



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO**

**“MODIFICAÇÃO DO ACONTECIMENTO” COMO SEMIOSE:
A RELAÇÃO ENTRE MEIOS E SOCIEDADE EM UMA PERSPECTIVA
SEMIÓTICA**

Flávio Augusto Queiroz e Silva

Brasília, janeiro de 2013



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO**

**“MODIFICAÇÃO DO ACONTECIMENTO” COMO SEMIOSE:
A RELAÇÃO ENTRE MEIOS E SOCIEDADE EM UMA PERSPECTIVA
SEMIÓTICA**

Flávio Augusto Queiroz e Silva

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de Brasília/UnB como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre.

Brasília, janeiro de 2013

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

“Modificação do acontecimento” como semiiose: a relação entre meios e sociedade em uma perspectiva semiótica

Flávio Augusto Queiroz e Silva

Orientador: Dr. Pedro Russi Duarte

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luiz Claudio Martino – UnB
Presidente da banca

Prof. Dra. Janara Kalline Leal Lopes de Sousa – UnB
Avaliadora

Prof. Dra. Regiane Miranda de Oliveira Nakagawa – PUC-SP
Avaliadora

Prof. Dra. Claudia Maria Busato – UniCeub
Suplente

AGRADECIMENTOS

Este mundo não apareceu de repente; ele foi construído pela humanidade do passado, e por isso, frente a todos os privilégios e conquistas que temos, nós devemos agradecer a todas as pessoas.

Um agradecimento muito especial ao meu orientador, Pedro Russi (*un cronopio*), pela postura comprometida, ética, rigorosa, por ensinar muitas coisas e mostrar que a educação “não é uma linda primavera”, mas um processo de desencontro e desilusão, que mesmo assim produz “machadadas no crânio” e se torna a forma mais gratificante de conversar com o Universo.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES), por permitir o financiamento parcial deste trabalho.

Amorosa e dedicadamente a cada integrante do Núcleo de Estudos de Semiótica em Comunicação (NESECOM), minha família intelectual, por que o que seria de minha voz, sem a voz de vocês?

A meus pais, para quem este caminho é cheio de perguntas, mas não de mistérios. Ana Rita, por caminhar sonhando. Marina e Leonardo, tão longe e tão perto. Walter, pelas ideias claras e as vagas também. Natália Horta, amiga de inquirição, que me recebeu em sua casa com seus cachorros, onde ficávamos tardes e noites compartilhando problemas, questões e jogos de linguagem. Cássio e Felipe, pelo mundo incrível que vocês são. Guilherme (*adorable, formidable*), por transformar tudo em risada, das cigarras às perguntas que a vida nos faz. Felipe Néri, que apareceu na hora certa e mudou minhas perspectivas com uma simples bicicleta. Aos amigos de infância e do colégio, que sempre lembro com carinho, por estarmos ainda juntos nessa bonita semiose. Aos professores da linha de pesquisa e colegas, Beatriz, Edimárcia e Mônica, pelos dois anos marcantes de preocupações partilhadas.

Por último, a este homem chamado Charles Sanders Peirce, por ensinar que vale a pena apaixonar-se pela vida.

Observe como as perguntas costumam ter, ao mesmo tempo, um objectivo à vista e uma intenção que vai escondida atrás. Se as fazemos não é apenas para que nos respondam o que nesse momento necessitamos, é também para que se vá preparando o caminho às futuras respostas...

José Saramago

RESUMO

Esta pesquisa quer compreender e clarificar o conceito de “modificação de acontecimento”, que aparece em um debate relacionado a “atualidade mediática”, para entendê-lo como *semiose*, isto é, ação interpretativa dos signos em uma sociedade midiaticizada. Percebemos que o termo “modificação” fala de um fenômeno típico da comunicação de massa, em que os acontecimentos são vistos como organizados por sua vivência e recepção sociais, mas ao mesmo tempo pode levar a uma ideia de “distorção” irreal dos fatos, o que se confirma nas impressões recolhidas por nós em sala de aula e nos textos de Daniel Boorstin, Wilmont Haacke e Pierre Nora, que, dentre outros conceitos, sugeriram os de “pseudo-acontecimento” e “atualidades falsas” para entender o poder e a matriz social dos meios de comunicação de massa. Nosso objetivo é procurar sair da impressão de “distorção” ou “falsidade” dessa midiaticização sugerida para, a partir da semiótica triádica do lógico americano Charles S. Peirce (1839 – 1914), investigar o sentido da “modificação” do acontecimento em uma sociedade de massa, não como afastamento da realidade, mas como transformação, aprofundamento e inteligibilidade do real em um contexto (organização) social, no momento em que passa a ser mediado pelos meios de comunicação. Esse movimento procura interpretar a “modificação do acontecimento” para que fique claro seu aspecto de “matriz social” e, ao mesmo tempo, de transformação dos eventos. Assim, nossa análise passa por três noções fundamentais da semiótica de Peirce: *semiose*, *inquirição* e *comunidade* – pelas quais discutimos ideias importantes para essa investigação, como o realismo, o hábito (pragmatismo) e a expansão da racionalidade.

Palavras chaves: modificação, acontecimento, realidade, pragmatismo, semiótica

ABSTRACT

This work aims for the understanding and clarification of the concept of “modification of the event”, which appears in a discussion related to the “actuality of media”. We propose to understand the first as *semiosis*, the interpretative action of signs in a society deeply marked by the action of mass media. We’ve noticed that the term “modification” means a typical phenomenon in the world of mass communication, in which events are organized and transformed by the way they are lived and understood in society, but at the same time it can induce the idea of surreal “distortion” of facts, which is confirmed by the impressions we had in classroom debates and reading the texts by Daniel Boorstin, Wilmont Haacke and Pierre Nora, who have suggested the concepts of “pseudo-event” and “false actualities”, among others, in order to understand the social power of mass communication. Our objective is, from the semiotics developed by Charles S. Peirce (1839 – 1914), to abandon this impression of “distortion” or “falsity” in order to inquiry for a deeper meaning of “modification of the event”, not as a separation from reality, but as transformation, deepening and intelligibility of reality in a social context, from the moment this reality is mediated by modern means of communication. This movement aims to interpret the “modification of the event” so that we can clarify its social and organizer power, as well as its aspect of transformation of facts. Thus, we analyze three fundamental notions in Peirce’s semeiotics: semiosis, inquiry and community – which allows us to discuss important ideas in this research, such as realism, habit (pragmatism) and expansion of reality.

