo quais dinâmicas culturais e enunciativas e, finalmente, ser capazes de fundar a legitimidade epistemológica da semiótica diante dos objetos] está sendo estendida do domínio metodológico ao analítico: se trabalharmos duramente, esta fantasia – diz ela – nos poderemos elaborar não somente um procedimento para analisar textos de forma mecânica; *nós poderemos igualmente elaborar um procedimento a fim de determinar, de forma mecânica, como marcar os textos que analisamos* [Leone, 2011, p. 9, grifo nosso]

A *web* 1.0 conectava informações. Suas máquinas de busca, seus portais de conteúdo, seus sites e suas databases operavam de forma sintática. A *web* 2.0 conecta pessoas. Trata-se de uma *web* social que faz expandirem-se os *blogs*, os *e-mails*, as conferências, as redes, os portais comunitários, os jogos multifuncionais. É a revolução do *Facebook*, do *twitter*, do *YouTube* mas também do *Flickr*, do *BitTorrent*. O que ocorre com a *web* 3.0 é mais radical. As máquinas agora querem falar umas com as outras, elas buscarão *compreender* o que os humanos desejam e aí é que entra a semiótica.

Da *web* da informação está se passando à *web* do conhecimento. Trata-se, aqui, de uma nova geração de tecnologias que tem como objetivo representar a informação de maneira que os computadores sejam capazes de interpretá-las. As taxonomias (classificações de palavras) oferecem oportunidade para *incluir significados* na informação descrita na rede, permitindo que os computadores “raciocinem”, quer dizer, realizem inferências. A *web* semântica conecta, portanto, “conhecimento”: as informações conectadas têm significados compreensíveis e compartilháveis por pessoas e computadores. Há novos mecanismos de buscas, inferências, análise em bancos de dados. Ela dá maior “poder” aos computadores, que passam a “compreender” a informação disponível na internet.

Aqui se junta a compreensão das máquinas à semântica das redes. É a criação de sistemas coletivos de conhecimento. A *web* semântica representa a informação de forma explícita e com semântica para que os computadores possam compreendê-la e usá-la. Ao se pesquisar algo, o

resultado seria mais preciso, pois o usuário poderia fazer perguntas ao buscador e ele seria capaz de ajudá-lo de forma mais eficiente por entender melhor a necessidade do usuário, mesmo não sabendo o que este de fato deseja. Mas ela permanece atrelada a uma taxonomia: pelo Google, o usuário pesquisa um conteúdo a partir de uma referência, como, por exemplo, o nome de um cantor. Pela *web 3.0*, se ele não tem o nome, o sistema agrupa páginas com temas ligados a ele e fornecidos pelo usuário.

Temos, assim, agentes na *web* que sabem, aprendem e tomam decisões como se fossem pessoas. O sistema associa significados aos temas, realizando triagens, afinamentos, reduções da ambiguidade. Na medida em que a máquina faz inferências, dá respostas e opera com sistemas de classificação ela *marca* os textos, os analisa e os impõe mecanicamente segundo regras semióticas. É o envolvimento procedural, que Leone chama de cego e que degrada o usuário numa máquina computacional. É também a forma como vê Foucault: uma verdade que estaria “ligada circularmente a sistemas de poder que a produzem e a sustentam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reconduzem” (Foucault, 1976-1988, 114). Cria-se um regime de verdade, segundo o qual os discursos não apenas funcionam como verdadeiros, mas também os mecanismos, as instâncias e os modos de fazer a distinção entre o falso e o verdadeiro são definidos; os procedimentos e as técnicas para obtenção da verdade são produzidos; o estatuto daqueles que dirão a verdade é definido [idem]. Como complementa Candiotto, “embora quaisquer práticas coercitivas reclamem sua verdade, não é dela que se trata, mas dos efeitos de poder que ela proporciona, tal como sua capacidade de justificar racionalmente distribuições, classificações, identificações”.

Essa é a diferença entre um procedimento investigativo apoiado na semiótica peirceana e as formas de pesquisa em comunicação que vêm a comunicação dentro de sua relação com o mundo, incomodada com os impactos que provoca e ciente de que não se trata de nada ingênuo.

