

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE ARTES, LETRAS E COMUNICAÇÃO — FAALC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE LINGUAGENS**

OTÁVIO DE LIMA E SILVA

**A CRISE DA REPRESENTAÇÃO NA LINGUAGEM NO SÉCULO XX:
UMA ANÁLISE CRÍTICA A PARTIR DA SEMIÓTICA DE CHARLES S. PEIRCE**

Campo Grande — MS
2021

OTÁVIO DE LIMA E SILVA

**A CRISE DA REPRESENTAÇÃO NA LINGUAGEM NO SÉCULO XX:
UMA ANÁLISE CRÍTICA A PARTIR DA SEMIÓTICA DE CHARLES S. PEIRCE**

Dissertação apresentada à banca de defesa do Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagens da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) como requisito final para a obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Eluiza Bortolotto Ghizzi.

Área de Concentração: Linguística e Semiótica

Linha de Pesquisa: Práticas e Objetos Semióticos

OTÁVIO DE LIMA E SILVA

**A CRISE DA REPRESENTAÇÃO NA LINGUAGEM NO SÉCULO XX:
UMA ANÁLISE CRÍTICA A PARTIR DA SEMIÓTICA DE CHARLES S. PEIRCE**

Dissertação apresentada à banca de defesa do Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagens da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) como requisito final para a obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Eluiza Bortolotto Ghizzi.
Área de Concentração: Linguística e Semiótica.
Linha de Pesquisa: Práticas e Objetos Semióticos.

Campo Grande, MS, 04 de fevereiro de 2022.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Eluiza Bortolotto Ghizzi (Orientadora — Presidente)
Doutora pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Prof. Dr. Geraldo Martins (Avaliador — Membro Titular)
Doutor pela Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Prof. Dr. Ivo Assad Ibri (Avaliador — Membro Titular Externo)
Doutor pela Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Código de Financiamento 001.

*Para a minha amada esposa, Maria Satomi, e a todos
aqueles cujo realismo faz parte de suas vidas.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus em primeiro lugar, razão do meu viver, pelo dom da vida, por todas as bênçãos concedidas e por mais esta conquista em minha vida;

À minha amada esposa Maria Satomi, minha companheira inseparável, pelo amor dedicado a mim e pelos dias de preocupação com meu mestrado;

À minha irmã Sandra de Lima e Silva, pelos 16 anos de vida juntos em Campo Grande e pelo seu apoio incondicional;

À minha mãe, † Maria Aparecida de Lima (*in memoriam*);

À minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Eluiza Bortolotto Ghizzi, pela paciência, dedicação e compreensão com que teve comigo durante todo o meu percurso acadêmico;

Ao Prof. Dr. Hélio Godoy, por ter sido o primeiro a me apresentar o realismo peirciano no segundo semestre de 2019 em seu curso *Semiótica e Realidade*, pela amizade, pelas contribuições intelectuais e por tudo o que tem feito por mim;

Ao meu caríssimo irmão em Cristo, Sávio Laet de Barros Campos, o amigo mais inteligente que pude conhecer pessoalmente e que me inspira. A cada conversa que temos, fico estupefato com sua inteligência e suas virtudes;

Aos meus amigos Heriel, Alonzo e JP, pela cara amizade, pelas discussões filosóficas que compartilhamos, sempre regadas com boa música, xadrez e muito soro epistemológico (só os fortes entenderão);

Ao Prof. Dr. Ivo Assad Ibri, pelas contribuições metafísicas através de suas obras e participações na minha qualificação e banca de defesa;

À CAPES, pela bolsa de estudos que possibilitou a concretização desta pesquisa;

Aos meus amigos da Maciel Livros: Itamar Maciel, Cleide, Aílton, Beto, Samuel, Samara, Simone, Biel, Dona Elena, Mateus, Johnny, Angelita e Priscilla. Não poderia deixar de fora essa família da qual fiz parte como funcionário e farei parte como amigo pelo resto da vida. Vocês me ensinaram como entrar na vida das pessoas por meio dos livros;

À *Minha Impalpável Biblioteca*, nas pessoas do Rafael Stoll e Evandro Ferreira.

Sem vocês, nada disso seria possível.

“Realidade é um modo de ser em virtude do qual as coisas reais são como elas são, independentemente do que qualquer mente ou coleção definida de mentes possam querer representar essas coisas reais.”

— Charles Sanders Peirce

RESUMO

Esta pesquisa traz à lume uma questão controvertida na filosofia contemporânea, a saber, a crise da representação, sob a ótica da linguagem. No início do século XX, abriu-se um campo muito rico para atuação de uma ciência nascente e muito profícua, a semiótica, em especial, a semiótica de Charles Sanders Peirce (1839-1914), como ferramenta de leitura e análise dos signos. Segundo Santaella e Nöth, muitos são os filósofos, após Peirce, que anunciam uma “crise da representação” na linguagem, como Heidegger, Adorno, Lukács e Lyotard. Várias crises são apresentadas, como a crise dos fundamentos, das grandes narrativas, a crise da razão, das ciências europeias, do sujeito, da arte e, no seio dos estudos de linguagens, da representação. Em primeiro lugar, expomos ao leitor a filosofia de Peirce, seu Pragmatismo e Realismo (Fenomenologia, Semiótica e Metafísica) para que, de posse de uma noção realista do signo, possamos enfrentar os defensores da crise da representação. Em segundo lugar, analisamos os postulados de Michel Foucault apresentados n’*As palavras e as coisas*, por seu particular interesse semiótico; Foucault se debruça sobre a história do conhecimento forjando uma “arqueologia do saber”, identificando uma ruptura nos modelos sógnicos ternários, que passam a ser diádicos a partir de Port-Royal (XVII-XVIII), até o estruturalismo de Saussure no século XX. Sob o ponto de vista foucaultiano, a representação, nos moldes tradicionais, entra em crise, deixando de ser especular — no sentido de refletir uma descrição da natureza — e passa a ser estrutural, quebrando o vínculo entre signo e realidade, sobre o que respondemos com a semiótica e a metafísica de Peirce. Em seguida, abordamos outra teoria, a desconstrução da representação em Derrida. Ao apresentarmos as teses de Derrida, que defendem uma impossibilidade da representação segundo sua própria interpretação da semiose ilimitada de Peirce, analisamos criticamente seu caso também à luz da Semiótica e da Metafísica de Peirce, no intuito de refutar suas bases teóricas que, assim como Foucault, identificamos como nominalistas radicais.

Palavras-chave: Semiótica de Charles S. Peirce. Crise da Representação. Realismo e Nominalismo. Michel Foucault. Jacques Derrida.

ABSTRACT

This research brings to light a controversial issue in contemporary philosophy, namely, the crisis of representation, from the perspective of language. At the beginning of the 20th century, a very rich field opened up for the performance of a nascent and very fruitful science, semiotics, especially the Semiotics of Charles Sanders Peirce (1839-1914), as a tool for reading and analyzing signs. According to Santaella and Nöth, many philosophers, after Peirce, announce a “crisis of representation” in language, such as Heidegger, Adorno, Lukács and Lyotard. Several crises are presented, such as the crisis of foundations, the crisis of narratives, the crisis of reason, the crisis of European sciences, the crisis of the subject, the crisis of art and, within the studies of languages, the crisis of representation. First, we expose the reader to Peirce's philosophy, his Pragmatism and Realism (Phenomenology, Semiotics and Metaphysics) so that, in possession of a realistic notion of the sign, we can face the defenders of the crisis of representation. Secondly, we analyze Michel Foucault's postulates presented in *Words and Things*, for their particular semiotic interest; Foucault focuses on the history of knowledge forging an “archaeology of knowledge”, identifying a rupture in the ternary sign models, which become dyadic from Port-Royal (XVII-XVIII), until Saussure's structuralism in the 20th century. From the Foucaultian point of view, representation, in traditional ways, goes into crisis, ceasing to be specular — in the sense of reflecting a description of nature — and becomes structural, breaking the link between sign and reality, on the which we answer with Peirce's semiotics and metaphysics. Then, we approach another theory, the deconstruction of representation in Derrida. When we present Derrida's theses, which defend an impossibility of representation according to his own interpretation of Peirce's unlimited semiosis, we critically analyze his case also in the light of Peirce's Semiotics and Metaphysics, in order to refute his theoretical bases that, like Foucault, we identify ourselves as radical nominalists.

Keywords: Charles S. Peirce's Semiotics. Crisis of Representation. Realism and Nominalism. Michel Foucault. Jacques Derrida.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1	12
ASPECTOS GERAIS DO PRAGMATISMO E DO REALISMO DE PEIRCE	12
1.1 A FENOMENOLOGIA PEIRCIANA — O MUNDO COMO APARÊNCIA	17
1.2 A SEMIÓTICA GERAL DE PEIRCE: FUNDAMENTOS E CLASSIFICAÇÕES	24
1.2.1 O Argumento e os Tipos de Raciocínio na Lógica Peirciana: Relações Fenomenológicas e Sígnicas	29
1.3 A METAFÍSICA DE PEIRCE: AS BASES DE SEU REALISMO	34
CAPÍTULO 2	41
A CRISE DA REPRESENTAÇÃO	41
2.1 AS CRISES NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA	41
2.1.1 Origens Filosóficas do Contemporâneo	41
2.1.2 A Crítica de Kant como Precursora das Crises Contemporâneas	41
2.2 PANORAMA DA CRISE DA REPRESENTAÇÃO NA LINGUAGEM.....	43
2.3 A CRISE DA REPRESENTAÇÃO SOB A PERSPECTIVA DE MICHEL FOUCAULT NA OBRA “AS PALAVRAS E AS COISAS”.....	45
2.3.1 A Teoria de Foucault Sobre a Crise da Representação	45
2.3.2 A Análise de Foucault do Modelo Clássico de Representação	47
2.3.3 O Abandono do Modelo Clássico de Representação	48
2.4 CONFRONTANDO AS TEORIAS DE FOUCAULT	50
2.5 DERRIDA, A CRISE DA REPRESENTAÇÃO E A FILOSOFIA DE PEIRCE.....	54
2.5.1 Derrida e a Crise da Representação em Husserl	55
2.5.2 Realismo Peirciano vs. Nominalismo de Derrida	56
2.5.3 Derrida, a Crise da Representação e a Semiótica de Peirce	61
À GUIA DE CONCLUSÃO: HÁ UMA CRISE DA REPRESENTAÇÃO? PEIRCE AINDA NOS INTERROGA	64
REFERÊNCIAS	66

INTRODUÇÃO

Este trabalho nasceu a partir da leitura do livro *Imagem: cognição, semiótica, mídia*, de Santaella e Nöth (2017). No primeiro capítulo da supracitada obra há um tópico intitulado *A crise da representação*, onde, em poucos parágrafos, os autores discorrem *em passant* acerca das teorias de diversos filósofos contemporâneos do século XX que defendem a existência de tal crise na linguagem. E o tema acaba por aí. Não há em língua portuguesa uma obra que se dedique a este tema e, mesmo entre os autores mencionados, há uma breve exposição em quatro páginas, mas o problema não é enfrentado. Esta pesquisa pretende preencher parte dessa lacuna.

Trabalhamos nas páginas que se seguem em torno desta questão controvertida sob a ótica da linguagem, com enfoque especial na área da Semiótica e na Metafísica de Charles S. Peirce. Somos tributários neste trabalho de um pensamento realista brasileiro que ganhou características próprias a partir das obras de Ivo Assad Ibri e da produção oriunda dos pesquisadores do Centro de Estudos de Pragmatismo da PUC-SP. É com essa linha de realismo peirciano que se desenvolveu no Brasil que analisaremos o problema da crise da representação.

A presente dissertação está dividida em duas partes: o pragmatismo e o realismo de Peirce, de um lado, e a crise da representação sob a ótica de Foucault e a crise da representação na perspectiva de Derrida, de outro. No primeiro capítulo, apresentamos as linhas gerais do pragmatismo e do realismo de Peirce, baseando-nos no livro de Cornelis De Waal (2007); expomos, em seguida, a Fenomenologia de Peirce, utilizando como base a obra de Ivo Ibri (2015) e os *Collected Papers* de Charles S. Peirce. Na sequência, estendemo-nos na Semiótica de Peirce, seus fundamentos e suas categorias, baseando-nos principalmente em sua obra *Semiótica* (2019). O último tópico que fecha o capítulo primeiro é a Metafísica peirciana. Sem o seu sistema categorial triádico e seu conceito realista de representação não conseguiríamos confrontar os argumentos dos defensores da crise da representação.

Por fim, o tema da crise da representação na linguagem (capítulo 2) na filosofia contemporânea, eclodida sob o influxo de vários filósofos após a morte de Peirce (1914), passando pelas teses do historiador Foucault até culminar em Derrida, um dos principais defensores dessa crise. Entre os comentadores de Peirce trabalhados, usamos Ivo Ibri e Nöth como linha de condução do tema contra as teorias defensoras da suposta crise. Salientamos a ontologia realista peirciana como fundamento filosófico contra as bases nominalistas que alicerçam as teorias pós-estruturalistas dos autores francófonos trabalhados.

No tocante ao problema da crise, fizemos, primeiramente, uma passagem por Kant, que inicia a filosofia contemporânea com a obra *Crítica da Razão Pura* (1781) para que se compreenda as influências desse filósofo, que se ramificaram na contemporaneidade com a corrente idealista alemã, a fenomenologia e seus desenvolvimentos. Introduziremos o leitor na origem das várias crises apresentadas pelos filósofos contemporâneos e nos problemas que Kant levantou no século XVIII acerca dos limites do conhecimento, o qual foi um terreno fértil para a eclosão de várias crises no interior da filosofia contemporânea (crise dos fundamentos, das grandes narrativas, crise da razão, das ciências europeias, do sujeito, da arte) e, no seio dos estudos de linguagens, da representação. Não nos posicionamos acerca de todas elas, fizemos apenas uma breve exposição de suas existências como preparação para o tema principal. Segundo Santaella e Nöth (2017, p. 22-23), muitos são os filósofos, após Peirce, que anunciam uma “crise da representação” na linguagem, como Heidegger, Lukács e Lyotard.

Após essas considerações iniciais, passamos para a análise dos postulados de Michel Foucault apresentados n’*As palavras e as coisas*, por seu particular interesse semiótico, onde ele se debruça na história do conhecimento forjando uma “arqueologia do saber”, identificando uma ruptura nos modelos sígnicos ternários (que vigoraram desde os estoicos) que passam a ser diádicos a partir de Port-Royal (XVII-XVIII) até o estruturalismo de Saussure no século XX. Para Foucault, a representação, nos moldes tradicionais, entra em crise no limiar do século XVIII para o XIX, deixando de ser especular — no sentido de refletir uma descrição da natureza — e passando a ser estrutural, visando analisar os elementos internos da constituição da língua. A linguagem, portanto, perde o seu caráter representativo e fecha-se em si mesma num círculo vicioso e autorreferente, sem ligação com a realidade. Utilizamos, a partir daí, a semiótica e a metafísica peirciana, como ferramenta de leitura e análise dos signos, confrontando a teoria de Foucault sobre a perda da representação.

No entanto, há teorias mais radicais, como a desconstrução da representação em Derrida (último tópico). A teoria de Derrida (1994; 1973) defende uma impossibilidade da *representação* em Husserl como reprodução da apresentação ou *presentificação*. Defende também uma crise da representação na semiótica de Peirce, mais precisamente, em sua semiose ilimitada. Fizemos uma análise crítica do caso de Derrida à luz da semiótica e do realismo ontológico de Peirce (2019), no intuito de expor um dos desenvolvimentos posteriores do pensamento peirciano sobre este problema.

CAPÍTULO 1

ASPECTOS GERAIS DO PRAGMATISMO E DO REALISMO DE PEIRCE

Assim como um engenheiro civil, antes de erguer uma ponte, um navio ou uma casa, pensará nas diferentes propriedades de todos os materiais e não usará ferro, pedra ou cimento que não tenham sido submetidos a testes; e irá colocá-los juntos de modo minuciosamente considerados; portanto, na construção da doutrina do pragmatismo, foram examinadas as propriedades de todos os conceitos indecomponíveis e os modos pelos quais eles poderiam ser compostos.¹

— Charles S. Peirce

Há muitas obras que versam apropriadamente sobre o pragmatismo. Aqui, basear-nos-emos nos capítulos 2 e 6 do livro *Sobre pragmatismo*, de Cornelis De Waal (2007). Eles formam um conjunto harmônico resumido do pragmatismo de Charles Sanders Peirce (1839–1914) ou *pragmaticismo*, nome dado pelo próprio Peirce para distinguir entre a sua filosofia e a de William James (1842–1910). Segundo James (*apud CP 5*)², “a doutrina filosófica conhecida como pragmatismo foi originada por Charles Sanders Peirce”.

A filosofia de Peirce é dividida em duas fases³, cada qual com seu capítulo trabalhado à parte: o primeiro texto (capítulo 2) disserta acerca do período inicial do pragmatismo até o artigo *Como tornar nossas ideias claras* (1878); o segundo texto (capítulo 6) expõe a segunda fase do pensamento peirciano, situado pelo autor na virada do século XIX para o XX. De Waal (2007, p. 26) menciona que essas fases de Peirce são estabelecidas não por uma ruptura em sua filosofia (que foi se desenvolvendo gradualmente), mas pela recepção posterior de seu pragmatismo.

Nesta primeira fase do jovem Peirce, seu pensamento é marcado por críticas a Descartes, por uma revisão ampliada de toda a filosofia e estabelece os limites do pensamento a partir de quatro negações, que De Waal apresenta brevemente: 1) não temos poder de intuição; 2)

¹ CP 5.5. CP designa os *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, o primeiro número indica o volume (neste caso, volume 5) e o segundo número, quando houver, indica o parágrafo.

² Conforme nota editorial: *According to William James, the philosophical doctrine known as pragmatism was originated by Charles Sanders Peirce.*

³ DE WAAL, Cornelis. Peirce e o princípio do pragmatismo; In: **Sobre pragmatismo**. 1. ed. São Paulo: Loyola, 2007. p. 25-50; DE WAAL, Cornelis. Peirce revisitado: a virada normativa. In: **Sobre pragmatismo**. 1. ed. São Paulo: Loyola, 2007. p. 127-152.

não temos poder de introspecção; 3) não podemos pensar a não ser por signos e 4) não temos concepção alguma do absolutamente incognoscível. Isso concerne à alegação de que “o que não é uma questão de experiência possível não é uma questão de fato”⁴ (W 1,9 *apud* DE WAAL, 2007, p. 30), sendo que tais alegações “abrem caminho para a filosofia do próprio Peirce”.

Peirce mostra como a dúvida, corolário cético cartesiano, não pode ser um fundamento filosófico inabalável para se chegar a uma certeza como acreditava o próprio Descartes (o “*cogito, ergo sum*”), rejeitado também por Locke, que defendia a divisão máxima dos pensamentos até se chegar em “ideias simples”. Chegando-se a tais ideias, que não podiam mais ser divididas, estas eram consideradas por Locke como os elementos mínimos das ideias complexas e de todo o pensamento. Ao romper com ambas as tradições, Peirce diferencia a mera dúvida da crença e estabelece que são nossas crenças a base pela qual se começa uma inquirição (que tem o objetivo de sair do estado de dúvida e reaver um estado de crença), negando que elas sejam originadas por meio da dúvida ou das ideias simples. Tanto a dúvida quanto a crença são estados mentais, mas o incômodo causado pela dúvida nos obriga a buscar um estado de crença. De acordo com Ivo Ibrí (2015, p. 27-28), Peirce afirma o estatuto da dúvida “como uma experiência de binaridade em que o elemento negativo exerce sua força. Essa binaridade está etimologicamente presente na própria palavra:”

Entre as formas internas que assume a binaridade estão aquelas das dúvidas que são forçadas sobre nossas mentes. A própria palavra “dúvida” ou *dubito* é o frequentativo de *duhibeo* — *i.e.*, *duo habeo*, exibindo, assim, sua binaridade. *Se não conflitássemos com a dúvida, não encontraríamos a verdade* (CP 2.84 *apud* IBRI, 2015, p. 27-28, itálicos do autor).

A dúvida nos impele a agir, já a crença não nos impulsiona à ação com a mesma avidez. A crença “é o estabelecimento de um certo *hábito* que determinará como agiremos quando apropriadamente estimulados” (DE WAAL, 2007, p. 32, grifo do autor).

Mas de que maneira podemos fixar nossas crenças para que não fiquemos novamente em dúvida? Peirce estabelece quatro métodos para tal empresa: a tenacidade, a autoridade, o método *a priori* e o científico. Na tenacidade há a obstinação da crença por parte do indivíduo. No método da autoridade delega-se a uma instituição a fixação da crença que a regula a nível social por conta de seu poder coercitivo. No método *a priori*, a crença é fixada “procurando-se aquelas crenças concordantes com a razão” (*Id. Ibid.*, p. 34). Peirce o rejeita por estar inti-

⁴ Citamos em seguida “W 1,9” que é a abreviatura para *The Writings of Charles S. Peirce*, volume 1, página 9, usada frequentemente pelos estudiosos de Peirce.

mamente ligado à intuição, que o fundamenta, uma vez que seus defensores confundem lógica (como as pessoas deveriam pensar) com psicologia (como as pessoas pensam). O último método (científico) se distingue dos demais por não se fixar segundo nossos desejos de acreditar, mas por coisas reais, totalmente independentes das nossas opiniões acerca delas, sobre as quais nosso pensamento não tem nenhum efeito. Essa verificação empírica dos diversos matices da realidade concorda com o evolucionismo darwiniano, porquanto as mudanças de opinião são derivadas dos eventos produzidos pelo real, sobre os quais não temos qualquer controle.

O texto *Como tornar nossas ideias claras* — o segundo da série *Ilustrações da Lógica da Ciência*, ápice da sua primeira fase — configura-se como uma teoria da significação. Peirce (2008, p. 64) afirma que “A primeira grande lição que temos o direito de exigir que a lógica nos ensine é como tornar nossas ideias claras”. A “ação do pensamento é excitada pela irritação da dúvida e que cessa quando se atinge a crença; de modo que a produção da crença é a única função do pensamento” (PEIRCE, 2008, p. 67). Mas o que é a crença?

É a semicadência que fecha uma frase musical na sinfonia de nossa vida intelectual. Vimos que possui precisamente três propriedades: primeira, é algo de que nos damos conta; segunda, aplaca a irritação da dúvida; e terceira, envolve o estabelecimento de uma regra de ação em nossa natureza ou, sendo breve, um hábito. Quando aplaca a irritação da dúvida, que é o motivo do pensar, o pensamento relaxa e fica em repouso por um momento ao alcançar a crença. Mas visto que a crença é uma regra de ação, cuja aplicação implica dúvidas adicionais e pensamentos adicionais, então é, ao mesmo tempo, um lugar de chegada e também uma nova largada para o pensamento. O resultado *final* do pensar é o exercício da volição; e tal exercício já não faz mais parte do pensamento. Mas a crença é apenas um estágio da ação mental, um efeito do pensamento sobre nossa natureza, que influenciará o pensar futuro. A essência da crença é o estabelecimento de um hábito [...] (PEIRCE, 2008, p. 69-70, grifo do autor).