Keywords: modification, event, reality, pragmatism, semiotics

RESUMEN

Este trabajo quiere comprender y clarificar el concepto de “modificación del acontecimiento”, que está en una discusión relacionada con la “actualidad mediática”, para entenderlo como *semiosis*, o sea, acción interpretativa de los signos en una sociedad mediatizada. Percibimos que el término “modificación” representa un fenómeno típico en el mundo de la comunicación de masas, en el que los hechos son organizados y transformados por la manera como se los viven y comprenden en la vida social, pero al mismo tiempo puede llevarnos a una idea de “distorsión” irreal de los hechos, lo que se confirma en las impresiones recogidas en clase y en los textos de Daniel Boorstin, Wilmont Haacke y Pierre Nora, que, de entre otros conceptos, sugirieron los de “pseudo-evento” y “actualidades falsas” para entender el poder y la matriz social de los medios de comunicación. Nuestro objetivo es intentar salir de la impresión de “distorsión” o “falsedad” de esa mediatización sugerida para, desde la semiótica desarrollada por Charles S. Peirce (1839 – 1914), investigar el sentido de la “modificación” del hecho en una sociedad de masa, no como alejamiento de la realidad, sino como transformación, profundización e inteligibilidad del real en un contexto social, en el momento mismo en el que la realidad pasa a ser mediada por los medios de comunicación. Ese movimiento procura interpretar la “modificación del acontecimiento” para clarificar su aspecto de “matriz social” y, al mismo tiempo, lo de transformación misma de los hechos. Luego, nuestro análisis recorre tres nociones fundamentales de la semiótica de Peirce: *semiosis*, investigación (*inquiry*) y comunidad – por las que discutimos ideas importantes para ese trabajo, como el realismo, el hábito (pragmatismo) y la expansión de la razonabilidad.

Palabras llaves: modificación, acontecimiento, realidad, pragmatismo, semiótica

RESUMÉE

Ce travail a pour but clarifier le concept de « modification de l'événement », qui apparaît dans une discussion sur « l'actualité médiatique », pour le comprendre comme *semiosis*, ça veut dire, comme action interprétative des signes dans une société médiatisée. On aperçoit que le terme « modification » représente un phénomène typique dans le monde de la communication de masses, ça veut dire, l'organisation y transformation des événements quand ils sont vécus et compris dans la vie sociale, mais au même temps le terme peut nous conduire à une idée de « distortion » iréelle des faits, ce qui se confirme dans les impressions que nous avons recoltées en salle de classe et dans les textes de Daniel Boorstin, Wilmont Haacke et Pierre Nora, que, parmi d'autres concepts, ont suggéré ceux de « pseudo-événement » et « actualités fausses » pour caractériser le pouvoir et la matrice sociale des moyens de communication massive. Notre objectif c'est de sortir de cette impression de « distortion » ou « fausseté » pour, depuis la sémiotique développée par Charles S. Peirce (1839 – 1914), nous enquérir sur le sens de « modification » de l'événement dans une société de masse, non pas comme éloignement de la réalité, mais comme transformation, approfondissement et intelligibilité du réel dans un contexte social, le moment où ce même réel est médié par les modernes moyens de communication. Ce mouvement a pour but interpréter la « modification de l'événement » pour clarifier son aspect de « matrice sociale » et, au même temps, celui de transformation des événements. Ainsi, notre travail parcourt trois notions fondamentales de la sémiotique de Peirce : *semiosis*, *inquiry* et communauté – pour lesquelles on discute des idées importantes pour cette recherche, comme le réalisme, l'habit (pragmatisme) et l'expansion de la rationalité.

Mots clés: modification, événement, réalité, pragmatisme, sémiotique

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1. ATUALIDADE MEDIÁTICA E “MODIFICAÇÃO” NO ROMBO ENTRE MATRIZ SOCIAL E IRREALIDADE	27
1.1 A atualidade em Wilmont Haacke	31
1.2 Pseudo-acontecimento em Daniel Boorstin	38
1.3 Evento monstro em Pierre Nora	44
1.4 Retomada conceitual	47
CAPÍTULO 2. MODIFICAÇÃO DO ACONTECIMENTO COMO SEMIOSE	50
2.1 Apontamentos para entender a sociedade de massa: premissas	51
2.2 Semiose: objeto, signo e interpretante.....	56
2.3 Realidade e representação no realismo de Peirce.....	63
2.3.1 Objeto dinâmico e objeto imediato na semiose	67
2.3.2 Realidade-existência e realidade “com sentido”	72
2.4 Semiose e hábitos de ação.....	79
CAPÍTULO 3. SEMIOSE E INQUIRIÇÃO.....	86
3.1 Dedução, indução, abdução: tipos de raciocínios inferenciais	91
3.2 Instinto e criatividade no processo abduutivo de interpretação.....	98
3.3 Falibilismo e indeterminismo: a continuidade da inquirição	109
3.4 Uma retomada para prosseguir pensando.....	125
CAPÍTULO 4. SEMIOSE E COMUNIDADE.....	135
4.1 Pensamento: ação e contexto.....	139
4.2 Mente: externalidade e crescimento	146
4.3 Comunidade e razão	156
4.3.1 Amor evolutivo no caminho para a razão	169
CONCLUSÃO.....	193
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	221

INTRODUÇÃO

Esta dissertação quer compreender a relação entre meios de comunicação e sociedade de massa, tendo como ponto de partida um determinado debate sobre “atualidade mediática”. Referimo-nos aqui a um fenômeno presentemente vivido pelas sociedades de massa, e que consiste na formação de um espaço virtual de compartilhamento de informações acerca do mundo real. Não apenas esse espaço fundamenta-se como nova forma de vivência do mundo, permitindo conhecer e relembrar acontecimentos de diversos lugares e épocas, pelo viés do aprimoramento tecnológico dos meios de comunicação, como também é uma forma de organizá-lo, por essa mesma capacidade de permitir conhecer.