Capítulo 3. Comentário final

Os norte-americanos herdaram boa parte do empirismo surgido inicialmente na Grã-Bretanha, com Roger Bacon, depois ampliado por seus conterrâneos Duns Scott e Guilherme de Ockham, nos séculos 13 e 14. O empirismo fez oposição ao idealismo e ao racionalismo, apostando, ao contrário, na experiência; seus seguidores posteriores foram John Locke, David Hume, Thomas Hobbes, desdobrando-se, nos Estados Unidos, com a corrente pragmática* e, no século 20, com a filosofia analítica de Bertrand Russell. É a base da ciência moderna.

A formação acadêmica e intelectual dos Estados Unidos havia sido influenciada, em seu início, pela filosofia alemã. Escoceses imigrados pregavam o idealismo* de Kant e as ideias de Emerson, cujo transcendentalismo* pretendia investigar o eu profundo escondido sobre o eu superficial. Os próprios americanos costumavam viajar para a Alemanha em busca do saber filosófico de Kant e de Hegel. Sua psicologia foi em grande parte construída a partir do pesquisador Wilhelm Wundt, criador, em Leipzig, da psicologia experimental.

Nota-se, contudo, que após a Guerra Civil Americana, terminada em 1865, desenvolve-se no país uma concepção própria de ciência, tributária do empirismo, que os americanos denominam pragmatismo. A tendência, entre todos, foi a de refutar o cartesianismo - ou o racionalismo, de René Descartes – e sua dualidade entre corpo e mente. Para os americanos, essa dualidade não existia, ao contrário, o que havia era a unidade; tampouco o privilégio da consciência. Descartes havia afirmado que nada existia, que seus sentidos o enganavam, que a única coisa certa em que podia, realmente, confiar, era o fato de estar ali pensando. Esse duvidar de tudo, que o filósofo chamou de “dúvida metódica”, era sua proposição para começar a pensar o mundo e as coisas. Os americanos, ao contrário, puseram em seu lugar a “dúvida real”.

Para estes, havia um grande equívoco no pensamento dos idealistas alemães, especialmente Kant e seus antecessores, visto que davam peso excessivo ao “eu”, que para eles era algo muito fraco e que os alemães transformavam numa força. Para os alemães, tudo se transformava na cabeça dos homens, virava ideia ou “representação”, quando, para americanos, inversamente, não tinha nada a ver com a mente, era a própria realidade que se apresentava.

Sendo empiristas, rejeitavam abstrações, soluções verbais. Em verdade, não desenvolveram nenhuma doutrina específica, apenas uma atitude de pesquisa. Contra a fenomenologia, mescla

de idealismo e pensamento objetivo, recusam olhar as coisas primeiras, a contemplação do mundo, e voltam-se, ao contrário, às coisas últimas, aos resultados.

O pensamento técnico-científico, centrado principalmente na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos e marcado pela postura empirista e pragmática, terá quatro desdobramentos notáveis, tanto no campo da filosofia e da ciência, quanto no campo da pesquisa e da comunicação. Do ponto de vista da filosofia, cria-se a *semiótica*, que é uma forma de se ler os signos da cultura desvinculados de qualquer valor outro que não seu uso imediato; na pesquisa da psicologia social, cria-se a Escola de Chicago que irá aplicar conhecimentos das simbologias aos fenômenos da cultura de massa; na pesquisa social irá se avaliar os efeitos da descarga maciça de informações na formação das opções políticas, mercadológicas e culturais; por fim, o tronco mais importante, derivado das posições de Wittgenstein e dos desdobramentos do Círculo de Viena, atuará na constituição da cibernética e do pensamento tecnológico-comunicacional atual.

Após 1876, filósofos e pesquisadores norte-americanos reúnem-se em torno de Charles Sanders Peirce e William James, em Cambridge (Mass) e cria-se o pragmatismo. Enquanto Peirce dá início à semiótica, Dewey cria a Escola de Chicago, versão instrumentalista do pragmatismo.