Peirce defende “haver três graus de clareza alcançáveis por nossas ideias” (DE WAAL, 2007, p. 39). O primeiro grau de clareza é quando uma ideia é tão distinta das demais que nenhuma delas pode ser confundida com a primeira, mas não é substancial o bastante para servir de critério de significação. O segundo grau de clareza é próximo da noção cartesiana de ideias claras e distintas, mas que vigora totalmente em abstrato. Peirce alega que a definição deve ser aplicada à realidade. Há definições excelentes de centauros, por exemplo, mas não quer dizer que eles existam. O terceiro grau “relaciona o significado diretamente ao processo de inquirição, em vez de impô-lo de fora sobre a inquirição, como se fosse uma definição abstrata” (DE WAAL, 2007, p. 41). Peirce (2008, p. 72-73) dá o exemplo da doutrina da transubstanciação⁵. Na teologia católica, o pão e o vinho, mantendo suas características sensíveis,

⁵ “Para ver ao que esse princípio leva, considere-se a sua luz alguma doutrina, como a da transubstanciação. As igrejas protestantes geralmente defendem que os elementos da eucaristia são carne e sangue apenas em sentido figurado; são coisas que alimentam nossas almas assim como a carne e o vinho o fazem em nossos corpos. Mas

tornam-se literalmente o Corpo e o Sangue de Cristo. Os protestantes rejeitam a transubstanciação, afirmando que há mudança apenas de significado, mas não de substância. Mantendo-se alheio à investigação desta questão teológica e sem a preocupação de dar uma resposta de mesma natureza, Peirce admite ter usado apenas um exemplo lógico, cujo objetivo era

mostrar como é impossível que tenhamos uma ideia que não se relacione com os efeitos sensíveis concebidos acerca das coisas. Nossa ideia de qualquer coisa é nossa ideia de seus efeitos sensíveis e se imaginarmos que temos alguma outra, estaremos enganando a nós mesmos, confundindo o pensamento, propriamente dito, com uma mera sensação que o acompanha. É um absurdo dizer que o pensar tem algum significado não relacionado à sua única função. É uma besteira que os católicos e os protestantes se imaginem em desacordo acerca de elementos da eucaristia, se concordam acerca de todos os efeitos sensíveis da mesma, agora ou daqui para diante. (PEIRCE, 2008, p. 73).⁶

A regra do terceiro grau de clareza termina por ser a máxima pragmatista: a partir desse exemplo dado acima, ele conclui que

a regra para atingir o terceiro grau de clareza de apreensão é a seguinte: *Considere-se quais efeitos que concebivelmente teriam atuações práticas, os quais imaginamos que o objeto de nossa concepção possui. Então, nossa concepção desses efeitos é o conjunto de nossa concepção do objeto* (PEIRCE, 2008, p. 73, grifos nossos)⁷.

Resumidamente, o pragmatismo de Peirce é um método de determinação de crenças e ideias de qualquer coisa que possa agir como um signo, mas nunca se deslocando da realidade.

Peirce sustentou que alguém só pode ser pragmatista se também é realista, querendo dizer que alguém aceita que há mais na realidade do que indivíduos existentes sozinhos. [...] A concepção filosófica que Peirce escolheu como um exemplo em “Como tornar claras nossas ideias” é a de realidade. [...] Essa concepção está intimamente relacionada à de verdade (DE WAAL, 2007, p. 46).

Podemos elencar três princípios peircianos importantes para o seu pragmatismo: o de realidade, o de cognição verdadeira e o de verdade: 1) “o real nada mais é do que o objeto imediato em uma cognição verdadeira” (PEIRCE *apud* DE WAAL, 2007, p. 47); 2) “uma

os católicas afirmam que esses elementos são literalmente carne e sangue; embora possuem todas as qualidades sensíveis de hóstia e de vinho diluído. Contudo, não podemos ter outra concepção de vinho senão o que faz parte de uma crença; então, ou: 1) que isto, isso ou aquilo é vinho; ou 2) que o vinho possui certas propriedades. Essas crenças não são mais do que autoindicações de que, em certas ocasiões, deveremos agir, com relação a tais coisas que se acredita serem vinho, de acordo com as qualidades que acreditamos que o vinho possui. A ocasião para essa ação seria alguma percepção sensível, o motivo de ela produzir algum resultado sensível. Portanto, nossa ação possui referência exclusiva ao que afeta os sentidos, nosso hábito tem o mesmo comportamento de nossa ação, nossa crença o mesmo que nosso hábito, e nossa concepção o mesmo que nossa crença; por conseguinte, nada podemos significar por vinho senão aquilo que tem certos efeitos, diretos ou indiretos, sobre nossos sentidos; e dizer que algo possui todas as características do vinho, mas na realidade é sangue, são palavras à toa” (PEIRCE, 2008, p. 72-73).

⁶ O principal dogma da liturgia católica é rejeitado pelo método pragmatista, sendo incongruentes entre si. Isso mostra também que não é possível alguém ser católico e pragmatista peirciano ao mesmo tempo.

⁷ Na tradução de Ivo Ibrri (2015, p. 138): “Considere quais efeitos, que concebivelmente poderiam ter consequências práticas, concebemos ter o objeto de nossa concepção. Então, a concepção destes efeitos é o todo de nossa concepção do objeto”.

cognição é verdadeira quando o seu objeto imediato é real” (DE WAAL, 2007, p. 47); 3) a verdade é uma opinião permanentemente estabelecida (DE WAAL, 2007, p. 47-48). Enfim, para Peirce (*apud* DE WAAL, 2007, p. 50), a máxima pragmática é “um método para determinar, ou fixar, o significado de nossos conceitos”. A relação entre verdade e realidade descritas (sendo também extensivas a toda a sua filosofia) acaba por distanciar Peirce dos outros pragmatistas, como James, cujo principal problema era o nominalismo.

De Waal inicialmente condensa, no sexto capítulo⁸ de seu livro, as diferenças entre o pragmatismo de James e o de Peirce (pragmaticismo) e desenvolve a filosofia peirciana como um todo (sua divisão das ciências, sua fenomenologia, as categorias etc.). O realismo de Peirce e a interpretação nominalista por parte de James da máxima pragmática renderam muitas discussões por carta por ocasião da obra *A vontade de acreditar*, escrita por James, em homenagem a Peirce, que mesmo lisonjeado, não tardou em tecer suas críticas.

A relação da significação a efeitos particulares exposta no texto de James logo exacerbou um claro nominalismo, o de que, segundo seus defensores, somente os particulares são reais. Para Peirce, não somente alguns gerais são reais, mas também a “significação de uma concepção pode ser, e frequentemente deveria ser, ligada a um geral, e não a particulares” (DE WAAL, 2007, p. 131). Peirce focou seus estudos no que caracterizava como “hábitos”, que são como regras de ação (determinam como agiremos ante a algumas circunstâncias), enquanto James se concentrava nas experiências.

Peirce realizou diversas conferências sobre pragmatismo (Cambridge, Harvard, Lowell) apontando seus prós e contras; via-o como uma máxima de lógica, o que o compeliu a elaborar uma prova do pragmatismo, o ponto nevrálgico das conferências. O ponto de partida foi a máxima de seu *Como tornar claras as nossas ideias*, já que em *A fixação da crença* ele não admitia que a definição de crença (aquilo com base em que estamos preparados para agir) fosse prova do pragmatismo (no máximo, uma prova de conduta). Ele agora se perguntava e buscava justificar por que definia crença daquele modo, apoiado em uma análise da constituição psicológica (DE WAAL, 2007, p. 136).

Peirce procurava uma prova que não se submetia às circunstâncias acidentais das nossas mentes e observou que o pragmatismo contém um elemento normativo: a máxima em *Como tornar nossas ideias claras* nos diz como devemos definir nossos termos para que te-

⁸ DE WAAL, Cornelis. Peirce revisitado: a virada normativa. In: **Sobre pragmatismo**. 1. ed. São Paulo: Loyola, 2007. p. 127-152.

nam significação pragmática. A descoberta da normatividade da máxima pragmatista levou Peirce a concebê-la como uma aplicação especial da ética, que pressupõe o que é admirável e o que não é, levando o filósofo a uma ciência mais geral, a estética, que estuda o que é admirável em si mesmo sem qualquer referência a outra coisa (DE WAAL, 2007, p. 137).

Assim, a ética é concebida por Peirce como uma subcategoria particularizada e dependente da estética, ciência que se confina ao que é admirável na conduta humana. Mas a estética é dependente de uma ciência pré-normativa que contempla os fenômenos tais quais nos aparecem sem distinções conceituais: a fenomenologia ou *faneroscopia*, que só descreve o que vemos e nada mais. Na classificação peirciana das ciências, esta é a mais básica das ciências positivas (que buscam o conhecimento factual), seguindo-se pelas ciências normativas (estética, ética e lógica) e pela metafísica. A filosofia, de acordo com Peirce, nos dá uma concepção geral do universo e “se contenta com um escrutínio mais atento e uma comparação dos fatos da vida cotidiana” (PEIRCE *apud* DE WAAL, 2007, p. 138). Essa organização das ciências é um dos resultados da busca peirciana pela prova do pragmatismo. Essa busca de Peirce acaba por passar, como uma corda com suas fibras, pelas ciências da filosofia: a fenomenologia, as ciências normativas e a metafísica.

A primeiridade é um modo de ser da pura presentidade dos fenômenos, sem qualquer referência a outra coisa, como uma qualidade de sentimento simples. A segundidade⁹ é um modo de ser da resistência, luta, alteridade. A noção de relação traz à tona uma terceira, a terceiridade ou mediação. Assim, não se pode ter terceiridade sem segundidade e primeiridade nem segundidade sem primeiridade (mas há primeiridade fenomenologicamente isolada¹⁰). Peirce ainda empreendeu muitos debates, conferências, cartas e escritos, até que seu pragmatismo se distanciasse do pragmatismo corrente, considerado um desvio por ele, e sua filosofia atingisse a maturidade que vemos hoje. Não nos deteremos aqui nos pormenores da fenomenologia, pois ela será nosso próximo capítulo. Sua importância é vital para este trabalho, uma vez que a semiótica tem por base a fenomenologia e seu sistema triádico será imprescindível para enfrentarmos a crise da representação, problema que merece uma resposta à altura.

1.1 A FENOMENOLOGIA PEIRCIANA — O MUNDO COMO APARÊNCIA

⁹ Adotamos neste trabalho a terminologia *segundidade*, como aparece nos textos de Ivo Ibrí (2015; 2020; 2021).

¹⁰ A experiência de contemplação sem conceito ou as experiências meramente qualitativas que temos, desassociadas de conceitos ou de memória, são experiências puramente presentificadas. Esta presentificação das qualidades está sob a primeira categoria.

Peirce criou um sistema que lhe permitiu organizar todas as áreas do conhecimento como se desenvolvendo triadicamente, a começar pela divisão das ciências em Matemática (1), Filosofia (2) e as Ciências Especiais (3). E essas tríades, por sua vez, abarcam outras divisões, igualmente triádicas. Sua filosofia é dividida em Fenomenologia, Ciências Normativas e Metafísica. A fenomenologia é uma importante ciência considerada por Peirce como “a chave de toda a lógica”:

Esta não é apenas a nota principal, mas sim a chave de toda a lógica. Tento uma análise do que aparece no mundo. Aquilo com que estamos lidando não é metafísica: é lógica, apenas. Portanto, não perguntamos o que realmente existe, apenas o que aparece a cada um de nós em todos os momentos de nossas vidas. Analiso a experiência, que é a resultante cognitiva de nossas vidas passadas, e nela encontro três elementos. Denomino-as *Categorias* (PEIRCE, 2019, p. 22).

As Ciências Normativas compõem-se da Estética, da Ética¹¹ e da Lógica ou Semiótica. A Lógica, por conseguinte, se desdobra em *Gramática Especulativa*¹², *Lógica Crítica* e *Metodêutica*.

Neste tópico concentrar-nos-emos em mostrar as categorias peircianas da experiência, pautadas em sua fenomenologia. Não há como falarmos de representação sem passarmos pelo campo fenomênico. Utilizaremos como base teórica a obra *Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce*, de Ivo Assad Ibri (2015). Todo o pensamento de Peirce e o modo como ele concebe o mundo pode ser compreendido sempre a partir de três categorias. Sua filosofia não se restringe a uma ou outra área, mas abrange todos os âmbitos do conhecimento filosófico.

A fenomenologia, também denominada de Doutrina das Categorias ou *Faneroscopia* (do grego *faneron* = *aparência* ou tudo aquilo que se nos apresenta à mente, sem ligação com qualquer outra coisa), é uma ciência pré-normativa que contempla os fenômenos tais quais nos aparecem, sem distinções conceituais: ela descreve o que vemos e nada mais. É a mais básica das ciências positivas (que buscam o conhecimento factual). Na classificação de Peirce,

¹¹ Podemos dizer que todo o pensamento peirciano é dirigido pela lógica. Há uma interessante relação intrincada entre a Ética e a Lógica que Peirce traça no íterim de sua Semiótica ao ressaltar a importância do estudo precedente da Ética para a compreensão da Lógica. Ei-lo: “Há uma outra ciência normativa que tem uma conexão vital com a lógica e que, estranhamente, tem sido posta de lado por quase todos os lógicos. Refiro-me à Ética. [...] Mas eu afirmo, e provarei sem contestação, que a fim de bem raciocinar [...] é absolutamente necessário possuir não apenas virtudes como as da honestidade intelectual, da sinceridade e um real amor pela verdade, mas sim as concepções morais mais altas. Direi que ele [o estudo da Ética] permite uma ajuda de todo indispensável para a compreensão da lógica. Além do mais, é um estudo sutil, do tipo que as pessoas que gostam de lógica não podem deixar de apreciar” (PEIRCE, 2019, p. 22).

¹² Para Peirce (2019, p. 22), a Gramática Especulativa é uma “propedêutica à própria Lógica”, *i.é.*, ela é um campo do conhecimento que nos prepara para o estudo da lógica, “a partir do título de um trabalho de Duns Scotus que visa o mesmo objetivo”, cujo pensamento influenciou os trabalhos de Peirce.

é o primeiro ramo da filosofia, seguido das Ciências Normativas (segundo ramo) e, por último, da Metafísica.

De um modo geral, a fenomenologia de Charles S. Peirce é um caminho seguro para perscrutar as classes oriundas de toda experiência comum da vida, mas sem pretensões de se impor como uma ciência da realidade, ficando restrita às aparências, àquilo que aparece a nós. A experiência é um ponto nevrálgico para se compreender os estatutos da fenomenologia peirciana. Para Peirce, a experiência é o “resultado cognitivo do viver, [...] é o curso da vida” (PEIRCE *apud* IBRI, 2015, p. 23). Ela tem um caráter corretivo do pensamento, filtrando as falsas ideias e se constitui como um dos pilares de toda a sua filosofia.

A tarefa da fenomenologia é ordenar a multiplicidade das observações. E isso só é possível através da constatação da existência de características gerais que perpassam todos os fenômenos: “O primeiro assunto que é pertinente examinar são as categorias mais universais dos elementos de toda experiência [...]. Percebemos entre os fenômenos três categorias de elementos” (CP 1.417-18; CP 1.421). As categorias que perpassam todos os fenômenos são a *primeiridade*, *segundidade* e *terceiridade* e esses nomes não são escolhidos por acaso, já que Peirce evitava qualquer associação com as metafísicas precedentes e também porque há uma ordem e interdependência entre elas. Mas antes de prosseguirmos desdobrando cada uma dessas categorias fenomenológicas supracitadas, passaremos brevemente pelas faculdades que as fundamentam.

De acordo com Ivo Ibri (2015, p. 24-25), três são as faculdades reunidas para perscrutar os fenômenos: *ver*, *atentar para* e *generalizar*. A partir desses três passos se obtém as categorias fenomenológicas de *primeiridade*, *segundidade* e *terceiridade*. As três mencionadas faculdades são requeridas para a pesquisa fenomenológica e — enquanto faculdades — foram requeridas pelo próprio Peirce para que ele chegasse às três categorias (que são uma generalização dos fenômenos, obtida após o *ver* e o *atentar para*). Elas também são requeridas para cada um de nós, enquanto estudiosos da fenomenologia, para que, de posse dessa generalização peirciana (das categorias), possamos identificar nas nossas áreas de estudo o que são fenômenos de *primeiridade*, *segundidade* e *terceiridade*. Para identificar qualquer uma das categorias nós precisamos dessas três faculdades: *ver*, *atentar para* e *generalizar* (IBRI, 2015, 24-25).

Quando Peirce fala em “ver”, não está se limitando à visão, mas refere-se a captar tudo aquilo que se nos apresenta aos nossos “olhos mentais” (CP 5.41), a escrutinar as característi-

cas dos fenômenos segundo nossa capacidade natural. É a natureza da nossa vida comum entrando em contato com a natureza da vida exterior, o mundo, que são fenomenologicamente indissociáveis.

As faculdades que devemos nos esforçar por reunir para este trabalho são três. A primeira e principal é aquela rara faculdade, a faculdade de ver o que está diante dos olhos, tal como se apresenta sem qualquer interpretação... Esta é a faculdade do artista que vê, por exemplo, as cores aparentes da natureza como elas se apresentam [...] (CP 5.42; EP 2.147 apud IBRI, 2015, p. 24, tradução do autor).

Atentar para é discriminar resolutamente as incidências dos aspectos que se mostram a nós, é apontar as características específicas que são coletadas para que a terceira faculdade possa generalizá-las, ou seja, tomá-las “como geral e pertinente a todo fenômeno” (IBRI, 2015, p. 25).

A segunda faculdade de que devemos nos munir é uma discriminação resoluta que se fixa como um *bulldog* sobre um aspecto específico que estejamos estudando, seguindo-o onde quer que ele possa se esconder e detectando-o sob todos os seus disfarces. A terceira faculdade de que necessitamos é o poder generalizador do matemático, que produz a fórmula abstrata que compreende a essência mesma da característica sob exame, purificada de todos os acessórios, estranhos e irrelevantes (CP 5.42; EP 2.147 apud IBRI, 2015, p. 24, tradução do autor).

Em geral, os semioticistas expõem as categorias começando pela primeiridade, depois pela segundidade para, assim, chegar à terceiridade. Não seguiremos esta ordem. Assumiremos o modo como Ivo Ibrí as apresenta em seu primeiro capítulo *A Fenomenologia: as categorias da experiência* (2015, p. 21-38). O autor adota outra sequência para explicar-nos as três categorias peircianas. Não se inicia com a primeira, mas com a segunda, por se certificar da sua facilidade de apreensão, dado que “estamos continuamente colidindo com o fato duro. Esperávamos uma coisa ou passivamente a tomávamos por admissível e tínhamos sua imagem em nossas mentes, mas a experiência força esta ideia ao chão e nos compele a pensar muito diferentemente” (CP, 1.324 apud IBRI, 2015, p. 26, tradução do autor).

Essa consciência experiencial de dualidade que nos sobrepuja constantemente mostramos um caráter de ação e reação, causa e consequência, esforço e resistência, que, ao ver de Peirce, “são apenas dois modos de descrever a mesma experiência. É uma dupla consciência” (CP, 1.324 apud IBRI, 2015, p. 26, tradução do autor). A ideia de *alter*, um “outro” ou algo além de nós que reage ao que pensamos dele, faz-nos viver uma realidade bruta que não se dobra às nossas impressões e às ideias que temos dela. Esse “outro” já traz em si a ideia de negação, haja visto que “as coisas *não são* o que queremos que sejam, nem, tampouco, são estatuídas pelas nossas concepções” (IBRI, 2015, p. 26, itálicos do autor). É uma força que

está constantemente imperando contra nós, que se impõe como uma segunda realidade, um não eu, que nos faz conscientes de nós mesmos por estarmos diante de algo que não somos nós.

Na ideia de passado está também presente a noção de alteridade, componente da segunda categoria, que funciona como uma “experiência pretérita sobre a qual não se tem qualquer poder modificador [...], assumindo, assim, o papel de um *não ego interno*” (IBRI, 2015, p. 28, itálicos do autor). Experiência, para Peirce, é o *esse in praeterito*¹³ (PEIRCE, 2019, p. 23). O fato que se impõe a nós, que nos compele, é o passado. Ele é um *fait accompli*¹⁴, algo já realizado e seu ser, portanto, está no passado, que intervém no presente e o influencia. O passado é um conjunto de fatos consumados, de acontecimentos ou casos ocorridos que reage em nós “precisamente como um objeto existente o faz” (CP, 5.459 *apud* IBRI, 2015, p. 28, tradução do autor). É uma ação bruta, que está posta, mas que nos faz reagir a ela, positiva ou negativamente, afirmando-a ou negando-a, porque se instala sob a forma de uma *binaridade*.

A experiência pretérita, sendo um ser situado no passado, constitui-se uma força bruta porque é inalterável, mas sobrevém-nos como um ímpeto fatural reativo. Toda experiência supõe a existência de um segundo, de dois objetos relacionados, de um segundo estado subsequente, um modo binário de compreensão dos eventos. Na binaridade, podem ser associadas às ideias de dúvida, a negação, a similaridade, a identidade ou a existência individual como formas mais profundas que ela assume (PEIRCE, 2019, p. 24), pois cada uma dessas experiências ou modos de ser já supõem a existência de um segundo em relação a um primeiro. Essa binaridade é uma das categorias peircianas (PEIRCE, 2019, p. 23) e a esses elementos da experiência Peirce dá o nome de *secondness* (segundidade), que traz em si “a ideia de um *segundo em relação a* um primeiro. E na ideia de *primeiro* se configura a categoria que Peirce denomina *primeiridade*” (IBRI, 2015, p. 29, itálicos do autor).

Mas se Peirce dissertou acerca do passado como um *sine qua non* da experiência, o que ele teria a nos dizer sobre o existir no instante presente?

O mundo seria reduzido a uma qualidade de sentimento não analisado. Haveria, aqui, uma total ausência de binaridade. Não posso chamá-la de unidade, pois mesmo a unidade supõe a pluralidade. Posso denominar sua forma de Primeiridade, Oriência ou Originalidade. Seria algo *que é aquilo que é sem referência a qualquer outra coisa* dentro dele, ou fora dele, independentemente de toda força e de toda razão (PEIRCE, 2019, p. 24, itálicos do autor).

¹³ *Ipsis litteris*, “o ser no passado” (tradução nossa).

¹⁴ Isto é, “fato consumado”.

O mundo está repleto de exemplos onde há elementos desassociados de razão, de comparação, de consciência sintética, porque são livres, são fatos de “originalidade irresponsável”, onde não há como explicar ou associar eventos de fatualidade isolada, como o porquê de se nascer no século XIX ou a razão de espirrarmos e até mesmo de um meteorito cair na Terra num dado local e horário. Todos esses fatos são o que são, em si mesmos, sem referência (PEIRCE, 2019, p. 24). Esta categoria que Peirce chama de *primeiridade* (ou originalidade ou até mesmo “oriência”) caracteriza a qualidade de sentir, a autoconsciência e os lampejos isolados que vêm para o primeiro plano (PEIRCE 2019, p. 25).