Esta é uma ideia discutida e apresentada por L. Martino no texto “Atualidade mediática: o conceito e suas dimensões” (2009). Chama-nos atenção especialmente a caracterização da atualidade mediática como os “dados e representações necessários à redução da complexidade, de modo a viabilizar a existência em um ambiente multidimensional e complexo”, caracterizando um vínculo entre “organização social e meios de comunicação” (MARTINO, 2009). Além disso, a atualidade cria um regime de recepção e partilha da informação, modificando “o grupo que a recebe e as multidões influenciadas por ela”, e, por isso, “*modifica o acontecimento*”¹ (HAACKE *apud* MARTINO, 2009).

Martino resgata e reúne ideias levantadas por outros três autores: Wilmont Haacke (1969), Pierre Nora (1972) e Daniel Boorstin (1971), que entenderam a atividade da mídia e sua inserção na sociedade a partir dos conceitos de atualidade (e, em um momento, “atualidades falsas”), evento monstro e pseudo-acontecimento (respectivamente). Analisar essas ideias nos permite compreender de que lugar esses autores entendem a interação entre mídia e sociedade – isto é, que argumentos constroem para isso.

¹ O grifo é nosso.

Depois de apresentar esse cenário, que nos aparece como motivador (cenário inicial de análise e discussão), focamo-nos especialmente em uma categoria conceitual: a “modificação do acontecimento” (conforme diz Haacke), porque nos parece ser o que constitui a noção central e importante (e, assim, ser o “nó da questão” – veremos como) para entender não só a própria atualidade mediática (fenômeno), como, também, a maneira pela qual a atualidade mediática (conceito) está entendendo a atividade dos meios de comunicação frente à sociedade de massa.

O que esses autores primeiramente consultados estão elaborando é, assim, uma forma de entender o poder dos meios relativamente às suas capacidades tecnológicas e sociais, no momento em que começam a fazer parte da tessitura social – isto é, no momento em que a sociedade se compõe de uma tal forma que admite integralmente o meio de comunicação de massa, tornando-se assim *sociedade complexa*². No entanto, no momento desse entendimento, ditos autores lançam mão de ideias como “atualidades falsas”, “pseudo-acontecimentos” e “eventos monstros”, conforme veremos no primeiro capítulo. Existe, portanto, uma noção de “falsidade” ou “monstruosidade” que os autores não hesitam em associar, de alguma forma, a essa “modificação” do acontecimento.

É assim que ela se torna a nosso ver o “nó da questão”, isto é, percebemos que se trata de uma ideia importante para entender a atualidade mediática e, desta forma, a própria inserção dos meios de comunicação na sociedade; mas, ao mesmo tempo, se entendida no âmbito da “falsidade” ou “monstruosidade”, parece contradizer seu lugar na atualidade mediática, já que esta cumpre uma função de “matriz social”. Nesse sentido perguntamos: o que seria uma modificação do acontecimento? Como podemos entendê-la? De que “modificação” estamos falando?

Esta percepção e esta escolha não estão arbitrárias, isto é, nesse sentido, a proposta é seguir na direção do pragmatismo – “método para clarificar as ideias” – sugerido pelo lógico americano Charles S. Peirce (1839 – 1914), para buscar respostas a um desconforto real – dúvida, inquietação – que cerca nossa compreensão a respeito do que seja a modificação do acontecimento no contexto da atualidade mediática. Esse desconforto motiva-se e vai reverberar no decorrer da “reflexão viva”, no confronto com momentos e

² Quando digo “sociedade complexa”, estou me referindo a um conceito utilizado pelo próprio Martino no texto “Atualidade mediática: o conceito e suas dimensões”. O significado desse termo aparecerá no primeiro capítulo.

situações que nos fizeram pensar, como, por exemplo, debates em sala de aula³ em que os conceitos estudados suscitaram dúvidas, como: “a modificação do acontecimento é uma distorção do fato?”. Parece-nos, lendo com atenção a proposta de Martino sobre a atualidade mediática, que não. Seria muito simplista pensar assim, uma vez que situaria os meios de comunicação na função de distorcer e simular fatos. Não parece ser esse o caso, apesar de Haacke, Boorstin e Nora sugerirem isso.

Identificamos a partir daí a necessidade de uma discussão mais basilar, que essa dissertação quer apresentar, para entender – esclarecer, no sentido pragmatista, isto é, resolver a dúvida sobre – qual é a “modificação” que pode estar em questão quando tratamos de uma atualidade mediática, e, assim, qual é o processo social (de comportamento – organização social) sugerido por esses três autores quando destacam algumas características da midiatização na sociedade.

Essas inquietações são reforçadas não só pelos debates e dúvidas que observei, como também pelo trabalho de autores como David Riesman e José Luiz Braga, cuja proposta relativiza o “poder dos meios” ao entender que eles se inserem numa tessitura social que depende deles, mas sem ser determinada por eles. Neste caso, o entendimento é de que os processos de recepção são complexos e responsivos, podendo retrabalhar os conteúdos liberados no polo da emissão, conforme esclarecido por Braga (2006). Também segundo Riesman (1961), as experiências de fruição dos conteúdos simbólicos estão imersas, por assim dizer, em uma forma de vida para a qual a experiência com os meios de comunicação não é absolutamente central ou homogeneizante, porque existe uma série de fatores – além da mídia – que interfere na intelecção desses conteúdos. Isso sugere uma forma de entender a relação entre meios e sociedade para além dos paradigmas sugeridos por Haacke, Boorstin e Nora.