Peirce estudou várias ciências, tendo buscado, através da lógica, certo rigor para qualquer área do saber. Por isso, distanciou-se completamente do misticismo e da metafísica, procurando sempre encontrar o sentido das coisas, quer dizer, aquilo que as remetesse a formas universais, irredutíveis. De certa forma, ainda estava apegado a um certo platonismo de não confiar na realidade sensível (a que está diante de nossos olhos) e partir para abstrações, até que estas chegassem a uma ideia geral, universal da coisa (Platão não considerava os cavalos que via, mas apenas a “cavalidade”, de que todos os cavalos partilhavam). Da mesma forma, adotara a ideia dos teóricos alemães românticos e antirracionalistas, assim como hegeliana, de que na linguagem tudo se transforma, inclusive a interpretação, que tende para uma cristalização final, na semiose e na criação de hábitos.

Entre o que vemos e o conceito “real” da coisa, Peirce instituía três estágios: um primeiro momento (primeirismo), quando percebemos uma luz, uma cor, um cheiro, um som da natureza. Num segundo momento (secundismo), associamos essas percepções a fatos conhecidos: o apito ouvido ao longe é do trem que passa. Por fim, o terceirismo fala de compreensões, interpretações. Neste terceiro momento, terceirismo, pensamos de forma abstrata, saímos da coisa, usamos palavras (*símbolos*, para Peirce), já não necessitamos mais da própria coisa. Vermelho é

uma cor, mas que pode se transformar no vestido de uma mulher, que pode, no terceiro momento, tornar-se símbolo erótico.

Signo é aquilo que ocupa o lugar dos objetos, animais, pessoas ou da natureza. Para Peirce, nossa mente é constituída desses signos. Pensemos novamente no cavalo. Podemos vê-lo numa fotografia. A foto não é um cavalo mas sua representação, seu signo. O cavalo é o objeto dessa foto. Minha mente, ao vê-la, reconhece-o, ela se torna “interpretante” do animal. O termo “cavalo” será outro signo, desta vez não visto mas escrito ou falado.

A semiótica conheceu seu melhor período nos anos 1970, quando Umberto Eco a politizou, numa tentativa de desmistificar os grandes meios de comunicação da época. A “guerrilha semiótica”, proposta por ele, desmascarava a farsa de grandes jornais, TVs e revistas, por sua parcialidade na cobertura jornalística, e fazia contrapropaganda denunciatória.

A semiótica peirceana, contudo, perde terreno progressivamente para outras formas de estudos de comunicação. Primeiramente, pelo descrédito cada vez mais crescente das teorias interpretativas.

Se eu perguntar a Isadora Duncan, “a dança que você acabou de executar é um sacramento ou uma metáfora?”, ela dirá, “Você a viu, é sua a decisão, se ela é ou não sacramental” (Gregory Bateson).

A interpretação tornou-se campo duvidoso e incerto, especialmente em ciências humanas, onde componentes desconhecidos, insondáveis e novos a toda hora aparecem, tornando praticamente impossível qualquer fixação do signo numa leitura consensual. A interpretação pode dizer tudo e, ao mesmo tempo, não dizer nada. Em segundo lugar, tem sido recusada pela sua pouca aderência aos contextos sociais e históricos. Em terceiro lugar, devido ao seu pragmatismo, Peirce irá dizer que expressões e termos só têm validade pelas reações que provocam, pelos “efeitos experimentais concebíveis”, reduzindo, assim, a linguagem a um experimento psicológico elementar.

Bibliografia

Nota sobre as citações originais de Peirce: Quando precedidas de MS e feitas entre colchetes, referem-se aos manuscritos inéditos, conforme a numeração feita por R. S. Robin, *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, Amherst, 1967; aquelas precedidas de C.P., feitas igualmente entre colchetes, são do *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. 1 a 6, editadas por C. Hartshorne e P. Weiss; volumes 7 e 8, editadas por A.W. Burks, Cambridge, 1931-1958. O primeiro algarismo é o número do volume e a numeração subsequente, a da página. As obras citadas sob o título de “NEM”, são especificadas abaixo. Já aquelas colocadas entre parêntesis são da edição brasileira desta mesma última obra, publicada pela Abril Cultural, São Paulo, cf. nota abaixo.