A primeiridade é a categoria fenomenológica da novidade, da primeira impressão, sem relação com outro, do não relacionável, do espontâneo, da liberdade, da vida: “livre é aquilo que não tem outro atrás de si determinando suas ações” (CP, 1.302 *apud* IBRI, 2015, p. 29, tradução do autor). Estão excluídas, portanto, as noções de alteridade, de compulsão e força. Vigoram nos *fanerons* (aparências) as qualidades¹⁵ de sentimentos, as impressões que os odores nos trazem, das cores que vemos, os sabores e as emoções que os fenômenos nos despertam. Não há fluxo de tempo para esse estado de consciência imediato de experienciar uma mera qualidade. É uma presentificação do ato mesmo, sem relação com nada além desse instante, do *hic et nunc* que vigora na atualidade. Rompe com o passado como alteridade e com o futuro como intencionalidade planejada. Qualquer análise do sentimento imediato já perde esse puro presente, “uma vez que a análise envolve comparação com uma experiência pretérita” (IBRI, 2015, p. 31). O sentimento é mera qualidade de ser, uma “talidade” (*suchness*), tal qual é e nada mais, um despertar do acaso e simples possibilidade. Qualquer olhar comparativo já constitui, *de per si*, um ocaso do presente, dado a sua fugacidade.

É de se esperar que Peirce fale também do futuro e de uma terceira categoria, tendo em vista sua exposição das duas anteriores. Aliás, o próprio ato de “esperar” já está inscrito na consideração de futuro, pois que é uma projeção da consciência à frente do nosso tempo: “o ser *in futuro* aparece em formas mentais, intenções e expectativas” (PEIRCE, 2019, p. 25). Assim como o passado, o futuro também influencia o presente e negar isso é dar assentimento à asserção de que “não existem causas finais, ou fins. [...] Todo nosso conhecimento das leis da natureza é análogo ao conhecimento do futuro, na medida em que não há nenhum modo direto pelo qual as leis tornam-se por nós conhecidas” (PEIRCE, 2019, p. 25).

¹⁵ Para Peirce (CP 1.422), “Uma qualidade é mera potencialidade abstrata [...]”.

Quando miramos num ponto e atiramo-lhe algo, temos a intenção de acertar o alvo. Não é simplesmente o ato de arremessar um objeto ao léu, mas de jogá-lo *no* alvo. Há, neste exemplo, uma genuína triplicidade, dado que há a mediação da mente no arremesso, há uma expectativa, uma projeção futura, uma razão sem a qual o processo seria desprovido de mediação e *finalidade*. A esta “triplicidade intelectual” ou *mediação*, Peirce configura sua terceira categoria (2019, p. 27).

Quando se estatui uma continuidade entre experiência e pensamento, vamos caminhando para um conceito geral, que não se confunde com as duas categorias anteriores, formando um terceiro elemento. Esse elemento conceitua a generalidade por sua capacidade de síntese, estabelecendo um elo entre duas ideias, apanágio próprio do pensamento:

O elemento mediador assim descrito perfaz a terceira categoria e última classe do universo fenomênico, a terceira categoria ou terceiridade. É explícita a conceituação de mediação sob a terceira categoria: “Terceiridade, no sentido da categoria, é o mesmo que mediação” [CP 1.328]. A experiência de mediar entre duas coisas traduz-se numa experiência de síntese, numa consciência sintetizadora”. “Parece, então, que as verdadeiras categorias da consciência são: primeira, sentimento, a consciência que pode ser incluída com um instante de tempo, consciência passiva de qualidade, sem reconhecimento ou análise; segunda, consciência de interrupção no campo da consciência, sentido de resistência, de um fato externo, de alguma outra coisa; terceira, *consciência sintética, ligação com o tempo, sentido de aprendizagem, pensamento*” (CP, 1.377 *apud* IBRI, 2015, p. 34-35, tradução do autor).

A capacidade de conceituação já traz em si, embutida, a tendência à generalização, porquanto todo conceito procura abarcar um maior número de fenômenos acoplados à ideia, dando a ela um caráter de universalidade. A mediação, a síntese, o conceito, o sentido de fluxo de tempo, a ligação entre primeiro e segundo, a continuidade, o processo de cognição, são características da terceiridade. Desse modo, podemos dizer que todo fenômeno cognitivo envolve fluxo de tempo, pois a consciência sintética é temporal e é também “uma mediação generalizadora subsumida, como experiência, à terceiridade. Da natureza do conceito e do pensamento, o elemento cognitivo deve ser geral e ter o estatuto da *representação*” (IBRI, 2015, p. 36, *itálico* nosso).

A concepção de representação é própria da terceira categoria e, onde quer que a mediação seja predominante, encontra sua plenitude na representação (CP, 5.105, tradução do autor). O pensamento mediativo, que vincula as fatualidades vividas à inteligibilidade, liga os fatos brutos do passado à intencionalidade do futuro se expressando em representações gerais, atributos da terceiridade. E o geral nada mais é do que “aquilo que naturalmente é apto a ser

predicado de muitos”¹⁶, retomando a definição de Aristóteles, considerada “bastante boa” (*i.é.*, adequada) para as concepções fenomenológicas de Peirce. Passemos, pois, para a sua semiótica.

1.2 A SEMIÓTICA GERAL DE PEIRCE: FUNDAMENTOS E CLASSIFICAÇÕES

O escopo do presente tópico é apresentar, resumidamente, as linhas gerais da semiótica peirciana, seus fundamentos e classificações. Embora acerca das categorias fenomenológicas já tenhamos falado, não abarcamos ainda a estrutura que tece os fios de sua malha semiótica. Sem a apresentação da semiótica peirciana é impossível entendermos o que é representação e sua estrutura essencialmente triádica, o que entra em confronto com os defensores da crise da representação na linguagem. Utilizaremos como base seus *Collected Papers* e a obra *Semiótica* (2019). De antemão, podemos dizer que Peirce nunca escreveu uma obra com este título (*Semiótica*), mas, em língua portuguesa, sua doutrina dos signos foi compilada num único volume com esse nome, para facilitar a localização e o estudo de suas ideias, extraídas dos oito densos volumes em língua inglesa intitulados *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*¹⁷.

Semiótica e lógica, para Peirce (2019, p. 45), são a mesma coisa: uma doutrina formal ou quase-necessária dos signos, sendo a lógica “apenas um outro nome para *semiótica* (*σημειωτικῆ*)”. A semiótica trata de como devem ser os caracteres de todos os signos por uma inteligência científica (uma inteligência capaz de aprender através da experiência). Um signo ou *representamen* “é aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém” (PEIRCE, 2019, p. 46) e cria na nossa mente um signo equivalente ou mais desenvolvido, denominado por Peirce de *interpretante*. Todo signo representa seu objeto, embora não represente todos os aspectos do objeto (senão seria o próprio objeto).

Peirce divide a semiótica em três campos (*Gramática Especulativa*¹⁸, *Lógica* e *Retórica*) por conta de o *representamen* estar atrelado a três coisas: o fundamento, o objeto e o in-

¹⁶ Ibri, 2015, p. 37, tradução do autor. Nesta passagem sobre a generalidade, Peirce (2019, p. 211) se pergunta: “O que é o geral? A definição de Aristóteles é bastante boa. É *quod aptum natum est predicari de pluribus*; λέγω δὲ καθόλου [kathólou] μὲν ὃ ἐπὶ πλείονων πεφυτε κατηγορεῖθαι, *De Interp.*”

¹⁷ Os *Collected Papers* (CP) foram uma primeira publicação dos escritos de Peirce, organizados pela *Peirce Edition Project*, da Indiana University. Depois esses textos foram reorganizados cronologicamente e publicados em sete volumes intitulados *Writings of Charles Sanders Peirce* (W).

¹⁸ Nome dado por Duns Scotus, mas que fora denominada de *Gramática Pura* por Peirce (2019, p. 46). É pertinente destacar que a Gramática, a Lógica e a Retórica eram partes constituintes do *Trivium* na Escolástica Cristã Medieval, uma das muitas influências filosóficas de Peirce (JOSEPH, 2008).

terpretante, respectivamente. Essa divisão respeita a organização triádica que estrutura toda a sua filosofia. A Gramática determina o que *deve ser* verdadeiro nas representações. A Lógica, nas palavras de Peirce, “é a ciência formal das condições de verdade das representações” (2019, 46), dedicando-se ao que *pode ser* verdadeiro em relação ao *representamen* e a Retórica estabelece as leis sobre o modo como os signos geram outros signos e como os pensamentos originam outros. Esses três ramos se desenvolvem sob os influxos da inteligência científica.

O termo *signo* denota objetos perceptíveis, imagináveis e inimagináveis. Para que algo seja signo, ele deve *representar* alguma coisa, seu *objeto*, que é distinto de seu signo. Na maior parte das vezes, Peirce trabalha com o termo objeto no singular, o que pode levar a supor que cada signo tem apenas um objeto, mas, ele mesmo se encarrega de desfazer essa ideia, afirmando que um signo pode ter muitos objetos, como na frase “Caim matou Abel”, em que Caim é um signo, Abel é outro e há um terceiro (o assassinato), cujo conjunto de objetos é considerado por ele como “constituente de um objeto complexo” (PEIRCE, 2019, p. 47). Toda explicação de um signo forma um outro signo e uma explicação adicional gera um signo ainda mais amplo de tal forma que podemos chegar “a um signo de si mesmo contendo sua própria explicação e as de todas as suas partes significantes [...] e cada uma dessas partes tem alguma outra parte como seu objeto” (*Idem.Ibidem*, p. 47). A explicação do signo acaba sendo uma emanação do objeto.

A fenomenologia possui para Peirce um estatuto de fundamento para a descrição das divisões das relações triádicas. Foi um grande trabalho para Peirce descobrir que as divisões encontradas *a posteriori* são as mesmas percebidas *a priori*¹⁹:

Mesmo depois de parecer que identificamos as variedades percebidas *a priori* com as variedades que a experiência da reflexão nos leva a considerar importantes, não é pequeno o labor necessário para ter-se certeza de que as divisões que encontramos *a posteriori* são exatamente aquelas previstas *a priori* (PEIRCE, 2019, p. 48, itálicos do autor).

Peirce (2019, p. 49) afirma que a mais importante das classes das relações triádicas são as relações dos representamens com seus respectivos objetos e interpretantes: relações triádi-

¹⁹ Peirce parece carregar aqui as noções kantianas de *a priori* (conhecimento deduzido sem o auxílio da experiência sensível) e *a posteriori* (conhecimento originado na experiência) (KANT, 2001, p. 63). É razoável supor uma influência da Crítica da Razão Pura em sua fenomenologia, haja visto que toda fenomenologia contemporânea tem suas raízes fincadas no fenomenismo kantiano. No entanto, a diferença entre ambos é brutal: enquanto Peirce reconhece que as divisões das relações triádicas percebidas pela experiência sensível confirmam as tricotomias encontradas sem o uso dos sentidos (*i.é., a priori*), Kant não avança para esta relação nem sequer concebe seu sistema filosófico sob categorias tripartidas.

cas de comparação, de desempenho e de pensamento. As de comparação constituem parte da natureza das *possibilidades lógicas*; as relações triádicas de desempenho são parte da natureza dos *atos reais* e as de pensamento fazem parte da natureza das *leis* (PEIRCE, 2019, p. 49). Temos, então, um primeiro correlato (natureza mais simples, de mera possibilidade), um segundo (de complexidade média e natureza fática real) e um terceiro (mais complexo, sendo lei). Essas classes de relações triádicas também se subdividem em três modos, formando três tricotomias que, tomadas em conjunto, geram dez classes de relações triádicas. Ao tratar dessas inter-relações, Peirce argumenta que

Um representâmen²⁰ é o primeiro correlato de uma relação triádica, sendo o segundo correlato denominado seu *objeto* e o possível terceiro correlato sendo denominado seu *interpretante*, por cuja relação triádica determina-se que o possível interpretante é o primeiro correlato da mesma relação triádica com respeito ao mesmo objeto e para um possível interpretante. Um *signo* é um representâmen do qual algum interpretante é a cognição de um espírito. Os signos são os únicos representâmens que têm sido mais estudados (PEIRCE, 2019, p. 51, itálicos do autor).

Partindo para as três tricotomias sígnicas, Peirce estabelece que a primeira apresenta o signo em si mesmo, considerando sua mera qualidade, sua existência ou seu caráter geral de lei; a segunda tricotomia se configura na relação do signo com seu objeto (onde o signo mantém um elo existencial com ele) e a terceira “conforme seu interpretante representá-lo como um signo de possibilidade ou como signo de fato ou como um signo de razão” (PEIRCE, 2019, p. 51). Na primeira tricotomia, o signo pode ser um *qualissigno* (uma qualidade que é um signo), um *sinsigno* (um existente que é um signo) ou um *legissigno* (uma lei que é um signo).

Na segunda tricotomia, um signo pode ser denominado *ícone*, *índice* ou *símbolo* (PEIRCE, 2019, p. 52). Para Peirce (2019, p. 64), os ícones, índices e símbolos são a mais importante divisão dos signos. O ícone é um signo que tem uma qualidade que o torna apto a ser um representâmen, haja visto que ela possui uma similaridade capaz de substituir o que quer que se assemelhe a esta qualidade. Mas há um tipo de representâmen icônico chamado *hipoícone* (p. ex., uma imagem material convencional como uma pintura), que é dividido triadicamente segundo o modo com que participa da primeiridade: os que participam das qualidades simples são *imagens*; os que representam relações diádicas ou análogas em suas próprias partes são *diagramas* e os que manifestam um caráter representativo estabelecendo paralelismo com outra coisa são *metáforas*. No ícone, são suas características intrínsecas que o possibilitam

²⁰ O termo *representâmen* originalmente não tem acento, nem no latim, nem no inglês. Em traduções em língua portuguesa dos textos peircianos este termo com frequência aparece acentuado com circunflexo. Deixaremos o acento apenas nas citações diretas, mas nos nossos textos manteremos *representâmen* não acentuado.

atuar como signo por conta da relação de semelhança que suas qualidades estabelecem com seu objeto, existente ou não. O índice (ou *sema*) refere-se ao objeto por ser realmente afetado por ele ou efetivamente modificado por seu objeto (2019, p. 52). É um representamen “cujo caráter representativo consiste em ser um segundo individual” (PEIRCE, 2019, p. 66). Se a segundidade for uma relação existencial, o índice é *genuíno*; se for referencial, é *degenerado*. *Subíndices* ou *hipossemas* são signos porque estabelecem uma conexão real com seus objetos. O que nos chamar a atenção ou nos surpreender é índice, porquanto assinala a junção entre duas porções de experiência (PEIRCE, 2019, p. 67). Já o símbolo é um signo que só o é porque estabelece uma relação de lei com seu objeto e seu caráter generalista o faz atuar como signo. As ideias gerais que operam no símbolo fazem com que ele seja associado ao seu objeto (2019, p. 52). Seu caráter de regra, de hábito, determinará seu interpretante (PEIRCE, 2019, p. 71).

A terceira tricotomia apresenta-nos o signo como *rema*, *dicente* (*dicissigno*) ou *argumento*. Um rema é um signo de possibilidade qualitativa para seu interpretante, que representa seu objeto segundo seus caracteres; um dicissigno é um signo que representa seu objeto com respeito à existência real e um argumento é um signo de lei para seu interpretante, representando seu objeto em seu caráter de signo (PEIRCE, 2019, p. 53).

Dado o exposto, temos dez classes de signos a partir das três tricotomias sýnicas de Peirce (2019, p. 55-58). Essas classes são: (I) qualissigno icônico remático, (II) sinsigno icônico remático, (III) sinsigno indicial remático, (IV) sinsigno indicial dicente, (V) legissigno icônico remático, (VI) legissigno indicial remático, (VII) legissigno indicial dicente, (VIII) legissigno simbólico remático, (IX) legissigno simbólico dicente e (X) legissigno simbólico argumentativo (ou *argumental*). Da primeira à décima classe, podemos apresentá-las, resumidamente, como se segue²¹:

Iª: um qualissigno icônico remático (ex.: uma sensação do vermelho) é uma qualidade considerada em si mesma na medida em que sua similaridade sugira um objeto, sendo necessariamente um ícone. Por ser uma possibilidade lógica, só pode ser interpretado como um rema.

IIª: um sinsigno icônico remático (ex.: um diagrama individual) é um objeto da experiência em que suas qualidades determinam a ideia de um objeto e, sendo icônico (signo que

²¹ Os exemplos dados são do próprio Peirce (2019, p. 55-58).

funciona por semelhança), só pode ser interpretado como um rema. III^a: o sinsigno indicial remático (ex.: um grito espontâneo) é todo objeto da experiência direta determinado pela presença do objeto denotado que envolve uma possibilidade de interpretação (rema). IV^a: um sinsigno indicial dicente (ex.: um cata-vento) é um objeto da experiência direta que é um signo na medida em que é afetado realmente por seu objeto nos informando um fato específico dele.

V^a: o legissigno icônico remático (ex.: um diagrama à parte de sua individualidade) é toda lei geral que exige que cada um de seus casos corporifique uma qualidade definida suscitando na mente a ideia de um objeto semelhante. VI^a: o legissigno indicial remático (ex.: um pronome demonstrativo) é todo signo regido por uma lei geral que aponta para casos particulares realmente afetados pelo seu objeto dentro de uma classe particular de réplicas. VII^a: um legissigno indicial dicente (ex.: um pregão de mascate) é uma lei geral que requer que cada um dos seus casos seja realmente afetado por seu objeto e traga uma informação definida sobre ele. VIII^a: o legissigno simbólico remático (ex.: um substantivo comum) “é um signo ligado a seu objeto através de uma associação de ideias gerais de tal modo que sua réplica traz à mente uma imagem a qual [...] tende a produzir um conceito geral” que acopla diversos casos particulares (a palavra “camelo”, por exemplo) (PEIRCE, 2019, p. 56). IX^a: legissigno simbólico dicente (proposição ordinária). É um signo que possui uma relação de associação de ideias gerais com seu objeto cujo interpretante representa o símbolo dicente como realmente afetado por seu objeto “de tal modo que a existência ou lei que ele traz à mente deve ser realmente ligada com o objeto indicado” (2019, p. 57). X^a: um legissigno simbólico argumentativo (ou *argumental*) é um signo regido por uma lei geral que representa seu objeto através de uma proposição conclusiva derivada da passagem concatenada das premissas anteriores.

Dessas classes de signos se desdobram outras subdivisões de capital relevância lógica. Os argumentos e as proposições (símbolos dicentes) também possuem suas derivações próprias. Os argumentos simples são classificados em *deduções*, *indução* e *abduções*. As deduções são argumentos que, na maioria das vezes, terão conclusões verdadeiras porque partem de premissas verdadeiras, sendo divididas em *necessárias* (premissas verdadeiras produzem invariavelmente conclusões verdadeiras) e *prováveis* (ou *deduções de probabilidade*), que são as deduções representadas pelo seu interpretante como vinculadas a razões de frequência (como as estatísticas) (PEIRCE, 2019, p. 59-60).

Uma indução é um método que considera a formação de conclusões próximas à verdade não partindo de premissas verdadeiras como na dedução, mas no decorrer da experiência considerando a frequência dos resultados a longo prazo. A abdução “é um método de formar uma predição geral sem nenhuma certeza positiva de que ela se verificará” cuja justificativa ancora-se nas experiências pretéritas apostando num sucesso futuro (PEIRCE, 2019, p. 60). No caso das proposições, são classificadas em *particulares* e *universais*. As particulares, são representadas por seu interpretante como índice de fato, de existência (ex.: algum cisne é negro). As universais são representadas como índice de uma lei geral (ex.: nenhum cisne é negro).

1.2.1 O Argumento e os Tipos de Raciocínio na Lógica Peirciana: Relações Fenomenológicas e Sígnicas

*...não se fará um pensador vigoroso
a partir de uma mente fraca,
ou de uma mente que tiver sido profundamente
enfraquecida pela preguiça mental.*

— Charles S. Peirce

É da Lógica Crítica que nos ocupamos agora, tratando da compreensão peirciana de argumento, da definição dos modos de raciocínio desenvolvidos por ele e da forma como esses raciocínios se relacionam com as três categorias fenomenológicas, bem como suas relações entre si. Ademais, a relação dos modos de raciocínio com os signos icônico, indexical e simbólico também há de ser considerada.

Os principais textos de Peirce tomados por base neste tópico são o *Sinopse parcial de uma proposta para um trabalho sobre lógica* e o capítulo *Três tipos de raciocínio*, ambos do livro *Semiótica* (uma compilação, como dissemos, de textos lógicos de Peirce publicados num único volume). Um terceiro e ulterior texto — que constitui para esse assunto uma referência obrigatória, tal qual os supracitados — é o *Dedução, Indução e Hipótese*, que consta na obra *Ilustrações da Lógica das Ciências* (PEIRCE, 2008).

1.2.1.1 A Compreensão Peirciana de Argumento e seus Modos de Raciocínio

O argumento, em sua acepção peirciana, constitui um *legissigno simbólico argumentativo* (ou *argumental*), ou seja, um signo regido por uma lei geral que representa seu objeto através da concatenação de proposições que desembocam numa conclusão (PEIRCE, 2019, p. 57). É um tipo de símbolo complexo que representa o interpretante determinando sua conclusão. Peirce também chama o argumento de *inferência* (PEIRCE, 2019, p. 32), que é um termo de comum substituição usado pelos lógicos. Peirce diz que a investigação envolve “a produção de novas crenças a partir das antigas de acordo com as leis lógicas. Este processo é o processo lógico, mas por uma extensão do significado de uma palavra familiar eu também a chamo de inferência” (CP 7.331n9, tradução nossa). Em outras ocorrências, o argumento aparece com o nome de *raciocínio* (PEIRCE, 2019, p. 215).

Os símbolos são de três tipos: *termos*, *proposições* e *argumentos*. Um *termo* (do grego *rēma*, palavra) é um signo que deixa seu objeto e seu interpretante ser aquilo que puderem. Uma *proposição* é um signo que indica seu objeto (seu sujeito) deixando seu interpretante ser o que ele puder ser; um argumento “é um signo que representa distintamente o interpretante, denominado de sua *conclusão*, que ele deve determinar” (PEIRCE, 2019, p. 29).

Para Peirce (2008, p. 169), “a principal ocupação de um lógico é classificar argumentos; pois todo exame depende evidentemente de classificação. As classes dos lógicos são definidas por certas formas típicas chamadas silogismos”. Peirce oferece como exemplo o silogismo *Bárbara*, mas há muitos outros que poderiam servir como exemplo. O leitor não muito familiarizado com a lógica pode estranhar o uso do termo *Bárbara* por Peirce para designar uma figura de silogismo.