Nesse sentido, procuramos aprofundar essas provocações e propostas com base em outro referencial teórico, aquele da semiótica triádica do já citado Charles S. Peirce, entendendo como semiótica algo não muito diferente de uma lógica científica, ou uma lógica de análise e construção de processos de pensamento – de forma mais simples, poderíamos dizer: o estudo da ação dos signos. O movimento pretendido é entender a

³ Estas vivências – acadêmicas, pessoais – são importantes na composição do problema de pesquisa porque compõem aquilo que o sociólogo americano C. Wright Mills chamou de “artesanato [ou ofício] intelectual”. (SANCHEZ, 2009, p.71)

“modificação do acontecimento” como um processo contínuo de construção lógica (isto é, de pensamento – semiose) que permite situar a sociedade em um determinado cenário de interação com o mundo e de compreensão dele. Isso naturalmente vai questionar algumas ideias dos três autores consultados anteriormente, aquelas ligadas a “falsidade” e “irrealidade”.

A semiótica vai se tornar interessante nessa discussão ao permitir dar ênfase suficiente à processualidade lógica de qualquer dinâmica de representação, e, assim, nos permitirá prosseguir no mesmo caminho provocado por Riesman e Braga, por exemplo. Além disso, na direção do que discute Martino, nos permitirá entender de que forma a atualidade mediática compõe uma matriz social, ou um referencial comum para a pluralidade dos indivíduos, mesmo tecendo-se de “acontecimentos modificados”, porque elucida o mecanismo recíproco, ou a interação mesma, que existe entre sociedade e meios e que gera dita “modificação” de acontecimentos.

Daí, lançamos uma discussão em torno de dois movimentos axiais: 1) a de que a modificação do acontecimento pode ser entendida como uma *semiose*, isto é, um processo expansivo de representação em torno de determinado fato, inserido numa dinâmica de pensamento necessariamente contínua e coletiva, e isso nos evita confundi-la com uma modificação no sentido ontológico ou distorcivo. Disto decorre que 2) o processo de transformação do acontecimento instaura uma dinâmica de interpretação (inferências) que situa a comunidade envolvida (a sociedade complexa) em um movimento de pensamento e hábitos de ação (interpretações, comportamentos) em virtude do mundo e da realidade que são aí pensados e apresentados. Isso nos permite ver a que nível se pode entender a relação entre meios e sociedade em um ambiente de atualidade mediática: no sentido de um contato conjunto com a experiência, em que a mídia e a sociedade não estão separadas (em oposição), mas sim imersas na mesma dinâmica, em que uma depende da outra para facilitar a partilha de informações e conhecimento do mundo.

A importância do pensamento de Peirce neste momento estará naquilo que assinala Jensen:

As características distintas do pragmatismo podem ser resumidas em relação à sua concepção de semiose e ação. Primeiro, o pragmatismo define semiose em termos gerais, como um elemento constitutivo de toda percepção e cognição humana. A consciência já é mediada por signos, que assim emprestam forma não apenas aos artefatos culturais, mas a todo e cada pensamento que entre na vida social, produção material e prática cultural. Além disso, a semiose não é definida como um sistema, mas como um processo contínuo de significação que orienta a

ação e a cognição humanas. É isto que leva Peirce a sugerir que “todo pensamento está em signos”. Visto que a concepção ampla de semiose pede uma tipologia de signos, o ponto é que signos, enquanto de múltiplos tipos, pertencem todos a uma categoria geral mediando a interação entre humanos e seus meio ambiente natural e cultural. A comunicação de massa, logicamente, é uma prática semiótica central para os meios ambiente culturais contemporâneos (JENSEN, 1997, p.130).

Além disso, podemos ver como a proposta lógica e epistemológica de um autor pode ser trabalhada e pensada junto a uma questão da Comunicação. Nesse caso, compreender um conceito tal como o de atualidade mediática em perspectiva semiótica nos permite entender qual é o *impacto* dos meios de comunicação em uma sociedade de massa, definido não só em termos tecnológicos, mas também no sentido de interações simbólicas porque as representações e informações divulgadas nesse espaço não são estéreis, mas contemplam o plano simbólico e experimentável que a massa vive e compartilha, uma vez que são construções lógicas de pensamentos.

Aparece aí uma contribuição da semiótica para a Comunicação, ao fazer ver que as dinâmicas de comunicação social têm uma processualidade de tipo lógico, e, assim, poder lançar um olhar para esclarecer dito processo. Não se trata, porém, de “usar a semiótica” para estudar uma discussão. A preocupação de Peirce (e também a nossa) é com a lógica científica, ou a lógica racional, e foi realmente com esses termos que ele definiu a semiótica. Desta forma, o vínculo entre semiótica e Comunicação não é meramente da pertinência da primeira com a segunda, mas está no fato de que a inteligibilidade do campo comunicacional, ou sua lógica científica, deve ser almejada. Quando digo que a semiótica pode “esclarecer” conceitos da área, estou preocupado com a formação do conhecimento dentro da Comunicação *enquanto proposta razoável para compreender alguns fenômenos*. Assim compreendo a forma como um campo deve cultivar e se apropriar de seus conceitos e autores.

Ademais, observo que o próprio entendimento em torno do que se considera “real” ou “irreal” não é algo muito definido ou claro; em várias discussões é possível perceber que se costuma partir de uma identificação entre “real” e “material” – nesse caso, qualquer coisa “virtual” correria o risco de ser “irreal”, “distorcida”, “fora do mundo” etc. Não é diferente com as ideias de “construção da realidade”, de “manipulação”, de “engano”, que, junto ao não-esclarecimento do que se entende por “real”, vão apontando perigosamente, na Comunicação, para visões apocalípticas, ou pelo menos muito dúbias. A própria consideração da atualidade mediática como espaço virtual e, ao mesmo tempo, organizador

e norteador dos processos sociais, colocará a necessidade de uma discussão mais acentuada desses termos. Nesse âmbito a semiótica se faz extremamente necessária.