- BOYDSTUN, Stephen [2011]. « Perception and Conception ». In: www.objectivistliving.com/forums/index.php?showtopic=7408, abril, 2011
- CANDIOTTO, Cesar [2007]. “Verdade, confissão e desejo em Foucault”. Revista *Observaciones Filosóficas*, 4, 2007.
- CARNOIS, Bernard [1983]. „Le sémiotique pragmatique de C. S. Peirce et ses limitations épistémologiques ». *Études philosophiques*, 3, 1983.
- CLÉMENT, Cathérine et alii [2000]. *La Philosophie de A à Z*. Paris, Hatier, 2000.
- CULLER, Jonathan [1981]. *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. Ithaca, Cornell University Press, 1981.
- DERRIDA, Jacques [1967]. *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967.
- DOLEDALLE, Gérard [1998]. Verbete, “Peirce”, in *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, Albin-Michel, 1998.
- DUTHU, Henri [2007]. Iniciação Philo. « La connaissance rationnelle » ; In : <http://www;initiationphilo.fr/articles.php?lng=fr&pg=203>
- ESPINOSA, Baruch [1660], *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2 ed. Belo Horizonte, Autêntica, 2008.
- FARIAS, Priscila Lena [2008]. O conceito de diagrama na semiótica de Charles S. Peirce. In: *Triades em Revista*, ano 0, vol. 0, 2008. http://usp.br.academia.edu/PriscilaFarias/Papers/557587/O_conceito_de_diagrama_na_semiotica_de_Charles_S._Peirce
- FLUSSER, Vilém [2003]. *Absolute*. Freiburg: Orange-Press, 2003.
- FOUCAULT, Michel. [1966]. *As palavras e as coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. Lisboa, Portugalíia Editora, s/d.

- FOUCAULT, Michel [1976-1988]. *Dits et écrits*. Vol. 2: 1976-1988. Paris, Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel [1980a]. « Du gouvernement des vivants », Cours au Collège de France, 1979-1980. Inédito. Arquivos do IMEC, Paris, 1980. Em português : Foucault, Michel [1908b]. *Do Governo dos Vivos. Curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos)*. Tradução/transcrição, notas e apresentação de Nildo Avelino. São Paulo/Rio de Janeiro, CCS/Achiamé
- GREIMAS, A. J. [1985] "The Love-Life of the Hippopotamus: A Seminar with A.J. Greimas," in Marshall Blonsky, ed., *On Signs*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1985.
- GUINARD, Patrice [1993]. "Critical Analysis of Peirce's Semiotics and an Ontological Justification of the Concept of the Impressional". In: <http://cura.free.fr/16peiren.html>
- HABERMAS, Jürgen [1994]. *Textes et contextes*. Essais de reconnaissance théorique. Paris, Ed. du Cerf, 1994.
- http://usjt.academia.edu/AnaMariaGuimaraesJorge/Papers/995353/Pensamento_Diagramatico_na_Semiotica_Dialogica_de_Charles_S._Peirce#outer_page_5
- IBRI, Ivo Assad (1994). *Kósmos Poietikós - Criação e Descoberta na Filosofia de Charles S. Peirce*. São Paulo, Tese de Doutorado, USP, inédita.
- ILÁRIO, Enídio [2007]. "Contribuição para uma gramática especulativa: um novo enfoque em lógica diagramática no campo das ciências cognitivas". *Ciencia e Cognição*, vol. II, pp. 49-66, 2007.
- INÁCIO, Luis M. "Diagramas lógicos: a importância filosófica dos diagramas na lógica". In: http://independent.academia.edu/LuisInacio/Papers/1296024/Diagramas_Logicos, s/d, p. 2
- INWOOD, Michael [1999]. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda, Rio de Janeiro, Zahar, 2002
- JORGE, Ana Maria Guimarães [2002] "Pensamento Diagramático na Semiótica Dialógica de Charles S. Peirce". INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002. In:
- KREMER-MARIETTI, Angèle [1994]. Peirce's Epistemology as a Generalized Theory of Language. In: G. Debrock and M. Hulswit (ed.), *Living Doubt*, [Holanda], Kluwer Academic Publishers, 1994.
- LALANDE, André [1926]. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- LAUGIER, Sandra [1999]. Verbete "Pragmatismo", *Dictionnaire d'Histoire et Philosophie des Sciences*, Coord., Dominique Lecourt, Paris, PUF, 1999