Os silogismos são formas de argumentos válidos que seguem regras específicas para identificar sua validade. Todo silogismo é composto por proposições ou premissas que são classificadas, segundo os lógicos (JOLIVET, 1959, p. 39), em quatro espécies: universais afirmativas (designadas pela letra “A”, por ex.: “todo homem é mortal”), universais negativas (representadas por “E”, como “nenhum batráquio é voador”), particulares afirmativas (sinalizadas por “I”, por ex.: “algum professor é matemático”) e particulares negativas (simbolizadas por “O”, como no caso de “certas praias não são banhadas por água doce”).

Esses quatro tipos de proposições formam o que Aristóteles convencionou como “quadro das oposições”. A partir da combinação entre essas quatro espécies de proposições, teremos 64 modos de silogismos, mas somente 19 deles são legítimos, ou seja, não pecam contra as regras do silogismo (JOLIVET, 1959, p. 49-50). Cada um desses modos legítimos

de silogismo possui três das letras acima-referidas, representando um silogismo (duas premissas antecedentes e uma conseqüente premissa conclusiva).

Para facilitar sua identificação, os lógicos associaram cada grupo de três letras a palavras latinas de três sílabas, formando as *figuras de silogismos*, como *Celarent* (EAE), *Darii* (AII), *Ferio* (EIO) etc. *Bárbara* é um dos modos de silogismo legítimo que corresponde a três afirmações universais (por causa dos três “As” que há na palavra “Bárbara”).

As três classes de argumentos (ou modos de raciocínios) da lógica peirciana são três: *dedução*, *indução* e *abdução* (PEIRCE, 2019, p. 30; CP 2.266; CP 2.774). A dedução parte de um âmbito geral que congrega os particulares associados à sua generalidade. “Todas as deduções têm esse caráter; são meramente a aplicação de regras gerais a casos particulares” (PEIRCE, 2008, p. 170). Segue-se, portanto, que o padrão silogístico de um raciocínio dedutivo é *regra*, *caso* (particular) e *resultado*. A regra constitui parte do silogismo (geralmente é a primeira premissa) em que a proposição é universal. O caso é uma proposição particular. Por conseguinte, o resultado é a conclusão que deriva necessariamente das premissas anteriores. Essa estrutura de premissas e conclusão, em seu conjunto, forma um argumento. O raciocínio indutivo, pelo contrário, nunca pode ser reduzido a uma estrutura assim, pois não se trata apenas de uma mera aplicação de uma regra geral (PEIRCE, 2008, p. 170).

Uma indução trabalha inicialmente com casos particulares para, assim, ascender à regra geral. Em suma, podemos dizer que a indução, invertendo a sequência comum da dedução, possui pretensões de universalidade (PEIRCE, 2008, p. 171), ao invés de partir de uma universalidade. O raciocínio indutivo é, portanto, nas palavras de Peirce, “a inferência de uma regra a partir do caso e do resultado” (*Id. Ibid.*, p. 171).

Por fim, a abdução “é o processo de formação de uma hipótese explanatória. É uma operação da lógica que apresenta uma ideia nova” (PEIRCE, 2019, p. 220). Na hipótese, parte-se da regra, vai-se para o resultado e depois ao caso (PEIRCE, 2008, p. 172), ou seja, de uma proposição universal, segue-se uma proposição particular sobre um caso observado e termina-se com uma proposição também particular sobre a relação entre o caso e a regra que, diferentemente da dedução, não é necessária, mas meramente possível.

Há textos em que Peirce trata a abdução como sinônimo de *hipótese* (PEIRCE, 2008, p. 173-174); em outros (PEIRCE, 2019, p. 220), ela é um “processo de formação” de hipótese

(em todo caso, usamos as duas referências neste trabalho). Para ampliar a compreensão, citamos aqui uma outra passagem de Peirce:

Hipótese é quando encontramos uma circunstância muito curiosa que poderia ser explicada pela suposição de que se trata de um caso de certa regra geral e, destarte, adotamos essa suposição. Ou quando percebemos que em certos aspectos duas coisas possuem uma forte semelhança e daí inferimos que elas se assemelham fortemente em outros aspectos” (PEIRCE, 2008, p. 173).

O termo *hipótese* parece ser da época dos escritos do jovem Peirce e *abdução* provavelmente pertence aos seus textos mais maduros.

1.2.1.2 Relações Peircianas dos Modos de Raciocínio com as Três Categorias Fenomenológicas e com os Signos Icônicos, Indiciais e Simbólicos

Retomaremos aqui os conceitos fenomenológicos de Peirce e suas categorias, pois é importante para entendermos como elas se relacionam com os modos de raciocínio de sua Lógica Crítica. A primeiridade reúne em seu bojo a qualidade de sentimento, a espontaneidade, a descoberta, a liberdade, a novidade e tudo o que não possui relação qualquer com outra coisa. A segundidade ou *binariedade* (PEIRCE, 2019, p. 23) traz a ideia de elo, de causa e efeito, de relação, de dualidade, de experiência, de dúvida, de negação e de passado (*Id. Ibid.*, p. 24). A terceiridade é a categoria da generalidade, da síntese, da mediação, do tempo (passado, presente e futuro), da continuidade, da representação (IBRI, 2015, p. 36).

Os modos de raciocínio de Peirce, além de se relacionarem entre si, entrecruzam-se perfeitamente com as categorias fenomenológicas e com os signos²² icônicos, indiciais e simbólicos, apesar de todos serem símbolos. A abdução, a dedução e a indução expressam uma respectiva relação triádica com as categorias fenomenológicas (primeiridade, segundidade e terceiridade) e com o ícone, o índice e o símbolo.

A abdução, que sugere que algo *pode ser*, está no campo da mera possibilidade, assim como o ícone, que não determina seu objeto — apenas o sugere —, estabelece com ele uma relação de semelhança bem como a hipótese é caracterizada pelo campo da sugestão, da descoberta e do possível no argumento. A abdução, como descoberta, apoia-se em signos icônicos, o que tem suas bases na primeiridade, como liberdade, compartilhada com a categoria metafísica do Acaso. São inerentes aos *fanerons* as qualidades de sentimentos, as primeiras

²² Um signo sempre se estabelece, na concepção peirciana, de modo triádico. Ele é “tudo aquilo que está relacionado com uma segunda coisa, seu objeto, com respeito a uma qualidade, de modo tal a trazer uma terceira coisa, seu interpretante, para uma relação com o mesmo objeto” (PEIRCE, 2019, p. 28). Todo signo determina um interpretante (que é outro signo), formando uma justaposição de signos (*Id., Ibid.*, p. 29).

impressões e as similitudes possíveis da primeiridade que fundamentam os ícones e os fazem funcionar como signos.

A dedução é o modo de raciocínio tal que “os fatos apresentados nas premissas não poderiam, em quaisquer circunstâncias imagináveis, ser verdadeiros sem envolver a verdade da conclusão” (CP 2.778). Ela “meramente desenvolve as consequências necessárias de uma hipótese pura” (PEIRCE, 2019, p. 220). Assim, a dedução é um argumento que

representa fatos nas premissas, de tal modo que, se vamos representá-los num diagrama, somos compelidos a representar o fato declarado na conclusão; destarte, a conclusão é levada a reconhecer que, independente de ser ela reconhecida ou não, os fatos enunciados nas premissas são tais como não poderiam ser se o fato enunciado na conclusão ali não estivesse; quer dizer, a conclusão é sacada com reconhecimento de que os fatos enunciados nas premissas constituem um índice do fato cujo reconhecimento assim é compelido. [...] A dedução é obsistente quanto ao fato de ser o único tipo de argumento que é compulsório (PEIRCE, 2019, p. 30).

Peirce associa a dedução ao índice, cujo fundamento é um existente. Apesar de que na dedução o índice é degenerado e não genuíno — pois que se refere a uma relação interna ao raciocínio — a dedução é um signo que denota seu objeto por uma relação de contiguidade, de causa e consequência, apontando para um singular, como a fumaça aponta para o fogo, que são corolários da segundidade.

Por fim, temos a indução, que expressa uma determinação posterior: “a indução nada faz além de determinar um valor” (PEIRCE, 2019, p. 220). Ela está no âmbito da continuidade entre experiência e pensamento, da conceituação geral, típica da terceiridade. Esses elementos da terceiridade estão infiltrados na indução cuja validade “depende da relação necessária entre o geral e o singular” (PEIRCE, 2019, p. 220). O argumento indutivo

[...] emerge de uma hipótese, resultante de uma abdução anterior e de predições virtuais, sacadas por dedução, dos resultados de possíveis experimentos, e tendo realizado os experimentos, conclui que a hipótese é verdadeira na medida em que aquelas predições se verificam, mantendo-se a conclusão, no entanto, sujeita a prováveis modificações que se seguiriam a futuros experimentos. Visto que a importância dos fatos enunciados nas premissas depende do caráter de predicibilidade dos referidos fatos, que eles não poderiam ter se a conclusão não houvesse sido hipoteticamente sustentada, eles satisfazem a definição de um símbolo do fato enunciado na conclusão (PEIRCE, 2019, p. 30).

Embora todos os modos de raciocínio sejam de terceiridade genuína, pois são legissignos simbólicos argumentativos, o método indutivo depende em grande medida de índices genuínos. Por indução, “concluímos que os fatos, semelhantes aos fatos observados, são verdadeiros em casos não examinados” (CP 2.636, tradução nossa). A indução, por ser um argumento, é um símbolo, assim como a abdução e a dedução também são, por serem regidos por

leis gerais e convenções. No entanto, o fator futuro (*i.é.*, de previsibilidade) é que distingue o argumento indutivo do dedutivo e do abdutivo.

Como podemos ver, apesar da alta sofisticação dos conceitos apresentados, Peirce é um lógico que trabalha com exemplificações muito simples, majoritariamente resultantes de observações do cotidiano. Apesar de os conceitos apresentados em sua obra não seguirem uma ordem bem trabalhada (o que talvez seja resultado do modo como seu pensamento foi organizado para publicação nos *Collected Papers*), sua semiótica não deixou de ser uma das mais importantes contribuições filosóficas em toda a história da lógica. De sua semiótica passaremos para a Metafísica, pois a ontologia do objeto e a realidade da terceiridade são de capital importância para confrontarmos o problema da crise da representação na linguagem.

1.3 A METAFÍSICA DE PEIRCE: AS BASES DE SEU REALISMO

A semiótica peirciana possui um caráter ontológico (IBRI, 2015, p. 46). Disso decorre a necessidade de uma exposição, mesmo que breve, de sua metafísica. Infelizmente, Peirce tem sido mais conhecido por conta de seus trabalhos sobre lógica (semiótica) do que por sua metafísica (MURPHEY, 1965, p. 12), que é o coração de seu realismo.

A metafísica é a ciência da realidade (IBRI, 2015, p. 43-44), a filosofia do ser (*CP* 7.526), aquela que faz do real o seu objeto (IBRI, 2015, p. 47; MISAK, 2006, p. 7). Começamos pelas perguntas: quais são as questões nitidamente metafísicas? Ivo Ibrí (2015, p. 43, *itálicos do autor*) dedica o capítulo dois de sua obra *Kósmos Noetós* para responder à questão: “*como deve ser o mundo para que ele me apareça assim?*”. Peirce assume que

Há certas perguntas comumente reconhecidas como metafísicas e que certamente o são, se por metafísica nós queremos dizer ontologia [...]. Estas são, por exemplo, o que é realidade? Necessidade e contingência são modos de ser do real? As leis da natureza são reais? Elas podem ser consideradas imutáveis ou presumivelmente são resultados da evolução? Existe algum acaso real, ou desvio da lei real? (*CP* 5.496, tradução nossa)²³.

Corroboramos Ivo Ibrí (2015) e Robert Lane (2018) sobre Peirce sempre ter sido um metafísico, no sentido de ter assumido, durante todo o seu percurso filosófico, uma ontologia

²³ *There are certain questions commonly reckoned as metaphysical, and which certainly are so, if by metaphysics we mean ontology, which as soon as pragmatism is once sincerely accepted, cannot logically resist settlement. These are for example, what is reality? Are necessity and contingency real modes of being? Are the laws of nature real? Can they be assumed to be immutable or are they presumably results of evolution? Is there any real chance, or departure from real law?*

realista. A tarefa da metafísica é “estudar os aspectos mais gerais da realidade e dos objetos reais” (CP 6.6 *apud* IBRI, 2015, p. 49).

A concepção de realidade de Peirce foi extraída da filosofia de John Duns Scotus (1266-1308) (IBRI, 2015, p. 49; MAYORGA, 2009, p. xi; MADEIRA, 2018, p. 215-216), um filósofo e teólogo franciscano do período da Alta Escolástica. Segundo Madeira (2018, p. 215), “a posição realista de Duns Scotus” se pautava pela caracterização do “aspecto objetivo do ser, delimitada pelo estabelecimento da universalidade conceitual por meio da unidade real dos objetos sensíveis”. Na concepção de Peirce,

Scotus somou consideravelmente à linguagem da lógica. É de sua invenção a palavra realidade, (e) *realidade é aquele modo de ser em virtude do qual a coisa real é como ela é, sem consideração do que qualquer mente ou qualquer coleção definida de mentes possam representá-la ser.* (Ainda:) Os objetos são divididos em ficções, sonhos etc., de um lado, e realidades, de outro. Os primeiros são aqueles que existem apenas porque você, ou eu, ou alguém os imagina; os últimos são aqueles que têm uma existência independente da sua ou da minha mente, ou da de qualquer número de pessoas. *O real é aquilo que não é o que eventualmente dele pensamos, mas que permanece não afetado pelo que possamos dele pensar* (PEIRCE *apud* IBRI, 2015, p. 49-50, tradução do autor, itálicos nossos).

Muitos foram os filósofos, entre positivistas, materialistas e os neoempiristas lógicos do Círculo de Viena²⁴, que aboliram a metafísica de suas filosofias, atacando-a como desnecessária. Peirce vai na contramão desses filósofos:

No entanto, em vez de “zombar da metafísica”, como muitos costumam fazer, Peirce propõe o que hoje seria chamado de “reconstrução” de uma metafísica “ontológica” ou “religiosa” para uma [metafísica] “científica” ou “cosmogênica”. Ao contrário de muitos de seus contemporâneos (e, de fato, de muitos filósofos atuais), Peirce estava convencido de que a metafísica não é apenas de importância primordial para a filosofia, mas também serve como base de todas as ciências. Central a essa visão é a reiterada insistência de Peirce no realismo dos escolásticos medievais como a chave para a compreensão de seu próprio sistema²⁵ (MAYORGA, 2009, p. xi, tradução nossa).

²⁴ Hans Hahn, Otto Neurath e Rudolph Carnap (1986, p. 1-20), juntos, escreveram *A concepção científica do mundo — o Círculo de Viena: dedicado a Moritz Schlick*, um panfleto — originalmente escrito por Neurath em 1929 e depois, ainda no mesmo ano, Hahn e Carnap acresceram uma série de comentários — que serviu de manifesto, marcando a ascensão do *Círculo de Viena*. O manifesto é eivado de um teor marcadamente antime-tafísico, onde a “concepção científica de mundo” é expressa sob os alicerces da análise lógica e da verificabilidade empírica. A metafísica entra como um bode expiatório, acusada de ser a causa de todos os erros dentro da filosofia, das ciências e da matemática. Ao fim, eles elaboraram uma lista de todos os integrantes do Círculo, seus simpatizantes e cientistas próximos, que corroboravam suas ideias. Fazemos votos de que seria interessante um trabalho visando confrontar a metafísica de Peirce com os princípios do extinto Círculo de Viena.

²⁵ *However, instead of “jeering at metaphysics”, like many are wont to do, Peirce proposes what today would be called a “reconstruction” from an “ontological” or “religious” metaphysics to a “scientific” or “cosmogenic” one. Contrary to many of his contemporaries (and indeed to many present-day philosophers) Peirce was convinced that metaphysics is not just of primary importance to philosophy, but that it serves as the basis of all sciences as well. Central to this view is Peirce’s repeated insistence on the realism of the medieval schoolmen as the key to understanding his own system.*

As definições em que Peirce se baseou e que também cunhou de real, realidade e vários termos congêneres felizmente evitaram “alguns dos problemas que caracterizam as visões de pensadores mais recentes, incluindo o problema do antirrealismo inadvertido sobre mentes” (LANE, 2018, p. 1). Robert Lane, na sua obra *Peirce on realism and idealism* (2018), considerou a independência da mente uma questão disputada entre filósofos contemporâneos, antes de trazer a solução que Peirce deu ao problema:

Embora muitos usem a palavra “realidade” e descrevam as coisas como “reais”, raramente param para dizer como entendem essas palavras a serem definidas. A frase “independente da mente” pode inicialmente parecer uma definição promissora e parece ser aquela que Michael Loux assume em sua afirmação de realismo: “o mundo é uma estrutura independente da mente: consiste em objetos cuja existência, caráter e relações são fixados independentemente do que dizemos, acreditamos ou desejamos” (2001: 49). Mas se o real é exatamente aquilo que é independente das mentes, então as próprias mentes não são reais. Os realistas sobre a mente objetariam, com razão, que definir “real” dessa maneira levanta a questão contra sua visão. Uma definição de “real” como “independente de nós” ou “independente dos humanos” seria ainda mais problemática, pois um realismo que assumisse esse tipo de definição implicaria que não apenas mentes, mas também artefatos, coisas feitas por humanos e, portanto, não independentes de nós, não são reais²⁶ (LANE, 2018, p. 1).

A solução de Peirce para esta querela foi a de que algo é real exatamente quando tem as propriedades que possui, quer alguém acredite ou não que as tenha ou represente-o como tendo-as (LANE, 2018). Cada um dos planetas do sistema solar é real, pois suas propriedades, como ter um certo tamanho e viajar ao redor do sol a uma certa velocidade, não dependem de ninguém acreditar que as possui. A Terra realmente orbita o Sol, quer alguém acredite ou não que orbite. O realismo peirciano, que admite a existência de um mundo real exterior à **nossa** mente é, até certo ponto, uma doutrina trivial, uma vez que pode ser conferida por qualquer um de nós por meio de nossas experiências cotidianas.

Peirce (*apud* MISAK, 2006, p. 23) defende que o fato de podermos prever as coisas deve nos convencer do realismo sobre os gerais. Se uma predição tende a se cumprir, deve ser o caso de que os eventos futuros tendem a se conformar com uma regra geral. Peirce conclui que algumas leis ou gerais são reais. Leis e disposições medeiam entre possibilidade (primei-

²⁶ *Although many use the word “reality” and describe things as “real,” they rarely stop to say how they understand those words to be defined. The phrase “independent of the mind” might initially appear to be a promising definition, and it seems to be the one that Michael Loux assumes in his statement of realism: “the world is a mind-independent structure: it consists of objects whose existence, character and relations are fixed independently of what we happen to say, believe, or desire” (2001: 49). But if the real is exactly that which is independent of minds, then minds themselves are not real. Realists about the mind would rightly object that defining “real” in this way begs the question against their view. A definition of “real” as “independent of us” or “independent of humans” would be even more problematic, since a realism that assumed that sort of definition would imply that not just minds, but also artifacts, things made by humans and thus not independent of us, are not real.*

ridade) e fatos (segundidade), sendo a lei que torna o possível atual (ato), pois leis ou padrões gerais causam suas instâncias.

Contudo, Peirce (*apud* MISAK, p. 23) não pensa que possibilidades e gerais realmente existam; universais ou gerais não são “coisas”. O reino da existência é a segunda categoria e, portanto, as possibilidades e os gerais são reais, mas não existentes. A existência, segunda divisão de sua metafísica, evidencia a ideia de segundo, de alteridade, de temporalidade passada na memória, que tem força compulsiva para a consciência. A segundidade é predominante na ideia de realidade:

A ideia de segundo é predominante nas ideias de causalidade e de força estática. Pois causa e efeito são dois; e as forças estáticas sempre ocorrem entre pares. A restrição é uma segundidade. No fluxo do tempo na mente, o passado parece agir diretamente sobre o futuro, seu efeito sendo chamado de memória, enquanto o futuro só age sobre o passado por meio de terceiros. Fenômenos desse tipo no mundo exterior serão considerados abaixo. Em sentido e vontade, existem reações de segundidade entre o ego e o não ego (cujo não ego pode ser um objeto de consciência direta). Na vontade, os acontecimentos que antecedem o ato são internos, e dizemos que somos agentes mais do que pacientes. Em certo sentido, os eventos antecedentes não estão dentro de nós; além disso, o objeto do qual formamos uma percepção (embora não aquele que atua imediatamente sobre os nervos) permanece inalterado. Consequentemente, dizemos que somos pacientes, não agentes. Na ideia de realidade, a segundidade é predominante; pois o real é aquele que insiste em forçar seu caminho para o reconhecimento como algo diferente da criação da mente. (Lembre-se de que antes da palavra francesa, segundo, ser adotada em nossa língua, era apenas o numeral ordinal correspondendo a dois?) O real é ativo; nós o reconhecemos, chamando-o de real. (Esta palavra se deve ao uso de {*energeia*}, ação, por Aristóteles, para significar existência, em oposição a um mero estado germinativo.) Mais uma vez, o tipo de pensamento daqueles filósofos dualistas que gostam de apresentar proposições como se houvesse apenas duas alternativas, e nenhuma sombra gradual entre elas, como quando dizem que ao tentar encontrar uma lei em um fenômeno eu me comprometo com a proposição de que a lei tem domínio absoluto na natureza, tal pensamento é marcado pela segundidade (CP 1.325, tradução nossa).

Cabe ressaltar que seu realismo está inscrito numa concepção ontológica chamada *idealismo objetivo* (IBRI, 2015, p. 87-105). O idealismo, em qualquer uma de suas variedades tradicionais, é uma doutrina antimaterialista da metafísica — que sustenta não apenas que o real é cognoscível, mas que ele também é constituído de um caráter mental. O idealismo objetivo de Peirce compartilha deste antimaterialismo, uma vez que a matéria não é o fundamento ontológico do mundo, mas sim o *eidos* (no sentido platônico do termo) que, sendo sua essência, “designa a estrutura do Real e sua inteligibilidade” (IBRI, 2015, p. 87, cf. nota).

Uma primeira premissa que podemos elencar é que ser um objeto de pensamento — real ou possível — é uma parte essencial da existência. Isto sugere que a cognoscibilidade não é só meramente verdadeira, mas também constitutiva dos diversos matizes da realidade. Partindo de uma segunda premissa do argumento da cognoscibilidade para uma metafísica idea-

lista, é que as coisas, para serem pensáveis ou cognoscíveis, devem ser da natureza do pensamento ou da cognição (IBRI, 2015, p. 88) — talvez seja essa segunda premissa que represente o idealismo em sua forma mais básica, pelo menos no modo de pensar de Peirce. Terceira premissa: signos gerais representam gerais. Logo (quarta), existem gerais reais.