Então, o que propomos como objetivo geral é uma maneira de entender a conexão entre meios de comunicação e sociedade de massa (marcada – definida – por essa interação) a partir de um exercício que procura relacionar, analisar e discutir, de certa forma, a relação entre emissores, mensagens e receptores a partir de um paradigma semiótico-triádico, para buscar respostas (saídas) à dinâmica inicial proposta por Haacke, Boorstin e Nora e que nos incomoda e nos faz questionar. Buscamos uma compreensão geral (lógica) dessa relação, sem passar necessariamente para uma análise empírica de comportamentos da recepção. Desde já esclarecemos tal posicionamento porque não queremos discutir o “receptor”, mas interpretar uma situação conceitual a partir de debates teóricos; é nessa direção que se configura nossa compreensão do “impacto” dos meios na sociedade porque não estamos falando de intérpretes, mas de uma interpretação como processo lógico que se dá na interação com os meios de comunicação. Este é um recorte que a semiótica, como lógica, nos permite.

Além disso, cabe como medida de vigilância e cuidado observar que o cerne da nossa análise na questão da “modificação do acontecimento” recobre uma relação importantíssima para a inteligibilidade dos estudos da Comunicação, mas pouco trabalhada: aquela que existe entre realidade e representação. Aparece aí também uma discussão sobre a própria verdade, e como ela é interpretada e entendida (ou não) na medida em que temos acesso a ela por meio de representações.

Este é um debate filosófico que não deixa de ser científico (aliás, no sentido de Peirce, não trabalhamos com uma distinção radical entre as duas coisas), e, por isso, tão importante para a Comunicação: em que medida tais acontecimentos “modificados” correspondem à realidade do mundo? Se não correspondessem, seria possível que a atualidade mediática se realizasse como matriz social? Prosseguir nessa discussão é importante para entender não só o estatuto dessa “modificação” como também o modo pelo qual ela vai permitir a atualidade mediática constituir-se como tal.

Nesse sentido, a proposta da pesquisa (como qualquer outra) está articulada na busca de uma resposta, mas sabemos que essa resposta vai se dar na procura e coleta de elementos epistêmicos para interpretar a comunicação de massa e a atualidade mediática *relativamente àquilo que a semiótica pode responder*, isto é, relativamente a como

podemos entender a “modificação” do acontecimento – e como isso provoca uma discussão sobre representação e realidade – para que a atualidade mediática seja possível na condição de, a uma só vez, “modificar acontecimentos” e ser uma matriz social.

Essa vigilância se torna importante para perceber que, na dinâmica da pesquisa, a busca pela resposta é relativa a uma pergunta formulada de uma determinada forma e não de outra. Nossa pergunta principal busca esclarecer um conceito em um certo sentido, o que não implica em querer mudar as concepções anteriores ou sugerir ideias “melhores”; pelo contrário, apenas buscamos compreender: “que modificação de acontecimentos é esta? Como isso é possível?”. O nosso exercício constitui-se de tal forma que a lógica de Peirce aparece como matriz de análise conceitual (isto é, fornecendo os conceitos que nos permitam sustentar a discussão) e como matriz de vigilância da construção metodológica deste trabalho (isto é, como pano de fundo que nos possibilite entender de que forma estamos sustentando o estudo – com base no pragmatismo, para esclarecer conceitos e responder perguntas).

Dita vigilância vai requerer ainda observar na semiótica sua arquitetura filosófica de fundo, para não correr o risco de fazer um exercício estéril, sem implicações ou apontamentos. Uma crítica a esse tipo de movimento já foi desenhada por Ibri no livro *Kósmos Noētós*:

O difundido hábito de se iniciar o estudo do pensamento peirceano pelas (des)conhecidas doutrinas da Semiótica e do Pragmatismo conduz, a nosso ver, a um entendimento precário e fragmentado da obra de Peirce. Principiar tal estudo pelo exame da Semiótica, uma teoria geral dos signos, para a qual o autor pretende o estatuto de uma Lógica, pode conduzir o leitor a uma ciência meramente taxonômica, uma estranha matriz classificatória das representações, desfigurando sua verdadeira função no quadro filosófico de Peirce. O Pragmatismo, por sua vez, como ponto temático de estudo, desde sua gênese, tem sido objeto de equívocos. De um lado, interpretam-no como uma regra utilitária, de outro, como um princípio transcendental (IBRI, 1992, p.XV).

Isso implica buscar no sistema lógico-filosófico de Peirce os elementos que nos permitam sustentar esse entendimento, como, por exemplo – para citar alguns –, seu forte realismo, o postulado da vitalidade do pensamento e também o da longa processualidade da representação, o que a estende para além das limitações da experiência individual – o que nos leva para o conceito de “comunidade” e para um novo entendimento de “experiência” (e até de “sociedade”) que isso carrega. Assim, trabalhamos com a lógica proposta e elaborada por um autor, analisando em que medida ela pode ser trabalhada para entender a “modificação de acontecimentos”.

Esse dedicado passeio às teorias de Peirce nos fará ter o cuidado de perceber que suas ideias não estão isoladas umas das outras, conforme é assinalado nas palavras do prof. Jesús Elizondo no livro “*Signo en acción*”: “nenhum deles [desses conceitos] há de entender-se isoladamente, isto é, todos hão de conceber-se como imbricados. Isto resulta de capital importância já que o que se descreve aqui é um processo dinâmico no qual se implicam todos os seus componentes” (ELIZONDO, 2010, p.24).

Porque a discussão aqui levantada procura constituir-se como argumentação apoiada em uma episteme de base, far-se-á necessário em alguns momentos resgatar ideias já trabalhadas em outros momentos, para retrabalhá-las ou acrescentar informações. Esse movimento constante de ida e vinda, que parece repetitivo ou um mero estilo de escrita, é na verdade o próprio crescimento das ideias que vão sendo debatidas, o que não se faz sem um trabalho de retomada e rediscussão.