- LEIBNIZ, G. [1704]. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- LEONE, Massimo [2010]. Contre la sémiotique du prétexte. In : <http://unito.academia.edu/MassimoLeone/Papers/1182902/2011> - Contre la semiotique du pretexte
- MARCONDES FILHO, Ciro [1989] *A produção social da loucura*, São Paulo, Ed. Do autor, 1989; posteriormente, editado pela Editora Paulus, São Paulo, 2003 e 2007.
- MARCONDES FILHO, Ciro [1991] *A sociedade Frankenstein*. São Paulo, 1991, inédito.
- MARCONDES FILHO, Ciro [2004]. *O escavador de silêncios*. Formas de construir e de desconstruir sentidos na comunicação. São Paulo, Paulus, 2004.
- MARCONDES FILHO, Ciro [2014] *A arte de envenenar dinossauros*. Comunicação, filosofia e crítica dos meios. Brasília, Casa das Musas, 2014.
- MARCONDES FILHO, Ciro (Org.) [2015]. *Dicionário da Comunicação*, 2ª. Ed. São Paulo: Paulus, 2015.
- PEIRCE, Charles Sanders [1868a]. Questions Concerning Certain Difficulties Claimed for Man. In: Wiener, op. cit.
- PEIRCE, Charles Sanders [1868b]. Some Consequences of Four Incapacities. In: Wiener, op cit.
- PEIRCE, Charles Sanders [1891a]. The Architecture of Theories. In: Wiener, P. P. (Org.). Charles Sanders Peirce, Selected Writings, New York, Dover, 1958.
- PEIRCE, Charles Sanders [CP], [1931-1958]. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. 1 a 6, editadas por C. Hartshorne e P. Weiss; volumes 7 e 8, editadas por A.W. Burks, Cambridge, 1931-1958. (Citações *entre colchetes*, sem mais. O primeiro algarismo é o número do volume e a numeração subsequente, a da página.
- PEIRCE, Charles Sanders [1940]. *Philosophical Writings*, Courier Corp. 1940.
- PEIRCE, Charles Sanders [MS], [1967]. *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, Amherst, 1967 (Citações precedidas de MS e feitas entre colchetes; elas se referem-se aos manuscritos inéditos, conforme a numeração feita por R. S. Robin).
- PEIRCE, Charles Sanders [NEM]. *New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce*. Ed. C. Eisele. The Hague: Mouton, 1976. [Obra citada como NEM, seguido pelo número do volume e número da página]
- PEIRCE, Charles Sanders [1980], C. S. "Escritos coligidos". In: Peirce e Frege, *Os Pensadores*, São Paulo, Abril, 1980. (Citações colocadas *entre parêntesis* são da edição brasileira desta mesma última obra)
- ROBIN, Richard S. [1967]. *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, Amherst 1967 – [Collected Papers, 1339], Massachusetts : The University of Massachusetts Press, 1967

- SHORT, T.L. [1981] "Semiosis and Intentionality", *Transactions of the C. C. Peirce Society*, 1981, vol. 17, no. 3.
- SIMPKINS, Scott [1996]. "Alternative Semiotics". Vol.9 (3) *The Semiotic Review of Books. Beyond the Symbol Model: Reflections on the Representational Nature of Language*. Ed. John Stewart. Albany: State University Press of New York, 1996.
- SMITH, Andrew [1996]. "Simple Signs, Indeterminate Events: Lyotard on Sophists and Semiotics". In: John Stewart (Org.) *Beyond Model. Reflections of the Representational Nature of Language*, Albany Univ. of New York Press, 1996.
- STEWART, John [1995]. *Language As Articulate Contact: Toward A Post-Semiotic Philosophy of Communication*. Albany: State University Press of new York, 1995.
- THIBAUD, Pierre [1983]. « La notion peircéenne d'interprétant ». *Dialectica*, vol. 37, Fasc. 1, 1983.