O cognoscível deve ser da natureza da cognição e o que é representado deve ser da natureza de sua representação — um nominalista não aceitaria este passo, uma vez que os nominalistas, por exemplo, Guilherme de Ockham²⁷ (1979, p. 360-366), sustentam que o que os termos gerais representam são muitos indivíduos: a generalidade é uma característica da representação, não do representado. É o absurdo de uma pluralidade descontínua de individuais, pois o espaço-tempo, que são *continua* reais devem ser admitidos; do contrário,

[...] ficam eles confinados à categoria da existência, ao descontínuo da segundidade, destituindo, num flagrante absurdo lógico, a terceiridade objetiva de estrutura espaço-temporal. Espaço e tempo reais incorporam condições de possibilidade para a terceiridade real e esta torna possível a representação na consciência, fazendo com que aquela continuidade espaço-temporal seja mediatamente condição de possibilidade para o pensamento mediativo (IBRI, 2015, p. 103).

Como grande opositor do ockhamismo, Peirce sabe que a terceira categoria “é precisamente aquela cuja realidade é negada pelo nominalismo” (PEIRCE, 1983, p. 29). Ora, sendo a representação essencialmente relacional, uma vez que fornece o elo real entre mente e matéria, a legalidade das coisas materiais e a lógica de nossas ideias gerais são de idêntica triadicidade e é nesse sentido que o cognoscível é da natureza da cognição. Assim explica Ibri (2015, p. 88):

²⁷ William de Ockham, também chamado “Guilherme” (1288-1347), foi um frade franciscano da Baixa Idade Média (período de decadência da Escolástica) muito conhecido pela sua postura nominalista e pela chamada “Navalha de Ockham”. Note-se que Peirce, apesar de considerá-la uma máxima de lógica até certo ponto “perfeita”, não deixa de demonstrar restrições quanto a seu uso e duras críticas contra os modernos caracterizados pelo Ockhamismo. Vale transcrever aqui essa passagem onde Peirce (1983, p. 29) expressa suas considerações sobre ela: “Nunca existiu uma máxima lógica tão perfeita como a navalha de Ockham: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* [entes não devem ser multiplicados além do necessário (tradução nossa)]. Vem a ser: antes de lançar uma hipótese complicada, devemos estar certos de que uma versão simplificada da hipótese não explicaria os fatos igualmente bem. Não importa que leve cinquenta gerações de árdua experimentação para a hipótese mais simples rebentar, cinquenta gerações não são nada na vida da ciência, que tem todo o tempo à sua frente; e a longo prazo, digamos em milhares de gerações, há de economizar se tempo trabalhando na devida ordem, observando uma regra invariável, segundo a qual se deve optar primeiro pela hipótese mais simples. Não se pode, é claro, saber se a hipótese mais simples não é a verdadeira até que sua causa seja decidida pela morte. Mas notem que aprovo a navalha de Ockham com limitações. É uma máxima útil, sim, [mas] para o método científico. [...] Um fato inquestionável é o fato de que toda a filosofia moderna assenta no Ockhamismo; quero dizer com isso que é toda nominalista e que adota o nominalismo por causa da navalha de Ockham. O que é especialmente verdadeiro no caso da filosofia de Hegel. Mas não são apenas os filósofos modernos que são nominalistas. A *Weltanschauung* [visão de mundo] nominalista incorporou-se à inteligência moderna”. Peirce (1983, p. 26), indo na contramão, dizia que o nominalista “sustenta que as leis são meros princípios gerais, quer dizer, fórmulas que relacionam meros termos; o bom senso obrigá-lo-á a reconhecer a existência de conexões reais entre as coisas individuais independentemente de fórmulas”.

O exercício do pensamento requer, assim, o Noêton, o inteligível, um objeto que, experienciado, se põe como sujeito do pensamento na construção de seu próprio conceito. Ora, ao se admitir um objeto geral, arquiteto de sua própria representação, parece ser difícil negar sua natureza eidética: “o que pensamos não pode, possivelmente, ser de natureza diferente do próprio pensamento” [CP 6.339]. E o que positivamente pensamos não depende do pensamento, como quesito central da concepção realista de mundo: “aquilo que a verdade representa é uma realidade. Essa realidade, sendo cognoscível e compreensível, é da natureza do pensamento” [CP 8.153]. Admitir que o objeto é real e da natureza do pensamento é admiti-lo geral, alter e eidético.

As três categorias peircianas estão sempre presentes ontologicamente, uma vez que elas estão continuamente constituindo a realidade. A própria continuidade é uma instância de terceiridade. Peirce afirma que a “continuidade é um elemento indispensável da realidade e essa continuidade é simplesmente o que a generalidade se torna na lógica das relações e, portanto, como a generalidade, é uma questão de pensamento e é a essência do pensamento”²⁸ (EP 2.345, tradução nossa). Peirce continua: “a terceira categoria, — a categoria de pensamento, representação, relação triádica, mediação, terceiridade genuína, terceiridade como tal, — é um ingrediente essencial da realidade”²⁹ (EP 2.345, tradução nossa). Dessa forma, o realismo é

mais do que a admissão dos universais para Peirce. A reflexão sobre a tessitura da realidade revela sua natureza intelectual. A conaturalidade entre representação e objeto real elimina a barreira nominalista entre sujeito e objeto, entre consciência e mundo. Esta “ausência de fronteiras” entre interioridade e exterioridade já havia sido renunciada na Fenomenologia. Recordemos que o fenômeno sob as três categorias perpassa indiferenciadamente os mundos interno e externo. Ao fazer da inteligibilidade do mundo o cerne eidético da generalidade real, simplesmente se está subsumindo, metafisicamente, lei e mediação cognitiva à terceiridade, reconhecendo na primeira a natureza do pensamento (IBRI, 2015, p. 90).

Cheryl Misak (2006, p. 24) diz que em determinados momentos, Peirce “escreve acerca da realidade onde ela é o objeto de crenças perfeitamente estáveis”. No entanto, ele também coloca sua visão da realidade dentro do debate idealismo-materialismo, defendendo seu idealismo objetivo, como mostramos. A matéria nada mais é do que “mente estéril” — “o que chamamos de matéria não está completamente morta, mas é meramente a mente presa a hábitos” (CP 6.158, tradução nossa).

O debate metafísico que Peirce travou (sobre a realidade) foi altamente rico e produziu inúmeros outros debates e comentários. No entanto, estamos convencidos de que não só a

²⁸ [...] *that continuity is an indispensable element of reality, and that continuity is simply what generality becomes in the logic of relatives, and thus, like generality, and more than generality, is an affair of thought, and is the essence of thought.*

²⁹ [...] *the third category — the category of thought, representation, triadic relation, mediation, genuine Thirdness, Thirdness as such — is an essential ingredient of reality [...].*

exposição de sua semiótica seria suficiente para lidarmos com o problema da crise da representação, mas também sua metafísica. E este é um dos temas de maior relevância na filosofia contemporânea, mas pouco trabalhado em língua portuguesa: a crise da representação na linguagem.

CAPÍTULO 2

A CRISE DA REPRESENTAÇÃO

2.1 AS CRISES NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

2.1.1 Origens Filosóficas do Contemporâneo

Há diversas posturas acerca de uma provável demarcação do fim da modernidade e início do “contemporâneo”. Bochenski (1975, p. 25) afirma que a filosofia contemporânea tem por características notórias o “confronto com a filosofia moderna, que se traduz por um antagonismo com ela, mas se apresenta ao mesmo tempo como sua continuação e esforço para dela se libertar e superá-la”. Apresenta a filosofia moderna historicamente bastante delimitada, situando-a entre 1600 a 1900.

Outros autores, como Umberto Padovani e Luís Castagnola (1993, p. 358), consideram que “a filosofia contemporânea começa com Immanuel Kant (1724-1804), cujo *criticismo* influenciou profundamente sobre o pensamento posterior”. De certa forma, a insurgência de Kant na filosofia foi assaz marcante, de tal maneira que os rumos dela foram alterados drasticamente. Wolfgang Stegmüller também defende a abertura da filosofia contemporânea por meio de Kant. O que consideramos historicamente como Filosofia Contemporânea, neste artigo, é o período compreendido entre o *criticismo kantiano* (final do século XVIII) até os dias atuais. Assumimos, portanto, a tese de Stegmüller (2012, p. 4-10) de que os problemas filosóficos interpostos por Kant na sua *Crítica da Razão Pura* (1781) foi um divisor de águas na história da filosofia e marca a passagem da moderna para a contemporânea.

2.1.2 A Crítica de Kant como Precursora das Crises Contemporâneas

O termo *crise* provém do grego *krísis* (κρίσις ou κρίση) que, em sua acepção original, estabelece a noção de discernimento, sentença e julgamento (PEREIRA, 1998, p. 333; MANIATOGLOU, 2010, p. 780). Modernamente, a palavra crise ganhou vários sentidos. Uma crise é uma ruptura da “uniformidade nos valores” (ABBAGNANO, 2007, p. 222-223) e “parece ser sempre o contrário de toda permanência e estabilidade” (FERRATER MORA, 2000, p. 613). É esta a definição com a qual trabalhamos aqui.

O *criticismo kantiano* “constitui uma investigação preliminar sobre as possibilidades da razão” (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1993, p. 359-360) e designa as doutrinas filosóficas compreendidas na trilogia *Crítica da Razão Pura* (1781)³⁰, *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790), de Immanuel Kant (1724-1804). As três perguntas que Kant visava responder com o seu criticismo eram: “O que podemos saber?” — investigação sobre os limites do conhecimento (*Crítica da Razão Pura*); “O que podemos fazer?” — análise da liberdade e seu uso na ética do dever (*Crítica da Razão Prática*) e “O que devemos esperar?” (*Crítica da Faculdade do Juízo*, onde consta seu trabalho estético).

Uma postura “crítica”, para Kant, é uma “filosofia que julga”³¹. Portanto, “não quer dizer aqui precisamente um ataque e, sim, uma análise crítica; Kant não se põe a atacar a ‘razão pura’, a não ser no fim, para mostrar-lhe as limitações”³². O criticismo nasce da postura kantiana frente ao embate epistemológico entre empirismo e racionalismo. Para Kant (2001), essas correntes tinham contribuições relevantes para a filosofia, mas careciam de uma análise crítica concernente aos limites da razão e do campo fenomênico no processo de apreensão do conhecimento.

O pensamento posterior de crítica do conhecimento, da metafísica, da razão e seus limites, da estrutura interna do sujeito, suas faculdades cognoscitivas e da representação expostos por Kant irão influenciar sobremaneira a filosofia contemporânea³³:

A insistência com a qual o pensamento de Kant continua atualmente a afirmar sua presença e sua fecundidade filosóficas, para muito além da época em que ele foi concebido, convida a interrogar esta situação particular: dentre os filósofos anteriores a Nietzsche (1844-1900), não há outro na esteira de quem se poderia reagrupar uma tão grande diversidade de autores marcantes no debate imediatamente contemporâneo. “Atualidade” do kantismo, caso se queira, mas também é preciso antes se interrogar sobre aquilo que ele pôde fazer para que um certo paradigma kantiano continuasse, mais de dois séculos depois de sua elaboração, a servir de emblema a toda uma parcela da filosofia contemporânea (RENAULT, 2012, p. 329).

³⁰ O padre Julián Marías explica que “quando Kant fala de crítica da razão pura e de crítica da razão prática o leitor não filósofo supõe que há uma contraposição entre puro e prático. E não: a razão pura é toda a razão; é a razão pura teórica e a razão pura prática. Ou seja, o adjetivo “puro” corresponde às duas, a diferença é que uma é teórica e outra é prática” (MARÍAS, Julián. Kant. In: **Los estilos de la Filosofía**. Trad. Elie Chadarevian. Madrid, 2000).

³¹ POLO, Leonardo. **A crítica kantiana do conhecimento**. Trad. Cassiano M. Siqueira; Sérgio A. P. Amaral. São Paulo: Escala, 2007. p. 21. v. 85 (Coleção *Grandes Obras do Pensamento Universal*)

³² DURANT, Will. Kant e o idealismo alemão. In: **História da Filosofia: vida e ideias dos grandes filósofos**. Trad. Monteiro Rangel; Monteiro Lobato. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940. p. 267. v. 1. (Coleção *Biblioteca do Espírito Moderno*)

³³ RENAULT, Alain. Immanuel Kant. In: PRADEAU, Jean-François. **História da Filosofia**. Trad. James B. Arêas; Noéli C. M. Sobrinho. 2. ed. Petrópolis: Vozes; PUC-Rio, 2012. p. 329.

Muitos filósofos contemporâneos são devedores do pensamento kantiano de algum modo, seja para negá-lo ou para fundamentar³⁴, ao menos parcialmente, suas teses: Reinhold, G. E. Schulze, Salomon Maimon, J. S. Beck, F. H. Jakobi, C. G. Bardili e todo o idealismo alemão (Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel)³⁵, Peirce (influência inicial)³⁶, Hermann Helmholtz, Edmund Husserl, Otto Liebmann, Friedrich Albert Lange, Alois Riehl, a Escola de Marburgo (Hermann Cohen, Paul Natorp), a Escola de Baden (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert), John Rawls³⁷, Deleuze, Heidegger, Foucault³⁸ etc., e têm-se em seu criticismo um terreno fértil para o desembocar de várias crises, entre elas, a crise dos fundamentos (GUALANDI, 2007, p. 76; ATEM, 2011, p. 2), a crise de fundamentação do teísmo filosófico³⁹ (ESTRADA, 2003, p. 212-243), a crise das grandes narrativas (LYOTARD, 2002; NÖTH, 2003b, p. 10; GUALANDI, 2007, p. 70-77; SANTAELLA; NÖTH, 2017, p. 22), a crise do sujeito (ESTRADA, 2003, p. 220-223) e da identidade de gênero do sujeito (HALL, 2005), a crise da razão e da humanidade europeia (HUSSERL, 2008), a crise da ciência (HUSSERL, 2012), a crise da arte como ciência europeia (ARGAN, 2008, p. 507-649) e a crise da representação, tema do presente trabalho.

2.2 PANORAMA DA CRISE DA REPRESENTAÇÃO NA LINGUAGEM

A chamada *crise da representação* é situada como uma consequência das diversas “crises” apresentadas pelos pensadores contemporâneos, mas que é abordada sob diferentes óticas e desdobramentos a partir do que alguns filósofos do século XX defendem: que a lin-

³⁴ Alain Renault (2012, p. 329-330) registra duas indagações acerca do pensamento kantiano se estabelecer como filosofia contemporânea: “1) Por que o kantismo permanece uma filosofia contemporânea, sem dúvida a mais antiga das filosofias contemporâneas? 2) Por que o legado kantiano manifesta sua fecundidade em primeiro lugar na ética e na filosofia política, a ponto de, muito frequentemente, os debates parecerem se desenvolver entre ‘kantianos’, ou pelo menos, para parodiar uma fórmula que Alexis Philonenko aplicava há quarenta anos a Hegel, ‘pró ou contra Kant’?”.

³⁵ HARTMANN, Nicolai. **A Filosofia do Idealismo Alemão**. Trad. José Gonçalves Belo. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960. p. 9: “O que reúne os pensadores do idealismo alemão num grupo homogêneo, a despeito das oposições e pontos de discussão conscientes, é, em primeiro lugar, a posição do problema comum. O ponto de partida para todos eles é a filosofia kantiana, cuja riqueza inesgotável produz sempre novas tentativas de solução para os problemas propostos”.

³⁶ Peirce abandonou muito cedo a influência da filosofia kantiana sobre o seu pensamento. Em suas palavras: “quando era apenas um bebê em filosofia, minha mamadeira estava cheia do leite de Kant. Mas agora, vim a desejar algo mais substancial” (CP 113, 1902).

³⁷ RENAULT, Alain. *Op. Cit.* 2012, p. 329.

³⁸ ATEM, Guilherme Nery. A linguagem e a crise da “crise da representação”. In: **Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação**, 2011. p. 3. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/esp/autor.php?codautor=2030>. Acesso em 01/12/2019.

³⁹ Teísmo filosófico é a expressão usada por Juan António Estrada (2003, p. 212-243) para se referir à tradição filosófica que trata da existência de Deus a partir de demonstrações racionais sem apelo à fé, em oposição ao ateísmo filosófico.

guagem, do ponto de vista de seu conspecto representativo, encontra-se em crise, como registrada por Nöth (2003b) e Santaella e Nöth (2017)⁴⁰. Vários autores apresentam o tema da suposta crise da representação: Heidegger, Theodor Adorno, George Lukács, François Lyotard, Foucault e Derrida, cada um à sua maneira, chamando a atenção para pontos específicos da representação que, segundo suas respectivas análises, está em crise. O excerto abaixo foi o primeiro texto que tivemos contato sobre a crise da representação na linguagem dentro da filosofia contemporânea no século XX e que alavancou nossa pesquisa para os posteriores desdobramentos:

Os teóricos culturais e filósofos do pós-modernismo discutem sob o tópico “crise da representação” uma série de temas bastante variados. Por exemplo, temos a tese de G. Lukács da impossibilidade de representação do mundo na arte do século XX; a tese de Lyotard da perda de uma realidade que precede a representação em um mundo que se apresenta somente por frases, já que ele perdeu sua representatividade absoluta; e, finalmente, a visão de Heidegger da *repraesentatio* como um resultado de “trazer para si o existente como um contrário, relacioná-lo consigo próprio e, neste sentido, recuperá-lo para si como um campo decisivo”.⁴¹ (SANTAELLA; NÖTH, 2017, p. 22-23, grifo dos autores)

Aqui começa uma série de problemas que convém destacar: há uma só crise ou várias? Porque se cada um desses autores mencionados por Santaella e Nöth apresenta uma crise da representação diferente uma da outra e, como são muitos filósofos, então devemos supor que a linguagem perdeu seu caráter representativo à nossa volta sem que nos demos conta disso? Mas, se é assim, paradoxalmente, os filósofos mencionados continuam se valendo de linguagem representativa, à revelia do que eles mesmos defendem (“linguagem representativa” é um pleonasma, mas tivemos que nos valer dele em vista de estarmos trabalhando com autores que defendem que a linguagem perdeu sua representatividade...).

Levando em conta que Santaella e Nöth se limitam apenas a apresentar muito brevemente os problemas relacionados a essa crise sem a preocupação de oferecer uma refutação ou uma resposta que se contraponha a tal crise, que não é o objetivo das obras consultadas,⁴²

⁴⁰ Convém esclarecer que tanto Nöth quanto Santaella não são defensores da chamada crise da representação, eles apenas registram seu aparecimento segundo a perspectiva dos autores que a abordam.

⁴¹ Não conseguimos identificar nas obras dos filósofos citados por Santaella e Nöth (Lukács, Lyotard, Heidegger) onde constam tais informações sobre a crise da representação, mesmo nas citações diretas. Por isso, deixamos em aberto para posteriores aprofundamentos.

⁴² Consultamos a edição mais recente do livro *Imagem: cognição, semiótica, mídia* (SANTAELLA; NÖTH, 2017), originalmente publicada em 1997. As quatro páginas em que se insere o tópico da crise da representação (p. 22-26) manifestam um caráter expositivo e não identificamos um compromisso dos autores em contradizer as teses dos defensores da crise da representação. O mesmo texto pode ser encontrado em uma obra mais antiga de Nöth (*A semiótica no século XX*), cujo primeiro lançamento data de 1996 (a edição consultada foi a 3ª de 2005). No entanto, na obra de Nöth (2005, p. 119-129), os problemas relacionados ao estruturalismo — no que afeta a linguagem representativa — são bem mais desenvolvidos e ampliados, sem, contudo, intitulá-

perguntamo-nos onde existe tais crises, se é na linguagem, nas teorias dos filósofos ou nos comentadores. E no que tange à mencionada clareza, este é outro problema: ou os filósofos não são claros quanto à provável crise na linguagem ou são os comentadores.

Não discutiremos o que todos esses autores defendem acerca da crise da representação, o que demandaria um trabalho de maior porte. Apresentaremos as teses de Michel Foucault sobre a perda da representação e, em seguida, as teorias de Jacques Derrida. Chama-nos a atenção o caráter sógnico discutido na abordagem foucaultiana, o que nos despertou um especial interesse semiótico, onde pretendemos, após esta exposição, oferecer um contraponto embasando-nos na lógica e na ontologia realista de Peirce.

2.3 A CRISE DA REPRESENTAÇÃO SOB A PERSPECTIVA DE MICHEL FOUCAULT NA OBRA “AS PALAVRAS E AS COISAS”

Michel Foucault (1926-1984) é um renomado historiador francês do século XX (não o consideramos como filósofo). Percorreu criticamente os principais pilares do conhecimento em toda a história. Frédéric Gros (2012, p. 490-497), um professor de filosofia da Universidade de Paris XII especialista em Foucault, divide em três grandes temas o pensamento do autor francês: arqueologia do homem moderno, a genealogia dos poderes e a problematização do sujeito. Foucault (*apud* GROS, 2012, p. 490) se definia mais como um historiador do que como filósofo. No entanto, o modo como ele descreve historicamente os objetos que analisa contém inexoravelmente um arcabouço filosófico.

Em seu livro *As palavras e as coisas* (2016)⁴³, Foucault se debruça na história do conhecimento forjando uma “arqueologia do saber”, identificando uma ruptura nos modelos sógnicos ternários, que passam a ser diádicos a partir de Descartes e Port-Royal (XVII-XVIII), até o estruturalismo de Saussure no século XX. Sob o ponto de vista foucaultiano, a representação, nos moldes tradicionais, entra em crise, deixando de ser especular — no sentido de refletir uma descrição da natureza — e passa a ser estrutural, visando analisar os elementos internos da constituição da língua, quebrando o vínculo entre signo e realidade.

2.3.1 A Teoria de Foucault Sobre a Crise da Representação

los “A crise da representação”, como acontece no livro *Imagem*. Em Nöth (2005) também não há um confronto contra as ideias antirrepresentativas (ou até mesmo “antisemióticas”, se assim podemos dizer).

⁴³ Originalmente publicado em 1966 na França sob o título *Les mots et les choses*.

O ponto central da tese foucaultiana sobre a origem e a perda da representação é apresentada em sua obra *As palavras e as coisas*⁴⁴ — publicada em 1966 como *Les mots et les choses*. Foucault se baseou no estruturalismo, que o influenciou inicialmente, desenvolvendo teorias sobre o discurso e tentou reescrever uma arqueologia das ciências humanas, atacando frontalmente as concepções semióticas da modernidade e seus modelos de representação⁴⁵.