Apoiamo-nos em escritos de Peirce a respeito de diversos assuntos: o pragmatismo, o sinequismo, a metafísica e a semiótica em si. Para isso, realizamos um atento passeio aos oito volumes de seus *Collected Papers* (fazemos referência a esta obra na forma usual: CP indica *Collected Papers*; o primeiro número designa o volume e o segundo, o parágrafo), além de alguns manuscritos referenciados por debatedores. Como várias de suas passagens não são simples de entender em uma primeira leitura (pelo inglês, a expressão da escrita etc), consultamos também o volume *Semiótica*, da editora Perspectiva, que reúne alguns de seus textos traduzidos. Além disso, foi necessário em alguns momentos realizar uma comparação entre traduções, em duas línguas ou mais, para capturar o melhor sentido em português daquilo que Peirce estava dizendo; esse é um trabalho que fazemos questão de manter, para preservar a integridade das palavras do autor. Ainda, os trechos mais longos ou de tradução mais difícil tiveram o original transcrito em nota de rodapé.

Também acompanhamos as reflexões de diversos comentadores da teoria, selecionados a partir das áreas que, dentro da filosofia peirceana, trabalharam melhor, no nosso entender. Citamos, aqui: John Deely, Lucia Santaella, Fernando Andacht, Jaime Nubiola e Sara Barrena (semiótica), Jesús Elizondo e Karl-Otto Apel (pragmatismo), Ivo Ibrí (pragmatismo e metafísica), John Sheriff (metafísica), entre outros. Esses são autores que se preocuparam em explorar e apresentar as ideias de Peirce para além de uma taxonomia de signos e para além, portanto, de mera aplicação dos conceitos; a escolha das obras de cada comentador baseia-se igualmente neste critério.

Nesse sentido, a pesquisa procura fornecer um olhar fundamentado em torno do conceito de “semiose”, para ir, assim, estabelecendo paralelos com a “modificação do acontecimento”, para entendê-la na composição dessa matriz social que é a atualidade mediática. Veremos que, para Haacke, Boorstin e Nora, a midiaticização dos fatos encontra, ou produz, muros de irrealidade, falsidades, monstruosidades, quiçá distorções ou simulacros. Nossa proposta, em uma via diferente, procurará demonstrar que essa mesma midiaticização tem na verdade consequências diferentes, uma vez que a “semiose” é um horizonte lógico estabelecido em um compromisso com a inteligibilidade do real. Assim, ver-se-á que a “modificação” do acontecimento pode ter outro sentido para além do falso ou do irreal e, assim, ser coerente com sua natureza de “matriz social”.

Conforme constatamos ao longo desta pesquisa, a natureza racional de todo conceito tem um aspecto de aprofundamento que convida ao raciocínio e à investigação. Com o conceito de “semiose” também é assim, ou seja, estamos interessados em procurar os “fios” que tecem essa ideia nos vários temas que a vasta obra de Peirce recobre. Nesse eixo, sua semiótica requer ser consultada em seus aspectos fundamentais, para além da “simples semiose” entendida meramente como interação entre “signo, objeto e interpretante”, e, então, será exigido um diálogo com outras questões filosóficas que Peirce desenvolveu e que citamos nos últimos parágrafos acima.

Dessa forma, nossa dissertação encontra-se assim formatada:

No primeiro capítulo, analisamos ideias centrais presentes no texto *Atualidade mediática: o conceito e suas dimensões*, de Martino. Aí está a principal configuração desse debate, ressaltando o fator de “matriz social” de tal fenômeno. Nesse contexto, o valor de atualidade dado aos acontecimentos se torna típico da organização das sociedades de massa, embebidas pela mediação tecnológica (comunicação de massa). Estas – as tecnologias de comunicação – se tornam assim a causa eficiente, formal e final do acontecimento. Aqui, veremos que o termo “acontecimento” está no contexto de uma “modificação”, isto é, ao evento no seio de um meio tecnológico e social. Esta ideia vem do texto de Wilmont Haacke, *Escritos recientes sobre el concepto de actualidad*. Além desse, Martino consulta também Daniel Boorstin e seu *A imagem*, e, por fim, Pierre Nora e seu *L'événement monstre*.

Desta forma, o texto de Martino é uma entrada para as ideias desses três autores, uma vez que nesses três textos estão os conceitos que queremos esclarecer, para entender a

“atualidade mediática” além dos sentidos confusos que o senso comum poderia ter por uma “modificação” do acontecimento, por exemplo. Aí estão conceitos como o “pseudo-acontecimento”, a “atualidade falsa”, a ideia de “muro de irrealidades” e até de “monopólio da história”, que, para os três autores, descrevem fenômenos produzidos pela inserção da comunicação de massa na sociedade. Ditas ideias nos parecem contraditórias com o sentido mesmo de uma atualidade mediática como matriz social, o que nos faz querer explorar os textos desses três autores para descobrir o que querem dizer com a noção de “pseudo”, de “falso” e de “irrealidade”.

Nessa direção, o objetivo deste primeiro capítulo é o de expor o problema, ou a dúvida, que surge quando se diz que a “modificação do acontecimento” serve de matriz social ao mesmo tempo em que pode ser uma irrealidade. Como matriz social, ela é um elemento organizador e orientador para a sociedade; como falsidade, ela engana e confunde as massas. Por isso a palavra “rombo” no título desse capítulo não foi uma escolha casual; dentre outros sentidos, ela denota “choque ou topada que produz dano”, e assim deflagra uma contradição que deixa um buraco, ou um vazio, de onde nasce nossa dúvida, como necessidade de esclarecimento.

O segundo capítulo começamos com uma exposição breve de algumas noções que polemizam com aquelas exploradas no primeiro, baseadas em autores como Umberto Eco, José L. Braga e David Riesman. Eles tratam da circulação das mensagens na sociedade midiaticizada a partir de um viés não-unilateral, isto é, reconhecendo que a dinâmica é mais complexa do que pressupõe o modelo emissor – mensagem – receptor. Dessa forma, entendem também que o meio de comunicação se insere na sociedade como componente de uma “matriz social”, mas oferecendo caminhos interacionais que passam longe de um “muro de irrealidades”, por exemplo.

Nesse eixo, exploramos essas leituras como forma de introduzir ao leitor um determinado *olhar* sobre a relação entre meios e sociedade, demonstrando que é possível entendê-los na construção de um espaço virtual sem a necessidade de sugerir, daí, a construção de uma falsidade. Observamos que esses autores não compõem um quadro referencial da semiótica⁴; isso permite mostrar que a semiótica de Peirce não é “uma

⁴ O próprio Umberto Eco construiu uma teoria semiótica própria a partir de outros referenciais e de “apropriações estabonadas” da lógica abdução de Peirce. Este foi um comentário tecido pela prof. Eliana Antonini, da UFGRS, na abertura do GP de Semiótica da Comunicação, na INTERCOM de 2012, em Fortaleza. Agradecemos pela palestra.

estranha no ninho” porque não é a única que vai refletir sobre essas questões dessa maneira, uma vez que outros teóricos já vêm colocando essa discussão.

Com essa deixa, seguimos no entendimento do que é o objeto de estudo da semiótica – a ação do signo, entendida também como semiose. Entender como semiose a “modificação do acontecimento”, de que fala Haacke, é importante para compreender o sentido do que se chama de “modificação”, entendida dentro de uma concepção de realidade. Nesse sentido, discutir os elementos da semiose (objeto, signo, interpretante, autonomia, teleologia etc) é fundamental para entender a relação que, nessa lógica, se configura entre representação e realidade, e, assim, ir percebendo que ao falar de “muro de irrealidades” ou “falsidades”, os três autores do primeiro capítulo estão partindo de uma lógica dicotômica, que não comporta, ela mesma, o funcionamento dinâmico da modificação do acontecimento na atualidade mediática.

Em último lugar, abordamos o conceito de “hábito”, que, junto ao de “interpretante”, procura entender o efeito de toda ação do pensamento, sendo esse efeito um pensamento ou outra ação. Em nenhum momento esse hábito se rompe da teia lógica das representações de um fato, de modo que se torna uma forma de entender as modificações no grupo (sociedade, massa) que recebe as informações midiaticizadas. Nesse momento apresentamos também o pragmatismo de Peirce, descrito pelo lógico americano como “método para esclarecer as ideias”, a partir dos efeitos práticos concebíveis que elas produzem. Esse termo requer cuidado porque outros autores, como William James, apresentaram outras ideias sob o mesmo rótulo. O pragmatismo de James, por exemplo, dá um acento demasiado subjetivo e psicológico à relação entre pensar e agir.

Neste trabalho, não nos preocupamos excessivamente com a distinção entre os “pragmatismos”; essas diferenças são coisas que veremos *en passant*. No entanto, reconhecemos a importância de distinguir o método de Peirce. Ele mesmo insistiu nessa questão, não para molestar a comunidade intelectual, mas para respeitar o próprio pragmatismo em sua capacidade de delinear, delimitar e enfim *esclarecer* conceitos. Nessa manobra, ele criou o termo “pragmaticismo”, que o próprio reconhece como “algo tão feio que desestimularia os futuros sequestradores do termo e desse pensamento” (PEIRCE *apud*

ANDACHT, 2013, p.10). Por isso, sempre que falamos de “pragmatismo” neste trabalho estamos nos referindo à doutrina de Peirce⁵.

Basicamente o que a discussão sobre “hábito” e “pragmatismo” permitirá entender é que “as palavras produzem efeitos físicos. É uma loucura negá-lo” (PEIRCE *apud* ANDACHT, 2013, p.16), e que a essência de todo signo pode ser “exibida numa influência em uma possível conduta” (CP 4.533). Há uma forte metafísica envolvida aí e que se torna essencial para compreender a semiose, ou, no nosso caso, a “modificação do acontecimento”. Ora, ao assumir que esse fenômeno se torna uma matriz social porque “abre uma dimensão virtual, que interliga e unifica as existências individuais” (2009, p.5), Martino deixa implícito que algo *virtual*, ou seja, não físico, puramente representacional, é capaz de afetar a vida dos indivíduos. Existe aí a anunciação de um pragmatismo, e não qualquer pragmatismo, mas o de substrato semiótico, aquele elaborado por Peirce.

Ao mesmo tempo, discutir o pragmatismo permite a continuidade do que vamos entendendo por “semiose”. Ao deflagrar que a ação do signo estende-se para uma influência na conduta, ou para a geração de outros pensamentos, Peirce sugere que a semiose deve ser correlata a uma expansão do próprio conhecimento, ou melhor, a ação do signo exige a necessidade de investigar (pensar, perguntar, inquirir) sobre essa mesma ação. Essa é uma ideia central na pesquisa que queremos empreender, porque implica que o fio condutor de uma influência do pensamento na conduta é o mesmo que dirige a necessidade do questionamento. Nesses termos, a modificação dos signos se torna consequência de uma ação de inquérito.

Percebendo isso, exploramos, no capítulo três, o significado de “inquirição” na teoria de Peirce. Tal conceito tem um lugar central e deve ser explorado, porque se relaciona proximamente com as questões tratadas em capítulos anteriores: realidade, representação e a ação do pensamento, i.e. o modo como Peirce lidou com o realismo.

O estudo do significado de “semiose” não pode negligenciar, ou melhor, requer a análise do que se entende por “método científico”, compreendido, para além dos sentidos comuns, como algo que se diferencia dos métodos *a priori*, de tenacidade ou de autoridade de fixação de crenças. Esse método científico está presente na vida de todos os sujeitos interessados em conhecer a verdade, quer se apresente na ciência ou na experiência comum

⁵ Para Peirce e em sua época, “doutrina” significa “teoria” e não tem o sentido atual de “doutrinação autoritário”.