As palavras e as coisas de Michel Foucault “é uma história da teoria do signo e da história cultural semiótica do ponto de vista de uma semiologia estruturalista, cujo fundamento é o modelo sígnico diádico de Saussure”⁴⁶. A história da teoria do signo se desenvolveu, na visão de Foucault (2016, p. 5), desde os estoicos até a Renascença de modo triádico (ou “ternário”, nas palavras dele) e só no século XVII, com Port-Royal, que o modelo sígnico de representação passa a ser predominantemente diádico e alcança seu ponto mais alto com o estruturalismo linguístico de Saussure:

Desde o estoicismo, o sistema dos signos no mundo ocidental fora ternário, já que nele se reconhecia o significante, o significado e a “conjuntura”. A partir do século XVII, em contrapartida, a disposição dos signos tornar-se-á binária, pois que será definida, com Port-Royal, pela ligação de um significante com um significado. No Renascimento, a organização é diferente e muito mais complexa; ela é ternária, já que apela para o domínio formal das marcas, para o conteúdo que se acha por elas assinalado e para as similitudes que ligam as marcas às coisas designadas; porém, como a semelhança é tanto a forma dos signos quanto seu conteúdo, os três elementos distintos dessa distribuição se resolvem numa figura única. (FOUCAULT, 2016, p. 58).

Foucault defende aqui uma história orgânica e linear da linguagem representativa e seus modelos semióticos, que se originaram e se desenvolveram sob três categorias, iniciando com os estoicos (significante/significado/conjuntura) e se complexificando na Renascença, onde temos as relações de conteúdo, as assinalações e as similitudes. No entanto, a partir de Port-Royal (séc. XVII), passa-se a ter um modelo sígnico dualista e a grande crise na representação se impõe com o advento do século XIX:

Foucault situa essa mudança de paradigma na virada do século XVIII para o século XIX, a partir de três eixos temáticos: 1) passagem da Gramática Geral para a Filologia Linguística (com Bopp); 2) passagem da História Natural para a Biologia (com

⁴⁴ Utilizaremos neste trabalho, para todos os fins, a tradução em português FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Selma Tannus Michail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

⁴⁵ MARCONDES, Danilo. Foucault. In: **Textos básicos de linguagem**: de Platão a Foucault. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. p. 127-128.

⁴⁶ SANTAELLA; NÖTH, 2017, p. 23.

Cuvier); e 3) passagem da História das Riquezas para a Economia Política (com Ricardo) (ATEM, 2011, p. 3).

Dessas três mudanças de paradigma, consideramos — a propósito da nossa ótica sógnica — o primeiro eixo temático de ruptura. A leitura que Foucault faz é a de que o caráter representativo do signo se perdeu na era clássica. Até a Renascença, considerava-se o signo como uma relação de semelhança aproximada com seus respectivos objetos e, depois disso, a representação, enquanto paradigma semiótico, passou a ter um caráter arbitrário: “no limiar da era clássica, o signo deixa de ser uma figura do mundo e deixa de estar ligado àquilo que ele marca pelas linhas sólidas e secretas da semelhança ou afinidade” (FOUCAULT, 2016, p. 80).

Até a virada do século XVIII para o século XIX, o homem se representava o mundo a partir da ideia de que a linguagem seria nada mais do que um “espelho” do mundo: uma noção especular ou icônica da linguagem, a qual deveria produzir reflexões adequadas ao real. Foucault, então, nos mostra que foi a partir do século XIX — principalmente com a Filologia Linguística de cunho comparatista — que os estudos de linguagem se voltaram para as estruturas internas das línguas: os radicais e as raízes, as derivações e as flexões, as variações internas, por exemplo. Na prática, a História Natural descrevia o visível na natureza; a História das Riquezas descrevia as formas de troca; a Gramática Geral descrevia a coincidência, ou não, da linguagem com o real-aparente. Foucault chamou de “a escrita das coisas” (como a *signatura rerum* medieval) a esta última relação de similitude (ATEM, 2007, p. 4).

Porém, alerta Frank (*apud* SANTAELLA; NÖTH, 2017, p. 23), concernente à terminologia *representação*, “Foucault não entende por *representação* a função representativa ou relação de objeto dos signos, mas somente uma certa forma de uso sógnico, que ‘re-presenta’ a racionalidade de uma lógica universal, baseada na arbitrariedade e na convenção”. Na Renascença, acreditava-se que os signos icônicos representavam o mundo, mas não para Foucault, que, na sua terminologia, não eram ainda representações.

2.3.2 A Análise de Foucault do Modelo Clássico de Representação

Foucault considera como modelo clássico de representação a era de Descartes e Port-Royal. Para Foucault (2016, p. 80), há nesse período uma mudança radical não apenas nas relações sógnicas, mas na própria ontologia dos signos, no seu ser: “é o regime inteiro dos signos, as condições sob as quais exercem eles sua estranha função; é aquilo que, dentre tantas outras coisas que sabemos ou que vemos, os erige de súbito como signos; é seu próprio ser”.

Nesse modelo clássico, o signo não se relaciona mais com o mundo dos objetos. Na era de Descartes e Port-Royal, o signo não representa o objeto concreto do mundo, mas a ideia de uma coisa e a ideia da coisa representada. Ou seja, a semiose é a ligação entre duas

ideias. Assim se apresenta, de acordo com a leitura de Frank (*apud* SANTAELLA; NÖTH, 1998, p. 23) o núcleo do que Foucault chama de *modelo representativo clássico*:

[...] As sínteses, através das quais a fala forma frases a partir de palavras de classes diversas (ou seja, representações de tipos diferentes de atividades ou apercepções mentais e/ou sensíveis), suas representações mentais das sínteses precedentes, através das quais a mente une os formadores lexicais de impressões elementares ou ideias com predicados sobre julgamentos: a sintaxe linguística seria, então, o reflexo das formas lógicas sobre julgamentos como elas são próprias à mente. (FRANK, 1983, p. 156 *apud* SANTAELLA; NÖTH, 2017, p. 24).

Houve nitidamente um deslocamento das relações sógnicas. O que antes representava o mundo, deixa de ter qualquer relação com ele e passa a ter relação somente entre as ideias: das relações sógnicas do mundo das coisas passou a se ter um mundo dos signos das coisas (SANTAELLA; NÖTH, 2017, p. 24). Esse é o sentido de representação foucaultiana.

Desta feita, Foucault considera que, após esta mudança do modelo sógnico renascentista para a idade clássica,

“uma rede de signos coloca-se no lugar do conhecimento. [...] Através de signos as coisas tornam-se distintas, elas se conservam na sua identidade, se desfazem e se ligam. A razão ocidental entra na era do julgamento”. Ao mesmo tempo, o sistema racional da representação linguística se torna representativo para todas as outras ordens científicas e culturais, como a da pintura, a do sistema econômico do dinheiro e a das riquezas ou das ciências naturais. A ordem da razão linguística determina, assim, a ordem das coisas em geral (SANTAELLA; NÖTH, 2017, p. 24).

O caminho que irá se seguir, sob o enfoque teórico foucaultiano, é para a perda da representação, em uma nova ruptura no modelo sógnico, que ocorrerá nos séculos subsequentes.

2.3.3 O Abandono do Modelo Clássico de Representação

O modelo clássico de representação é abandonado no limiar dos séculos XVIII-XIX, período demarcado por Foucault em que ocorrem grandes transformações na história do conhecimento: “a ordem das coisas não é mais fundamentada na razão e suas representações, mas nas regularidades históricas, que são inerentes ao sistema das coisas” (FOUCAULT 1966, *apud* SANTAELLA; NÖTH, 2017, p. 25). É como se as coisas a que os signos se referem deixassem de ter importância e passassem a representar a si mesmas: a Gramática Geral foi suplantada, perdeu sua comunicação com o mundo e tornou-se Filologia Linguística, onde busca-se estudar a estrutura da própria língua.

É como se a própria língua não fosse mais algo concreto, como alemão, inglês, francês, português ou grego: *língua*, no século XIX, passa a ser o estudo das leis internas que estrutu-

ram a própria língua. Torna-se uma estrutura diádica universal, onde as ideias são os signos de elementos abstratos e palavras tornam-se signos de outras palavras, símbolos de símbolos etc., atingindo seu ápice no estruturalismo linguístico de Saussure, do qual Foucault é devedor. As representações não têm mais valor para as palavras, mas estão confinadas à própria razão interna de sua organização abstrata: “A representação que se faz das coisas [...] é a aparência de uma ordem que agora pertence às coisas mesmas e sua lei interior” (*Idem. Ibidem*, p. 324).

Na crítica de Foucault, a História Natural transforma-se em *Biologia*: as representações não são mais o reflexo da natureza e de cada ser vivo que a compõe; são, antes de tudo, o estudo da lógica interna da *Taxonomia*⁴⁷ e a relação entre suas classificações.

Todo o sistema clássico da ordem, toda essa grande *taxonomia*, que permite conhecer as coisas pelo sistema de suas identidades, se desdobra no espaço aberto no interior de si pela representação, quando ela se representa a si mesma: o ser e o mesmo têm aí seu lugar. A linguagem não é senão a representação das palavras; a natureza não é senão a representação dos seres; a necessidade não é senão a representação da necessidade. O fim do pensamento clássico — e dessa *epistémê* que tornou possíveis gramática geral, história natural e ciências das riquezas — coincidirá com o recuo da representação, ou, antes, com a liberação, relativamente à representação, da linguagem, do ser vivo e da necessidade. (FOUCAULT, 2016, p. 287-288).

Frank (1983, p. 167-168 *apud* SANTAELLA; NÖTH, 2017, p. 24) resume a nova ruptura na história e o porquê de esse novo paradigma significar o fim da teoria da representação clássica, na ótica foucaultiana. Em primeiro lugar, ocorre uma dissolução total do significante (*significant*) no significado (*signifié*) na epistémê. O signo sucumbe “à ideia que se representa por meio dele, sobretudo quando a ordem das ideias é pensada *na sua verdade* como atemporal”.

Nesta nova concepção de modelo semiótico, os elementos aos quais os signos se referem não estão mais dentro do próprio sistema sógnico e sim “no exterior da representação, além da sua aparição imediata, num tipo de mundo anterior, mais profundo e denso que ele mesmo” (FOUCAULT, 2016, p. 252). Como resultado, “os conteúdos empíricos foram separados da representação quando eles revelaram o princípio da sua existência em si mesmos” (FOUCAULT, 2016, p. 328).

Esta visão historicista de Foucault acaba levando adiante a concepção de que os objetos exteriores, a que os signos apontam, são independentes da razão do discurso, numa ruptura que perdura até os dias atuais e promove no campo da linguagem uma espécie de amálgama circular em que os signos se fecham em si mesmos, perdendo para sempre sua condição de

⁴⁷ *Taxonomia* é a área da Biologia que estuda a classificação dos seres vivos.

linguagem representativa, pois “a linguagem existe dissociada da representação de forma não mais diferente do que dispersa” (FOUCAULT, 2016, p. 315).

Em suas análises, até mesmo na poesia de Mallarmé há uma fragmentação da linguagem e subsequente desaparecimento do discurso como consequência dessa separação da representação e da linguagem (SANTAELLA; NÖTH, 2017, p. 25). O discurso gira em torno de si mesmo como autorreferente, compondo-se a si mesmo onde é a própria palavra quem fala, isenta de significado, apagando sua própria linguagem:

Foucault considerou a “fragmentação da linguagem” na poesia de Mallarmé e o “desaparecimento do discurso” ligado a isso como paradigmáticos para essa nova dissociação entre linguagem e representação. Ele leva, assim, a uma nova autorreflexividade da linguagem, pois: “A uma pergunta de Nietzsche: quem fala? Mallarmé responde [...], quando ele diz que aquilo que fala [...] é a própria palavra — não o significado da palavra, mas seu ser enigmático e precário. [...] Mallarmé não deixa de se apagar com sua própria linguagem; ele quer somente ainda aparecer como executor na cerimônia pura do livro, na qual o discurso se compõe de si mesmo” (NÖTH, 2005, p. 126).

Foucault, basicamente, constrói um modelo de crítica da linguagem que terá sérias repercussões posteriores. É como se pudéssemos encarar a linguagem, de um ponto de vista foucaultiano, como não representativa, uma vez que foi suplantada e os signos perderam sua capacidade de representar as coisas. É esta teoria que confrontamos a seguir utilizando a semiótica e a metafísica peircianas.

2.4 CONFRONTANDO AS TEORIAS DE FOUCAULT

Dentro desse subsolo histórico e filosófico escavado pela suposta “arqueologia” de Foucault, há um discurso irrazoável de que “a teoria da representação desaparece como fundamento geral de todas as ordens possíveis; a linguagem, por sua vez, [...] como suplemento indispensável entre a representação e os seres, *desvanece-se*” (FOUCAULT, 2016, p. XX, grifo nosso). Foucault fala como se fosse possível abdicarmos da representação e que a mediação entre nós e o mundo dos seres desapareceu nessa passagem do século XVIII para o XIX.

Ao defender esse deslocamento das relações sógnicas — que não mais representam as coisas e os objetos, mas extinguem qualquer relação com eles e passam a ter relação somente entre as ideias — ele assume uma autonomia histórica da linguagem que não representa mais nada. É uma autonomia que sequer nos permite distinguir a linguagem de objetos fictícios da

linguagem comprometida com os objetos reais. A arbitrariedade do signo não se estende para toda a linguagem. Há mais ficção no discurso foucaultiano do que realidade.

Sobre a ficção e o real, Peirce deixa claro sua distinção no texto *Como tornar nossas ideias claras*:

Uma ficção é um produto da imaginação de alguém; suas características são as que o pensamento da pessoa lhe imprime. Essas características são independentes de como você ou eu pensamos a realidade exterior. Contudo, há fenômenos dentro de nossas mentes, dependentes de nosso pensamento, que ao mesmo tempo são reais no sentido de que realmente pensamos neles. Mas embora suas características dependam de como nós pensamos, elas não dependem daquilo que nós pensamos que essas características sejam. Assim, por exemplo, um sonho tem uma existência real enquanto fenômeno mental, caso alguém realmente o tiver sonhado; que a pessoa sonhou isto e aquilo não depende daquilo que outro alguém pensa acerca, mas é completamente independente de toda a opinião sobre o assunto. Por outro lado, considerando não o fato de sonhar, mas a coisa sonhada, ela conserva suas peculiaridades em virtude de se ter sonhado que tal coisa tinha tais peculiaridades. Assim podemos definir o real como *aquilo cujas características são independentes do que qualquer pessoa possa pensar acerca delas* (PEIRCE, 2008, p. 81-82, itálicos nossos).

Numa perspectiva realista, esta distinção entre objetos imaginários e reais é fundamental para uma teoria dos signos. Uma linguagem autônoma, descolada completamente do real, dissolve esta importante distinção por conta do abandono da secundidade. Não há mais uma teoria metafísica do objeto que ancore a representação. Não há mais essa relação: para Foucault, abre-se um hiato, onde a simples “apresentação” se liberta da prisão da representação: “livre, enfim, dessa relação que a acorrentava, a representação pode se dar como pura apresentação” (FOUCAULT, 2016, p. 21).

Nessa tese foucaultiana do desvanecimento da representação, até mesmo o conceito de verdade fica completamente comprometido por conta de seu desligamento com o conceito de real. Mas a realidade ancora a linguagem: ela é o objeto a que a linguagem se refere. A perda do acesso ao mundo empírico com o desaparecimento da representação triádica faz com que desapareçam também as noções de verdade e de conhecimento.

Não se pode perder de vista que a verdade é uma correlação que combina proposições ou argumentos com os fatos (não apenas na imediatidade do agora, mas com o futuro dos fatos). Se supomos que proposições ou argumentos estão combinando agora com os fatos, devemos investigar se as teorias continuarão em consonância com eles. Nesse ínterim, podemos acrescer a doutrina do *falibilismo* de Peirce. O falibilismo não é a atitude de duvidar daquilo que efetivamente se mostra verdadeiro, mas, a de compreender que qualquer verdade não é definitiva e, portanto, deve ser submetida sempre ao crivo do raciocínio e da lógica, permitindo que se possa corrigir as próprias proposições. Mais do que isso, o falibilismo propõe pensar que não se trata apenas de

um problema de observação e de raciocínio, mas de pensar que o objeto é dinâmico e evolui, como expomos a seguir.

Na parte final do capítulo 3 da obra *Kósmos Noetós* de Ivo Ibrí (2015) está estabelecido o falibilismo em função de uma ontologia, isto é, de uma teoria do real que incorpora o acaso. Os fatos estão sob lei e sob o acaso ao mesmo tempo, de tal modo que esta facticidade tem um certo grau de indeterminação e, analogamente, na nossa representação há também graus de vagueza e indeterminação — não apenas porque as representações do real são falíveis, mas também porque o objeto não é preciso (no sentido de exatidão); ele tem um grau de vagueza dado pela primeira categoria. O espírito do falibilismo é este: nossas concepções são aproximadas e tomadas por verdadeiras porque as previsões delas combinam com o curso dos fatos no futuro (ou com o significado de um conceito *no futuro*). Que consequências ele traz no futuro? Esse é o espírito do pragmatismo e é o espírito da própria noção de ciência e de verdade do Peirce. Toda proposição sobre o mundo deve ter a possibilidade de ser corrigida, refeita ou abandonada, a depender do curso dos fatos.

Foucault (2016), porém, não considerou o desenvolvimento do pragmatismo peirciano nos seus resgates históricos; para ele, após a suposta mudança do modelo sógnico renascentista para a que ele intitulou como “idade clássica” (mais uma divisão supostamente histórica criada por ele), o signo linguístico passa a vigorar como o novo modelo representativo, que suplantou a representação ternária se tornando determinante para a ordenação de todo o conhecimento.

[...] uma rede de signos coloca-se no lugar do conhecimento. [...] Por eles [os signos], as coisas tornam-se distintas, elas se conservam na sua identidade, se desfazem e se ligam. A razão ocidental entra na idade do juízo. Ao mesmo tempo, o sistema racional da representação linguística se torna representativo para todas as outras ordens científicas e culturais, como a da pintura, a do sistema econômico do dinheiro e a das riquezas ou das ciências naturais. A ordem da razão linguística determina, assim, a ordem das coisas em geral (FOUCAULT, 2016, p. 84).

Por “razão linguística” ele se refere ao signo linguístico saussuriano. Mas a dicotomia significante/significado não serve para analisar a história das teorias semióticas, serve para se trabalhar com a estrutura interna da língua, pois ela não tem mediação e nem problematiza a ausência do referente. Mediação é a ideia de terceiro que fica entre nós e o real. O papel da mediação é representar a realidade. Se há uma ruptura entre a linguagem e o real, como estabelecer qualquer tipo de conhecimento, se o pensamento, que é signo, envolve terceiridade real, base da representação?

A falta de cientificidade e de predição nessas teses tornam os argumentos falhos. Uma racionalidade científica deve estar comprometida com o tempo. Essas estruturas “epistêmicas” as quais Foucault diz identificar na história são a-históricas: elas só existem na mente do autor⁴⁸ (tanto quanto as doze categorias kantianas do entendimento existiam no sujeito transcendental e eram impenetráveis pela temporalidade ou por qualquer agente externo modificador, daí seu nominalismo).

A questão do tempo é crucial para a representação, pois envolve cognição, que envolve tempo. A “atividade cognitiva está sempre contida no tempo. A mente tomada por mediações está *continuamente* no fluxo do tempo” (IBRI, 2021, p. 81). Quando vamos representar, no sentido da mediação — que é terceiridade e envolve tempo — o tempo não está só na mediação, o tempo da mediação tem que recolher a temporalidade do objeto. E para recolher a temporalidade do objeto ele deve ser representado no tempo da mediação. E para recolher o tempo da mediação é preciso observar o objeto e sua conduta NO TEMPO (IBRI, 2021).

Representação envolve conceito e todo conceito se dá na terceiridade (Foucault não conseguiria ler um texto sem terceiridade) — novamente: terceiridade envolve mediação, que envolve tempo —; e ao se referir aos objetos deve-se considerar que estes partilham predicados no tempo e, por isso, permitem ser colocados em relação pelo conceito (IBRI, 2021). A palavra é um *rema*, um legissigno simbólico que, por sua vez, tem caráter de lei, está assentada na generalidade da lei; e a mediação que estabelece as representações deve ser real para que seja possível as relações simbólicas (de representação) entre as palavras e as coisas (objetos). Só há uma separação entre a linguagem e o mundo real quando há abandono da segundidade e a generalidade é considerada um produto apenas da mente. A metafísica tem a segundidade como base fenomenológica inalienável.

Afirmar que a representação do mundo, dos seres e das coisas desvaneceu-se (FOUCAULT, 2016, p. XX) é o não reconhecimento da experiência de alteridade. Pode parecer delírio, mas uma linguagem que não tem função nenhuma de mediação, que é a base da representação, só pode vigorar em teorias que escondem posturas antimetafísicas através de longos discursos sem alicerce na ontologia do objeto. O abandono da segundidade como referente da linguagem gera uma linguagem meramente autorreferente que pode ser objeto de arbítrio, como é o caso de nominalistas contemporâneos como Foucault.

⁴⁸ Jean-Marc Mandosio em sua obra *A longevidade de uma impostura: Michel Foucault* (2011) diz que Foucault conhecia bem Thomas Kuhn, de onde plagiou a noção de paradigma para acoplar em suas “epistêmes” falsamente históricas.

Foucault parece partir dessa postura para criar divisões históricas ilusórias de onde supostamente a linguagem passa a ser autorreferente sem nenhum caráter temporal e mediativo. O pensamento clássico é “aquele para quem a representação existe e que nela se representa a si mesmo” (FOUCAULT, 2016, p. 424). Depois a situação com que ele coloca a linguagem piora, quando ele defende seu desaparecimento:

O limiar do classicismo para a modernidade [...] foi definitivamente transposto quando as palavras cessaram de entrecruzar-se com as representações e de quadricular espontaneamente o conhecimento das coisas. [...] Destacada da representação, a linguagem doravante não mais existe, e até hoje ainda, senão de um modo disperso. (FOUCAULT, 2016, p. 418-419).

O triadismo na história da semiótica é oriundo da filosofia. O fato de ter surgido estruturas linguísticas diádicas na modernidade não fez com que as semióticas ontológicas sucumbissem. E mesmo que elas não fossem mais utilizadas, não significa dizer que a linguagem desapareceu ou perdeu sua representatividade. Não houve na história nenhuma ação ou fato que fizesse com que a linguagem fosse suplantada. Toda ação ou fato tem uma reação e “a concepção de ação envolve a noção de lei ou uniformidade, de forma que falar de uma reação levando em conta apenas os dois objetos individuais e nada mais é absurdo (PEIRCE, 1983, p. 26). Ou seja, mesmo ações isoladas ainda assim envolvem lei, mediação, terceiridade, representação.

[...] se uma coisa age sobre outra, o máximo que isso pode significar é que existe uma *lei* segundo a qual dadas todas as circunstâncias duma descrição geral resultarão certos fenômenos, e que portanto é sem sentido dizer que uma coisa age sobre outra *hic et nunc*, sem envolver a ideia de uniformidade, daquilo que acontecerá em todas as ocasiões (PEIRCE, 1983, p. 25).

Até aqui trouxemos os fundamentos ontológicos de uma semiótica triádica que dá conta daquilo que o nominalismo radical de Foucault buscou destruir com seu discurso. Passaremos agora para as teorias de Derrida, que diferente de Foucault, faz alusão direta a Peirce.

2.5 DERRIDA, A CRISE DA REPRESENTAÇÃO E A FILOSOFIA DE PEIRCE

Um pequeno erro no início torna-se grande no fim.

— Aristóteles

Além do que apresentamos, há teorias ainda mais radicais, como a desconstrução da representação sob os auspícios da filosofia de Jacques Derrida (1930-2004). Apresentaremos

aqui as teses de Derrida sobre a impossibilidade da representação. Chama-nos a atenção o caráter sígnico discutido nesta abordagem, o que atrai nossas lentes semióticas, a saber, a tese de Derrida sobre a crise da representação, em diálogo com Husserl e Saussure (DERRIDA, 1973, p. 49) e a acusação de Derrida acerca do suposto problema de desconstrução da representação segundo o sistema semiótico de Peirce (DERRIDA, 1973, p. 55-60).

2.5.1 Derrida e a Crise da Representação em Husserl

O pensamento de Derrida sobre o problema da representação na linguagem está inscrito numa concepção estruturalista. Os teóricos mencionados por Nöth n’*A Semiótica no Século XX* (2005) variam com relação a uma postura mais adequada para identificar Derrida. Para Harari (1979 *apud* NÖTH, 2005, p. 127), “sua posição é programaticamente pós-estruturalista”; segundo Frank (1984 *apud* NÖTH, 2005, p. 127), o filósofo francês é um neo-estruturalista; e de acordo com Harland (1987 *apud* NÖTH, 2005, p. 127), Derrida é um super-estruturalista.

No que tange às questões relacionadas à representação, Derrida tem claras influências de Heidegger, Nietzsche e Husserl (NÖTH, 2005, p. 127; DERRIDA, 1973) e, em maior ou menor grau, de Saussure (BARNOUW, 1981), apesar de tecer críticas a todos eles. Independente da alcunha ou das variadas linhas filosóficas que se possa atribuir a Derrida, não se pode negar que “a raiz ou, no mínimo, o ponto de partida da sua filosofia textual é o estruturalismo, é a teoria do signo de Saussure” e seu método é a desconstrução (NÖTH, 2005, p. 127).

Na sua crítica a Husserl, Derrida demonstra ter problemas com a distinção entre realidade e representação, o que para ele, é tarefa impossível, alegando que essa distinção não se aplica à linguagem, porque ela é somente linguagem:

Husserl parece aplicar à linguagem a distinção fundamental entre a realidade e a representação. Entre a comunicação (indicação) efetiva e a comunicação “representada”, haveria uma diferença de essência, uma exterioridade simples. [...] Pode-se aplicar à linguagem esse sistema de distinções? Seria necessário, primeiro, supor que, na comunicação, na prática dita “efetiva” da linguagem, a representação (em todos os sentidos da palavra) não fosse essencial e constituinte, que ela fosse apenas um acidente acrescentando-se eventualmente à prática do discurso. Ora, há razões para crer que, na linguagem, a representação e a realidade não se acrescentam aqui ou ali pelo simples motivo de que é impossível, em princípio, distingui-las rigorosamente. E não há, sem dúvida, razão para dizer que isso se produz *na* linguagem. A linguagem, em geral, é isso. Apenas a linguagem (DERRIDA, 1994, p. 58-59, itálicos do autor).

Derrida não é claro com a tautologia que produz (linguagem = linguagem), em que ela aparece como brecha para não a definir como representação *ou* realidade, ou representação *e* realidade. Para Peirce, “Realidade é um modo de ser em virtude do qual as coisas reais são como elas são, independentemente do que qualquer mente ou coleção definida de mentes possam querer representar essas coisas reais” (CP 5.565 *apud* IBRI, 2015, tradução do autor). Representação e realidade são, pois, duas coisas completamente distintas. Esta confusão derridiana entre ambas não existe em Peirce, que separa bem o que é signo e o que é objeto, base ontológica de seu sistema sógnico.

Em Derrida (1994, p. 58-59), a linguagem parece flutuar como uma abstração que não se encaixa nem em uma ou outra coisa, como um não ser ou não conceito, à semelhança de seu não conceito de *différance* do signo que funciona como uma ausência⁴⁹. Importa ter em mente essa impossibilidade defendida por Derrida de distinguir representação e realidade, o que o coloca em confronto com Peirce, por conta da postura antinomialista peirciana⁵⁰: “Peirce rejeitava o nominalismo, que é a visão segundo a qual somente particulares são reais” (DE WAAL, 2007, p. 53). Para Peirce, não somente alguns gerais são reais, mas também a “significação de uma concepção pode ser [...] ligada a um geral, e não a particulares” (DE WAAL, 2007, p. 131). Tendo a semiótica peirciana uma base metafísica (ontológico-realista) assim como muitas lógicas anteriores (CP 2.37; CP 2.38; CP 2.128), ela investiga a realidade da terceiridade, supondo que “há algo de natureza geral na exterioridade ao qual nosso pensamento se conforma” (IBRI, 2015, p. 38). Desta feita, faz-se necessário expor mais detidamente o realismo de Peirce para que se compreenda se a referida crise da representação tem sustentação ou razão de ser.

2.5.2 Realismo Peirciano vs. Nominalismo de Derrida

Fizemos menção ao nominalismo quando tratamos da metafísica de Peirce. No entanto, vamos nos estender um pouco mais no realismo peirciano e, especificamente, no nominalismo de Derrida.

⁴⁹ “Foi já necessário acentuar *que a différence não é*, não existe, não é um ente-presente, qualquer que ele seja; e seremos levados a acentuar o *que ela não é*, isto é, *tudo*; e que, portanto, ela não tem nem existência nem essência. Não depende de nenhuma categoria do ente, seja ele presente ou ausente” (DERRIDA, 1991, p. 37, itálicos do autor).

⁵⁰ Para um panorama sobre os problemas do nominalismo na perspectiva filosófica realista de Peirce, ver FORSTER, Paul. **Peirce and the treat of nominalism**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2011; MADEIRA, Marcelo S. Charles Sanders Peirce: realismo e conhecimento falível. In: GHIZZU, Eluiza Bortolotto *et al.* **Sementes de pragmatismo na contemporaneidade: homenagem a Ivo Assad Ibrí**. São Paulo: FiloCzar, 2018.p. 215-224.

Peirce é um realista em sentido amplo do termo, pois seu realismo abrange todas as áreas de seu pensamento (IBRI, 2015, p. 7-9. 13-14. 17. 41-65. 87-172; DE WAAL, 2007, p. 46. 56. 131. 143. 147. 149. 152; PAPE, 1997, p. 153-179; HAUSMAN, 1997, p. 198-199; MADEIRA, 2018, p. 219-223; MAYORGA, 2009). Seu realismo se deve às profundas influências do realismo escolástico (BASTIAN, 1953), sobretudo o de Duns Scotus (MADEIRA, 2018, p. 215-216; MAYORGA, 2009, p. 39-68).

A lógica peirciana não está restrita unicamente ao campo do pensamento humano⁵¹ (como se fosse um campo do pensar abstrato, subjetivo e destacado do real) e nem existe isolada do restante de seu sistema filosófico: ela tem base na Fenomenologia e nas Ciências Normativas que a precedem, como a Estética⁵², que trata do ideal admirável (SANTAELLA; SOUZA, 2018, p. 97) e a Ética, com seus valores de conduta (PEIRCE, 2019, p. 22) que, para Peirce, é uma disciplina indispensável para o estudo da lógica. Todas elas estão pautadas numa base realista — e não apenas as ciências normativas acima-mencionadas, mas todo o seu sistema categorial triádico, haja visto que é a própria realidade que, para Peirce, apresenta-se sob três categorias:

Uma consequência da doutrina das categorias de Peirce é que ele pensa que a realidade se apresenta em três graus. Ele é um “realista” concernente a todas as categorias — possibilidade, existencialidade e generalidade são reais. Ele insiste que “o que *será*, o que efetivamente *é* e o *tem sido* não são a soma dos reais. Eles abarcam apenas [parte d]a realidade. Há, ademais, os *seriam* e os *podem ser* que são reais” (CP 8.216). E seu realismo escolástico afirma que as leis ou terceiras [categorias] são reais; eles não são meras construções mentais. Peirce considera o nominalismo — a doutrina de que “as *leis* e *tipos gerais* são invenções da mente” (CP 1.16) — como pernicioso. Ele diz: ...a propriedade, o caráter, o predicado, a *dureza*, não são inventados por homens, como a palavra *é*, mas está real e verdadeiramente nas coisas duras e é um em todos eles, como uma descrição de hábito, disposição ou comportamento (CP 1.27n1) (MISAK, 2006, p. 22, tradução nossa, grifos da autora)⁵³.

⁵¹ Não é pleonasmo dizer “pensamento humano”, uma vez que pensamento na filosofia de Peirce possui um sentido mais geral, para além do humano. Uma importante obra a esse respeito, à qual citamos várias vezes neste trabalho, é o *Kósmos Noetós* (em grego, Universo Inteligível), de Ivo Assad Ibri (2015), que traz esses conceitos de pensamento, mediação e mente ampliada bem mais aprofundados. Na apreciação de James Jakób Liszka (2018, p. 569, tradução nossa), “Se o acaso torna o crescimento possível, é a generalidade, a tendência a adotar hábitos, que torna o cosmos inteligível (daí o título do livro)” [*If chance makes growth possible, it is generality, the tendency to take on habits, that makes the cosmos intelligible (hence, the title of the book)*]. O autor (IBRI, 2015, p. 175) se inspirou na leitura do *Timeu* de Platão.

⁵² Há estudos que propõem uma “Estética Semiótica” de cunho peirciano, ou seja, uma Estética que tenha a Semiótica como base, como em SANTAELLA, Lúcia; SOUZA, Aline Antunes. Por uma Estética Semiótica. In: GHIZZI, Eluíza Bortolotto *et al.* **Sementes de pragmatismo na contemporaneidade**: homenagem a Ivo Assad Ibri. São Paulo: FiloCzar, 2018, p. 93-104.

⁵³ “One upshot of Peirce’s doctrine of categories is that he thinks that reality comes in three grades. He is a “realist” with respect to all of the categories – possibility, actuality, and generality are real. He insists that “the *will be*’s, the *actually is*’s, and the *have beens* are not the sum of the reals. They only cover actuality. There are besides *would be*’s and *can be*’s that are real” (CP 8.216). And his Scholastic realism has it that laws or thirds are real; they are not mere mental constructions. Peirce takes nominalism – the doctrine that “*laws* and *general types* are figments of the mind” (CP 1.16) – to be pernicious. He says: . . . the property, the character, the

Para Peirce, é impossível ser um realista sem ser, ao mesmo tempo, antinominalista. São posturas autoexcludentes. Tanto que “Peirce buscou mostrar como sua própria versão do pragmatismo diferia das que se tornaram a corrente principal” (DE WAAL, 2007, p. 26) e cunhou um termo próprio (*Pragmaticismo*)⁵⁴ para diferenciá-lo das linhas pragmatistas que possuíam posturas nominalistas, como foi o caso de William James⁵⁵, que “estava totalmente ciente de seu nominalismo e o considerava uma coisa boa”. (DE WAAL, 2007, p. 62).

O problema do nominalismo (pre)ocupou Peirce durante todo o seu percurso intelectual, que se refletiu em seus textos. Paul Forster (2011, p. 1) oferece uma extensa lista dos períodos e autores na história da filosofia, principalmente os modernos⁵⁶, que são nominalistas ou que, em certa medida, acabaram abraçando alguma de suas teses, incluindo o próprio Peirce em sua juventude (sobre isso, é bom frisar que o suposto “nominalismo” do antigo Peirce não foi por convicção, pois “[...] ao se autoacusar de ‘nominalista’ devido ao teor de certos ensaios de sua juventude, entendemo-lo, na verdade, como apenas ‘menos realista’, uma vez que o realismo ontológico foi sua posição cabal desde os primórdios de seu pensamento” (IBRI, 2015, p. 17).

predicate, *hardness*, is not invented by men, as the word is, but is really and truly in the hard things and is one in them all, as a description of habit, disposition, or behavior. . . . (CP 1.27n1)”.
 54 Cornelis De Waal (2007, p. 149) lembra que, sobre “o termo ‘pragmaticismo’, Peirce notoriamente declarou, ‘é feio o bastante para estar a salvo de sequestradores’ (EP 2, 335)”.

55 “Peirce rejeitava o nominalismo, que é a visão segundo a qual somente particulares são reais. De fato, a interpretação realista de Peirce da máxima pragmática marca uma diferença crucial entre seu pragmatismo e o de James” (DE WAAL, 2007, p. 53). Outra questão é a relação da significação a efeitos particulares exposta no texto de James (“*A vontade de acreditar*”), que logo exacerbou um claro nominalismo. Para Peirce, não somente alguns gerais são reais, mas também a “significação de uma concepção pode ser, e frequentemente deveria ser, ligada a um geral, e não a particulares” (DE WAAL, 2007, p. 131).

56 “Peirce descreve a era moderna como ‘uma onda de nominalismo’ e observa que ‘Descartes era um nominalista. Locke e todos os seus seguidores, Berkeley, Hartley, Hume e até Reid, foram nominalistas. Leibniz era um nominalista extremo... Kant era um nominalista... Hegel era um nominalista de anseios realistas. Eu poderia continuar a lista muito mais além’ (1.19, 1903). De fato dele a lista inclui: Pedro Abelardo (W2: 481, 1871), Cornélio Agripa (1.18, 1903), Aristóteles (NEM 4: 295, c . 1903), Alexander Bain (4.33, 1893), Jeremy Bentham (4.33, 1893), Claude Bernard (1.109, c . 1896), Boécio (6.93, 1903), Thomas Brown (8.37, 1871), Paul Carus (6.593, 1893), Crisipo (NEM 3: 235, 1911), os conceitualistas (1.27, 1909), Charles Darwin (8.38, 1871), Durandus (W2: 475, 1871), os Epicuristas (1.18, 1903), Johann Fichte (4.551, 1906), Ernst Haeckel (5.468, 1905), William Hamilton (6.492, c . 1896), David Hartley (8.37, 1871), Edward Hegeler (4.1, 1898), Hermann von Helmholtz (8.38, 1871), Thomas Hobbes (4.33, 1893; 5.392n1, 1903), João de Salisbury (W2: 481, 1871), Justus von Leibig (8.38, 1871), Raimundo Lúlio (5.392n1, 1903), Ernst Mach (4.1, 1898), James Mill (4.33, 1893), John Stuart Mill (4.33, 1893), Karl Pearson (5.468, c . 1905), o antigo Charles Peirce (6.270, 1892; 8.208, c . 1905; 8.214n1, 1910; e 8.216, 1910), Platonists (5.470, c . 1906), Joseph Priestley (8.37, 1871), Rémusat (1.19, 1903), Charles Renouvier (6.505, c . 1906), Roscelino (5.470, 1906), os cétricos medievais (1.18, 1903), Duns Scotus (1.560, c . 1905 e 8.208, c . 1905), os estoicos (1.18, 1903; 3.613, 1911; e NEM 3: 201, 1911), William de Ockham (W2: 311, 1869), FC Wolf (6.590, 1893), Chauncey Wright (5.64, 1903), Wilhelm Wundt (5.468, 1905) e ‘os pensadores dos anos por volta de 1700’ (5.470, c . 1906)” (FORSTER, 2011, p. 1, tradução nossa).

Basta que se lance um olhar sobre suas sentenças vigorosas contra o nominalismo e os nominalistas para confirmar sua aversão. Paul Forster elenca uma série de ataques ao nominalismo que, para Peirce, é

[...] “o mais cegante de todos os sistemas” (5.499, c. 1905), um “hábito vergonhoso” (6.175, 1906) e uma “linha de pensamento filisteu” (1.383, c. 1890). Ele declara o nominalismo [...] um “veneno mortal para qualquer raciocínio vivo” (*NEM* 3, 201, 1911). Ele considera envolver “doutrinas monstruosas” (1.422, c. 1896) defendidas por “homens em sua maioria superficiais” (*W2*, 239, 1868) que “não raciocinam logicamente sobre nada” (1.165, c. 1897). O nominalismo, diz ele, é “de todas as filosofias a mais inadequada e talvez a mais superficial; somos tentados a dizer a mais tola possível” (*NEM* 4, 295, 1905) [...] “e todas as suas formas são dispositivos do Diabo, se ele existir” (*SS* 118, 1909). É uma “doença” (*SS* 118, 1909) (FORSTER, 2011, p. 2, tradução nossa).

A ênfase do pragmatismo peirciano numa ontologia realista (IBRI, 2015, p. 9) é fundamental para entender o porquê de não haver confluência teórica entre Peirce e os estruturalistas e, provavelmente, deva ser também o principal motivo pelo qual os estruturalistas, como Derrida, não conseguiram realizar uma leitura adequada da obra de Peirce, porquanto o estruturalismo (ou *pós-*, *neo-*, *superestruturalismo*) em certa medida se assenta filosoficamente em fundamentos nominalistas e dualistas⁵⁷, como as concepções de unidade dupla do signo linguístico (significante e significado) em Saussure (2013⁵⁸, 79-81), assumidas seletivamente por Derrida (era uma prática corriqueira de Derrida assumir conceitos de outros filósofos e usá-los arbitrariamente, desconstruindo-os).

Nöth (2005, p. 128-129, grifos do autor), no tópico *A desconstrução do signo representativo por Derrida*, explica que,

Em conflito com Husserl, Derrida criticou “o *status* da representação no sentido geral de imaginação, mas também no sentido de re-presentação como repetição ou reprodução da apresentação, como *presentificação*⁵⁹ que ocupa o lugar de uma ‘outra imaginação’”. De acordo com a filosofia crítica da presença de Derrida, a representação não pode ser uma presentificação no sentido de uma repetição de algo presente anteriormente. Ela “não é a modificação de um acontecimento de uma apresentação original”. Por um lado o representado mesmo é um signo, “pois a re-presentação deve representar uma apresentação entendida como imaginação”. Por outro lado, cada

⁵⁷ Saussure é, notadamente, um dualista, no sentido filosófico mesmo do termo: suas categorias estão sempre dispostas simetricamente em dicotomias (língua/fala; significante/significado; diacronia/sincronia; relações paradigmáticas/sintagmáticas etc.). E só pode haver dualismo onde há um sistema. Portanto, não é irrazoável afirmar que há um sistema filosófico dualista em Saussure.

⁵⁸ SALUM, Isaac Nicolau. Prefácio à edição brasileira. In: SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. Trad. A. Chelini *et al.* 34. ed. São Paulo: Cultrix, 2013. p. XIII: “A 1ª edição do *Cours* [*Curso de Linguística Geral*] é de 1916, e é, como se sabe, ‘obra póstuma’, pois Saussure faleceu a 22 de fevereiro de 1913”.

⁵⁹ Para Derrida (1973, p. 13), *apresentação* é o modo como algo se manifesta, estando no campo da fenomenologia; *presentificação* é como o objeto (*Gegenstand*) se torna presente na consciência do sujeito ou diante dele, estando no campo da metafísica; *re-presentação* (*Vergegenswärtigung*) ou *re-apresentação* é trazer à tona uma presença que já esteve presente anteriormente, é o retorno “da presença de um objeto temporal cuja identidade” se repete.

repetição ou *iterabilidade* do signo já significa a modificação deste signo em um processo no qual não pode existir nem uma primeira nem uma última vez. Portanto, a diferenciação “entre a simples presença e a repetição, sempre já começada, deve ser apagada”. Derrida opõe à ideia da presença fenomenológica como último ponto de referência da representação o seu conceito da *différance* e isto significa o adiamento infinito da presença e a diferença in anulável dentro do signo que, dividido em si mesmo, leva consigo vestígios de outros signos.

Nöth resume a posição de Derrida, mas no discurso derridiano a representação está isenta da conduta dos objetos no tempo. Parece haver no comentário uma interdependência entre mente e linguagem apenas, sem ontologia do objeto. Este mesmo excerto é encontrado na obra “*Imagem: cognição, semiótica, mídia*”, de Lúcia Santaella e Nöth (2017, p. 26), sob o título de “*A desconstrução da re-presentação de Derrida*”. Diz respeito à crítica que Derrida faz à teoria dos signos apresentadas por Husserl na obra “*A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*” (1994). Segundo Nöth (2003b, p. 12, tradução nossa), “a crise da representação no contexto da fenomenologia é a crise da ideia de presença e apresentação diante da descoberta da ideia de semiose ilimitada”, ideia peirciana que será apresentada mais adiante.

A crítica de Derrida da visão fenomenológica da representação concentra-se na ideia de presença inerente à ideia de “re-apresentação”. De acordo com a filosofia da presença de Derrida, a representação não é de forma alguma a repetição de algo previamente presente (NÖTH, 2003b, p. 12, tradução nossa).

O que este trecho traz à tona é que Derrida faz uma exigência à linguagem que ela não comporta: a de que a representação, para ser tal, deve trazer novamente a presença do objeto que já foi “apresentado”. Independente se é a partir de um viés fenomenológico ou metafísico (sabemos que Derrida era antimetafísico), trazer a “presença” do objeto ou do fenômeno manifesto pelo objeto não faz parte da conduta do signo. Um signo nunca permite substituir completa e exatamente seu objeto. O caráter copiador do signo não busca “re-apresentar” uma presença manifesta anteriormente.

A noção geral de signo “é aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém” (PEIRCE, 2019, p. 46) e cria na nossa mente um signo equivalente ou mais desenvolvido, denominado por Peirce de *interpretante*. Ele é “tudo aquilo que está relacionado com uma segunda coisa, seu objeto, com respeito a uma qualidade, de modo tal a trazer uma terceira coisa, seu interpretante, para uma relação com o mesmo objeto” (PEIRCE, 2019, p. 28). Todo signo determina um interpretante (que é outro signo), formando uma justaposição de signos (PEIRCE, 2019, p. 29), mas não uma justaposição de presenças. Nenhum dos três correlatos do signo permite re-presentificar o objeto.

No entanto, a mesma fundamentação estruturalista de que Derrida se serve para criticar Husserl é acoplada também em suas críticas contra o modelo sógnico de Peirce⁶⁰ (CP 1.418). O que Derrida objetiva é afirmar a existência de uma crise da representação fazendo uso: 1) da fenomenologia de Husserl; 2) da noção saussuriana de signo linguístico; 3) da semiótica ilimitada de Peirce.

A seguir, faremos uma análise crítica do caso de Derrida à luz da semiótica de Peirce (2019), no intuito de expor um dos desenvolvimentos posteriores do pensamento peirciano sobre este problema.

2.5.3 Derrida, a Crise da Representação e a Semiótica de Peirce

A crise da representação parece ter sido um corolário bem conhecido por Derrida. Tendo sido leitor de Nietzsche, Husserl, Heidegger, Lyotard, Foucault, não é irrazoável supor que ele estivesse se servindo dessa temática para imputar uma suposta crise no modelo semiótico de Peirce. Duas questões são colocadas por Wirth (2003, p. 35, tradução nossa, grifos do autor) aos defensores da crise da representação:

Aqueles que entendem por ‘crise da representação’ um *Paraíso Perdido* semiótico onde os objetos não são mais objetos e os signos perderam seu poder de representar são confrontados com duas questões: (1) É realmente uma característica do ‘inferno pós-moderno’ que os signos perderam seu poder de representar *qualquer coisa* ou os signos talvez tenham ganhado o poder de representar *tudo*? (2) Essa situação pode ser chamada uma *crise* de representação em tudo ou, em vez disso, é a crise de um certo modelo semiótico de representação? É a crise de um modelo que pressupõe que os signos representam os objetos e pensamentos de uma maneira bem definida, convencionalmente codificada e que determina o escopo das formas adequadas de usar os signos e o alcance de sua adequada interpretação?

Pettigrew (1996, p. 365) conta que “na década de 1950, Jacques Derrida recebeu uma bolsa para passar um ano em Harvard, onde, entre outros projetos, estudou a obra de Charles S. Peirce”. Após aproximadamente dez anos, Derrida lança sua *Gramatologia* referindo-se a Peirce apenas marginalmente. Derrida (1973, p. 59-60) enxerga que há uma crise no modelo semiótico de Peirce e dedica um capítulo inteiro de sua *Gramatologia (Linguística e Gramatologia)* para criticar as ideias de Saussure (2013) e, como pano de fundo de sua teoria desconstrucionista, reside a assimilação da concepção saussuriana de signo, que é por onde o filósofo francês se baseia para realizar sua leitura de Peirce. A semiótica ilimitada peirciana

⁶⁰ Lembrando que o modelo sógnico de Peirce é triádico, baseando-se na percepção de que, entre os fenômenos, há três categorias universais de elementos (CP 1.418): primeiridade (*firstness*), segundaidade (*secondness*) e terceiridade (*thirdness*). Não são inerentes a nenhuma das categorias que fundamentam os signos a noção de trazer novamente uma presença.

torna-se uma desconstrução exacerbada na leitura de Derrida (1973, p. 59-60, itálicos do autor):

Peirce vai muito longe em direção ao que chamamos mais acima a desconstrução do significado transcendental, que, num ou outro instante, daria um final tranquilizante ao reenvio⁶¹ de signo a signo. Identificamos o logocentrismo e a metafísica da presença como o desejo exigente, potente, sistemático e irreprimível, de um tal significado. Ora, Peirce considera a indefinidade do reenvio como o critério que permite reconhecer que se lida efetivamente com um sistema de signos. *O que enceta o movimento da significação é o que torna impossível a sua interrupção. A própria coisa é um signo.*

Derrida acaba por transformar Peirce num desconstrucionista *avant la lettre*. A ideia de desconstrução em Peirce é anacrônica, uma vez que ela nasce em Derrida e não pode ser aplicada retroativamente, porquanto Peirce nunca usou esse conceito. É mais um caso de nominalismo radical. Derrida desconsidera ou ignora completamente a ontologia realista peirciana (capaz de conciliar as leis com uma doutrina do Acaso e do falibilismo) quando o critica.

Derrida (1973, p. 59-60) entende a semiose ilimitada como uma noção de que a geração ininterrupta de signos sucessivos adia para sempre a ideia de um signo resoluto e, dessa forma, a própria semiose infinita desconstrói a ideia de signo de tal modo que, “se todo signo escapa a uma determinação do seu significado pela continuação incerta daquilo que ele significa, a semiótica não seria capaz de falar sobre os significados dos signos” (NÖTH; SANTA-ELLA, 2017, p. 46).

John Searle (*apud* ECO, 2016, p. 335) chega a dizer que “Derrida tem uma deplorável propensão para dizer coisas que são obviamente falsas”. Umberto Eco, em sua obra *Os limites da interpretação* (2016), dedica dois tópicos (*Semiose Ilimitada e Desconstrução* e *Derrida a propósito de Peirce*) para falar sobre esse problema semiótico entre Peirce e Derrida. Umberto Eco levanta uma suspeita séria sobre se Peirce teria ficado satisfeito com a interpretação de Derrida de sua semiose ilimitada: “Será legítimo dizer que a deriva infinita de que fala a desconstrução é uma forma de semiose ilimitada no sentido de Peirce?” (ECO, 2016, p. 332). A resposta é obviamente negativa:

Não há dúvida de que Peirce defende a ideia da semiose ilimitada [...]. Peirce não podia fazer outra coisa já que estava assumindo (como fez em “*Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*”, CP, 213-263) que não temos nenhum poder de introspecção e que todo o conhecimento que temos a respeito do mundo interior nos vem do raciocínio hipotético; que não temos o poder da intuição e que toda a nossa cognição é determinada por cognições precedentes; que não temos nenhuma

⁶¹ Do original francês *renvoi*, preferimos o termo “reenvio” do que as traduções “remessa” (brasileira), “referência” (inglesa) ou “remissão” (tradução italiana) por não trazerem o sentido de adiamento do signo. Por significado transcendental, Derrida (1973, p. 24) entende a relação mental que distingue significante e significado de forma irreduzível e absoluta.

possibilidade de pensar sem produzir signos; que não temos qualquer concepção do absolutamente incognoscível. Nem por isso a deriva desconstrucionista e a semiose ilimitada podem reduzir-se a conceitos equivalentes” (ECO, 2016, p. 335).

Sobre o conceito de semiose ilimitada, Peirce discorre da seguinte forma:

Qualquer coisa que determine que algo mais (seu interpretante) se refira a um objeto ao qual ele mesmo se refere (seu objeto) da mesma maneira, o interpretante tornando-se, por sua vez, um signo, e assim por diante, *ad infinitum*. Sem dúvida, a consciência inteligente deve entrar na série. Se a série de interpretantes sucessivos chega ao fim, o signo torna-se então imperfeito, pelo menos (CP 2.303, tradução nossa).

Todo signo gera um interpretante, que é signo de outro signo e, assim, o processo semiótico continua sucessivamente com potência ao infinito. No entanto, a semiose ilimitada não se trata de um “círculo vicioso de signos, que continuam na incerteza daquilo que eles significam. Isto porque o signo é determinado pelo objeto que insiste na semiose” (NÖTH; SANTAELLA, 2017, p. 46-47). Na semiose ilimitada, “aquilo que é representado é da natureza de um signo em si, ou seja, algo nunca imediatamente presente, mas que contém os vestígios de outros signos em si no deferimento ilimitado da presença”, que Derrida nomeou de *différance* (NÖTH, 2003b, p. 12, tradução nossa). Dessa forma, a crítica de Derrida à semiose ilimitada de Peirce não procede:

Como cada signo cria um interpretante que, por sua vez, é *representamen* de um novo signo, a semiose resulta numa ‘série de interpretantes sucessivos’, *ad infinitum* (CP 2.303, 2.92). Não há um ‘primeiro’ nem um ‘último’ signo neste processo de semiose ilimitada. Nem por isso, entretanto, a ideia de semiose infinita implica um círculo vicioso. Ao contrário, refere-se à ideia muito moderna de que ‘pensar sempre procede na forma de um diálogo [...] [que] se compõe essencialmente de signos’ (CP 4,6) (NÖTH, 2003a, p. 72).

Não é porque não há um primeiro nem um último signo dentro da semiose ilimitada de Peirce que não há signo resoluto, que não se pode representar ou que há uma crise da representação na semiótica peirciana. Derrida encara a semiose como um processo de geração de signos infinito em que é impossível achar o signo entre uma infinidade de outros, confundindo assim o signo como a semiose (o processo).

À GUIA DE CONCLUSÃO: HÁ UMA CRISE DA REPRESENTAÇÃO? PEIRCE AINDA NOS INTERROGA

O que fizemos nesta pesquisa — dentro da brevidade que comporta um mestrado — foi focar mais nas bases teóricas de Peirce do que nos estendermos longamente para apresentar o que querem dizer os defensores da falsa crise da representação. Lidamos com dois falsos problemas que os nominalistas radicais disseminaram na filosofia contemporânea, o que precisaria de uma pesquisa de maior fôlego para descer às minúcias de seus matizes teóricos e, também, abranger outros autores, que ficaram de fora. É bem provável que, se Peirce estivesse vivo, para ver de perto essas teorias críticas da representação, reagiria com ainda mais dureza e sem medir esforços para atacar ponto por ponto essas doutrinas como ele costumava fazer com os modernos que criticou.

Dentro da perspectiva teórica com que nos debruçamos sobre esses textos, defendemos e demonstramos, dentro das bases teóricas do pragmatismo realista de Peirce, que não há crise da representação na linguagem. Sem meias palavras, podemos dizer que o que existe é crise de interpretação nos autores que defendem tais problemas na representação, outra crise é de clareza nos comentadores que expõem as teorias dos filósofos defensores da suposta “crise” na linguagem e uma falta de enfrentamento do pseudoproblema com uma ontologia realista.

O que Derrida cognomina como *crise da representação* “é a crise da ideia de presença e apresentação diante da descoberta da ideia de semiose ilimitada” (NÖTH, 2003b, p. 12). Por não compreender as faces simultâneas do signo triádico, Derrida comete erros graves. A leitura de Derrida da semiótica de Peirce (e, em particular, do conceito de semiose ilimitada) é tipicamente como um nominalista enxerga a semiose. É sob esse viés que ele realiza a sua crítica.

Servindo-se da noção de signo linguístico saussuriano, cujas características “são sua estrutura bilateral, sua concepção mentalista, a exclusão da referência e a concepção estrutural da significação”, faz oposição a sistemas sígnicos triádicos, onde o de Peirce se inclui (NÖTH, 2005, p. 28). Na concepção mentalista, “Tanto o significante quanto o significado são entidades mentais e independentes de qualquer objeto externo na teoria saussuriana do signo” (NÖTH, 2005, p. 30). Se o objeto real ou dinâmico não participa do processo semiótico e está confinado à arbitrariedade da mente, então todos os signos são mentais (conceito + imagem acústica).

Para Saussure (2013, p. 80), “O signo linguístico une não uma coisa [*chose*] e uma palavra [*nom*], mas um conceito e uma imagem acústica”, excluindo assim o objeto real. Ao assumir essas bases na interpretação da semiose peirciana (que é triádica e cujas faces simultâneas incluem o objeto real), Derrida fica sem condições de alcançar o significado como fenômeno da semiose infinita, onde o objeto desempenha um papel fundamental.

O que mais nos salta à vista neste trabalho que fizemos acerca da filosofia do Peirce é a intrincada rede de inter-relações que cada área de seu sistema realiza. Essa inegável interdependência de uma categoria para a compreensão de outra faz do pensamento peirciano um todo coeso que não permite conceitos de representações em crise e facilita não apenas a compreensão dos ramos do conhecimento de forma unitária e relacional, mas também a compreensão do próprio mundo com todos os seus elementos harmônicos entre si.

Raros foram os pensadores na história que conseguiram criar sistemas filosóficos. O de Peirce tem muitos méritos, os quais fechamos citando dois: a abrangência dos fenômenos (internos e externos ao homem) e o de nos fazer enxergar a coerência interna desse incomensurável tecido chamado REALIDADE.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARGAN, Giulio Carlo. A crise da Arte como “Ciência Europeia”. *In: Arte Moderna: do Iluminismo aos movimentos contemporâneos*. Trad. Denise Bottmann; Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ATEM, Guilherme Nery. A linguagem e a crise da “crise da representação”. *In: Biblioteca On-Line de Ciências da Comunicação*, 2011. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/esp/autor.php?codautor=2030>. Acesso em 14 nov. 2020.
- BARNOUW, Jeffrey. Signification and Meaning: A Critique of the Saussurean Conception of the Sign. **Comparative Literature Studies**, Penn State University Press, v. 18, n. 3, p. 260-271. set. 1981. [Papers of the Seventh Triennial Meeting of the American Comparative Literature Association] Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40246264>. Acesso em: 26 nov. 2020.
- BASTIAN, Ralph John. **The “Scholastic” Realism of Charles Sanders Peirce**. Dissertação (Master of Arts) — Faculty of the Graduate. Loyola University, Chicago. Master's Theses. Paper 906, 1953. Disponível em: http://ecommons.luc.edu/luc_theses/906. Acesso em: 03 out. 2020.
- BOCHENSKI, Innocentius Marie. Origens da Filosofia Contemporânea. *In: A Filosofia Contemporânea Ocidental*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 3. ed. São Paulo: E.P.U.; EDUSP, 1975.
- DE WAAL, Cornelis. Peirce e o princípio do pragmatismo; Peirce revisitado: a virada normativa. *In: Sobre pragmatismo*. 1. ed. São Paulo: Loyola, 2007. p. 25-50; 127-152.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Trad. Miriam Schnaiderman; Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva; EDUSP, 1973.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Trad. Joaquim T. Costa; Antônio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.
- DERRIDA, Jacques. **A voz e o fenômeno**: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- DURANT, Will. Kant e o idealismo alemão. *In: História da Filosofia: vida e ideias dos grandes filósofos*. Trad. Monteiro Rangel; Monteiro Lobato. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940. p. 267. v. 1. (Coleção *Biblioteca do Espírito Moderno*)
- ECO, Umberto. **Os limites da interpretação**. Trad. Pérola de Carvalho. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

- ESTRADA, Juan Antonio. A crise de fundamentação do teísmo filosófico. *In: Deus nas tradições filosóficas, Vol. II: da morte de Deus à crise do sujeito.* Trad. Maria A. Diaz. São Paulo: Paulus, 2003. (Coleção *Filosofia*)
- FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia, Tomo I (A-D).** Trad. Maria Stela Gonçalves *et al.* São Paulo: Loyola, 2000.
- FORSTER, Paul. Nominalism as demonic doctrine. *In: Peirce and the treat of nominalism.* New York: Cambridge University Press, 2011.
- FOULCAULT, Michel. **As palavras e as coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Selma Tannus Michail. 10. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- GROS, Frédéric. Michel Foucault. *In: PRADEAU, Jean-François. História da Filosofia.* Trad. James B. Arêas; Noéli C. M. Sobrinho. 2. ed. Petrópolis: Vozes; PUC-Rio, 2012. p. 490-497.
- GUALANDI, Alberto. **Lyotard.** Trad. Anamaria Skinner. São Paulo: Estação Liberdade, 2007. (Coleção *Figuras do Saber*, n. 19)
- HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolph. A concepção científica do mundo: o Círculo de Viena — Dedicado a Moritz Schlick. Trad. Fernando Pio de Almeida Fleck. **cadernos de História e Filosofia da Ciência**, v. 10, p. 5-20, 1986 [1929].
- HALL, Stuart. A identidade em questão. *In: Identidade cultural na pós-modernidade.* Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HARTMANN, Nicolai. **A Filosofia do Idealismo Alemão.** Trad. José Gonçalves Belo. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.
- HAUSMAN, Carl R. Charles Peirce and the Origin of Interpretation. *In: RUNNING, Jacqueline; FORSTER, Paul. The Rule of Reason: the philosophy of Charles Sanders Peirce.* Toronto: University of Toronto Press, 1997. p. 185-199.
- HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia.** Covilhã: Lusosofia Press, 2008. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/husserl_edmund_crise_da_humanidade_europeia_filosofia.pdf. Acesso em: 23 nov. 2020.
- HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental:** uma introdução à filosofia fenomenológica. Trad. Diogo Falcão Ferrer. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- IBRI, Ivo Assad. **Kósmos Noetós:** a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce. São Paulo: Paulus, 2015. (Coleção “*Ensaio Filosóficos*”)
- IBRI, Ivo Assad. **Semiótica e Pragmatismo:** interfaces teóricas, vol. 1. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica; FiloCzar, 2020.
- IBRI, Ivo Assad. **Semiótica e Pragmatismo:** interfaces teóricas, vol. 2. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica; FiloCzar, 2021.

- JOLIVET, Régis. *Lógica*. In: **Curso de Filosofia**. Trad. Eduardo P. Mendonça. 4. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1959.
- JOSEPH, Miriam. **O Trivium**: as artes liberais da lógica, gramática e retórica: entendendo a natureza e a função da linguagem. Trad. Henrique P. Dmyterko. São Paulo: É Realizações, 2008.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela P. Santos; Alexandre F. Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- LANE, Robert. **Peirce on realism and idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- LISZKA, James Jakób. Kósmos Noetós: The Metaphysical Architecture of Charles S. Peirce Cham by Ivo Ibri (resenha). **Transactions of the Charles S. Peirce Society: A quarterly Journal in American Philosophy**. Indiana University Press. v. 54, n. 4, p. 568-573. outono de 2018. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/720343>. Acesso em: 06 set. 2021.
- LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.⁶²
- MADEIRA, Marcelo S. Charles Sanders Peirce: realismo e conhecimento falível. In: GHIZZI, Eluiza Bortolotto *et al.* **Sementes de pragmatismo na contemporaneidade**: homenagem a Ivo Assad Ibri. São Paulo: FiloCzar, 2018. p. 215-224.
- MANDOSIO, Jean-Marc. **A longevidade de uma impostura**: Michel Foucault. Trad. Humberto Moura Neto. Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.
- MANIATOGLOU, Maria P. F. **Dicionário de grego-português**. 1. ed. Porto: Porto Editora, 2010.
- MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de linguagem**: de Platão a Foucault. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- MARÍAS, Julián. Kant. In: **Los estilos de la Filosofía**. Trad. Elie Chadarevian. Madrid, 2000.
- MAYORGA, Rosa María Pérez-Teran. **From Realism to Realicism**: The Metaphysics of Charles Sanders Peirce. New York: Lexington Books, 2009.
- MISAK, Cheryl. Charles Sanders Peirce (1839-1914). In: MISAK, Cheryl. **The Cambridge Companion to Charles Sanders Peirce**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. (Coleção “*Cambridge Companions of Philosophy*”)
- MURPHEY, Murray. On Peirce’s Metaphysics. **Transactions of the Charles S. Peirce Society: A quarterly Journal in American Philosophy**. Indiana University Press. v. 1, n. 1, p. 12-25. Primavera de 1965. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40319503>. Acesso em: 06 dez. 2021.

⁶² A primeira tradução brasileira, datada de 1986, pela mesma editora, até a quarta edição, trazia o título de “O pós-moderno”. A edição utilizada neste trabalho está mais condizente com o original francês “*La condition postmoderne*” (Les Éditions de Minuit, 1979).

NÖTH, Winfried. A Semiótica Universal de Peirce. *In: Panorama da Semiótica: de Platão a Peirce*. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2003a. p. 59-91. (Coleção “E” — [Ensaio, Estudos, Esboços], n. 3)

NÖTH, Winfried. Crisis of representation? **Semiotica — Journal of the International Association for Semiotic Studies** (Stephanie Walsh Matthews ed.), Berlin; New York: Mouton de Gruyter, n. 143, p. 9-15, jan. 2003b. Disponível em: https://www.academia.edu/16851327/Crisis_of_representation. Acesso em: 03 nov. 2020.

NÖTH, Winfried. Ideias semióticas no estruturalismo geral. *In: A Semiótica no Século XX*. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2005. (Coleção “E” — [Ensaio, Estudos, Esboços], n. 5)

NÖTH, Winfried; Lúcia Santaella. **Introdução à Semiótica**. São Paulo: Paulus, 2017.

PADOVANI, Umberto; CASTAGNOLA, Luís. Características gerais e correntes filosóficas do pensamento contemporâneo. *In: História da Filosofia*. 3. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1993.

OCKHAM, William [Guilherme] de. Suma de toda a lógica. *In: Tomás de Aquino, Dante, Duns Scot, Ockham*. Trad. Luiz João Baraúna *et al.* 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 360-366. (Coleção “Os Pensadores”)

PAPE, Helmut. The Logical Structure of Idealism: C.S. Peirce's Search for a Logic of Mental Processes. *In: RUNNING, Jacqueline; FORSTER, Paul. The Rule of Reason: the philosophy of Charles Sanders Peirce*. Toronto: University of Toronto Press, 1997. p. 153-179.

PEIRCE, Charles S. **The Collected Papers of Charles Sanders Peirce**. Edited by Charles Hartshorne; Paul Weiss; Arthur Burks. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1931-1935; 1958. 8 vols. [edição eletrônica]

PEIRCE, Charles S. Escritos Coligidos. *In: Peirce, Frege*. Trad. Armando Mora D'Oliveira; Sérgio Pomeranblum. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção “Os Pensadores”)

PEIRCE, Charles. S. **Ilustrações da Lógica das Ciências**. Trad. e Intr. Renato Rodrigues Kinouchi. Aparecida, São Paulo: Ideias e Letras, 2008. Capítulo 6, item I (p. 169-174).

PEIRCE, Charles S. **Semiótica**. Trad. José Teixeira Coelho Neto. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

PEREIRA, Isidoro. **Dicionário grego-português e português-grego**. 8. ed. Braga: Apostola-da Imprensa, 1998.

PETTIGREW, David E. Peirce and Derrida: From sign to sign. *In: COLAPIETRO, Vincent M.; OLSHEWSKY, Thomas M. Peirce's Doctrine of Signs: Theory, Applications, and Connections*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1996. p. 365-378. (Coleção “Approaches to Semiotics”, n. 123). Disponível em: <https://pt.booksc.xyz/book/67794494/28902c>. Acesso em: 10 nov. 2020.

- POLO, Leonardo. **A crítica kantiana do conhecimento**. Trad. Cassiano M. Siqueira; Sérgio A. P. Amaral. São Paulo: Escala, 2007. p. 21. v. 85 (Coleção *Grandes Obras do Pensamento Universal*)
- RENAULT, Alain. Immanuel Kant. In: PRADEAU, Jean-François. **História da Filosofia**. Trad. James B. Arêas; Noéli C. M. Sobrinho. 2. ed. Petrópolis: Vozes; PUC-Rio, 2012. p. 328-338.
- SALUM, Isaac Nicolau. Prefácio à edição brasileira. In: SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. Trad. A. Chelini *et al.* 34. ed. São Paulo: Cultrix, 2013.
- SANTAELLA, Lucia; NÖTH, Winfried. Imagem como representação visual e mental. In: **Imagem: cognição, semiótica, mídia**. São Paulo: Iluminuras, 2017. p. 15-34.
- SANTAELLA, Lúcia; SOUZA, Aline Antunes. Por uma Estética Semiótica. In: GHIZZI, Eluíza Bortolotto *et al.* **Sementes de pragmatismo na contemporaneidade: homenagem a Ivo Assad Ibri**. São Paulo: FiloCzar, 2018, p. 93-104.
- SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. Trad. A. Chelini *et al.* 34. ed. São Paulo: Cultrix, 2013.
- STEGMÜLLER, Wolfgang. **A Filosofia Contemporânea: uma introdução crítica**. Trad. Adaury Fiorotti *et al.* 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- WIRTH, Uwe. Derrida and Peirce on indeterminacy, iteration, and replication. **Semiotica — Journal of the International Association for Semiotic Studies** (Stephanie Walsh Matthews ed.), Berlin; New York: Mouton de Gruyter, n. 143, p. 35-44, jan. 2003. Disponível em: <https://sci-hub.do/10.1515/semi.2003.011>. Acesso em: 04 nov. 2020.