(cotidiano). Um dos objetivos do terceiro capítulo é mostrar de que forma, para Peirce, a verdade é algo que independe de elucubrações individuais e que, por isso, tem uma força e uma capacidade especiais de forçar-se (impor-se, revelar-se, mostrar-se) contra a consciência.

Para entender isso é necessário abordar a “abdução” (raciocínio que permite elaborar hipóteses), o que nos leva a ver o lugar do instinto, da criatividade e da inclinação natural da mente à verdade – mais um passo importante para entender como a modificação do acontecimento está conectada à realidade, em vez de desligar-se dela. Nesse momento, fazemos um passeio nas ideias de Peirce e também nas de comentadores que exploraram o viés cosmológico da abdução. O objetivo disso é caracterizar o raciocínio ao modo como fez o lógico americano, ou seja, recoberto por toda a integridade da natureza humana.

O raciocínio e a capacidade de formular hipóteses (tentativas de *entender*) aparecerão nesse momento como *contínuos* ao próprio tecido lógico das coisas; desse modo, veremos que a lógica que existe na mente humana é a mesma que existe nos fatos, quando ela consegue de fato compreender. Todo esse debate reforça que a semiose é uma ação natural que acontece no momento em que a consciência tenta *juntar-se aos fatos* para entendê-los. Devemos observar que a ação motora da semiose é reveladora da realidade e *convergente* a ela, i.e. seria contraproducente que a semiose nos levasse para uma irrealidade.

No entanto, como veremos, uma das contribuições da semiótica é fazer ver que a realidade não é entendida de forma estéril, separada de uma dinâmica de compreensão, mas participa ela mesma na construção de sua própria inteligibilidade. Isto significa que, ligada aos movimentos do pensamento, a realidade constrange a representação no sentido de uma crescente precisão da experimentação com a verdade. Não é outra coisa que asseverar a falibilidade dos enunciados, e, portanto, de todos os signos que funcionam como mediação para o conhecimento das coisas. Contudo, sendo provisório, esse falibilismo não é absoluto e não “bloqueia o caminho da ciência”, mas integra um panorama evolutivo que sujeita todas as representações e, portanto, todo o conhecimento. Abordar a falibilidade e o evolucionismo no sistema peirceano nos permitirá, mais uma vez, ir tensionando a lógica dicotômica que não funciona para entender – ou melhor, esclarecer – o funcionamento da atualidade mediática.

É assim que chegamos ao quarto e último capítulo, onde trabalhamos o sentido de “comunidade” em Peirce. Sem isso, entendemos parcialmente a “modificação do acontecimento” como semiose, porque se verá que dito processo depende de uma cognoscibilidade coletiva. Antes, porém, fazemos uma breve menção ao pensamento maduro do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951), que não se declarou, ele mesmo, pragmatista (pelo menos de filiação peirceana), mas ainda assim partilhou do sentido geral do pragmatismo ao entender, em sua segunda fase, o sentido da linguagem aplicado a situações concretas de uso e ação (“jogos de linguagem”), um momento em que, para ele, “uma linguagem que não tivesse crescido organicamente lhe parecia inútil e inclusive desprezível” (CASTILLO, 1995, p.489).

A relação entre Peirce e Wittgenstein é objeto de interesse de alguns comentadores; Nubiola, por exemplo, não só resgata a semelhança conceitual entre ambos (“os ‘hábitos’ de Peirce e os ‘jogos de linguagem’ de Wittgenstein vêm a ser expressões alternativas para a estratégia comum de resistir à teorização abstrata de grande parte da filosofia tradicional” – 1996, p.1), como também aponta para o fio histórico e social comum unindo esses dois autores: alguns textos de Peirce exerceram fascínio e influência sobre um filósofo e matemático de Cambridge, Frank Ramsey, que foi o interlocutor mais próximo de Wittgenstein nos anos 1930. Dessa forma, suspeita-se que Ramsey tenha despertado o austríaco do “sonho dogmático de sua primeira fase” (NUBIOLA, 1996, pp.1, 2). Por um lado, então, o que existe é uma grande semelhança teórica entre Peirce e o segundo Wittgenstein, junto com as influências que este recebeu de intelectuais influenciados por aquele, e, por outro, inexistem referências diretas do austríaco ao americano. Isso produz nos comentadores a vontade de imaginar ou encontrar os caminhos pelos quais a relação entre um e outro tivesse sido possível, mas, de todo modo, é inegável que a proximidade conceitual existe.

Nesta pesquisa, nós nos valem dessa aproximação para resgatar alguns aspectos trabalhados pelo filósofo austríaco em sua segunda fase, aquela marcada pela publicação das *Investigações Filosóficas*. O objetivo desta manobra é procurar um caminho pelo qual possamos adentrar no conceito peirceano de “comunidade” de forma menos brusca. Assim, descrevemos primeiramente os “jogos de linguagem”, altamente responsivos no contexto do uso, o que pressupõe a presença do outro para se fazer entender, sem a qual o significado das representações correria o risco de cair em solipsismo. Essa situação

dialógica possibilita entender que a mente tem uma natureza primordialmente coletiva e social, outro aspecto do pensamento de Wittgenstein que exploraremos nesse capítulo.

Veremos, então, que esse segundo ponto coaduna com o pensamento de Peirce, que supôs a mente como fenômeno externo ao ser. Esse caráter exterior da mente é a condição basal para a comunicação humana, a radical abertura do ser ao aprendizado e, portanto, à fixação de hábitos não no nível do individual, mas também em comunidade. É nesse momento que fazemos a conexão entre Peirce e Wittgenstein, ao identificar a franca crítica que ambos dirigem ao cartesianismo e à sua aposta em uma referência privada (ou inata) para o sentido das representações.

Seguimos neste capítulo percebendo que o sentido de “comunidade” reveste-se no mais profundo significado que pode engendrar a “terceiridade”, visto tratar-se de um processo geral e abstrato de cognição, ultrapassando as dinâmicas próprias da sociedade de massa e as limitações da inquirição individual (apesar de incluir-se nelas), e não se pode entender tampouco sem o recurso ao conceito do “agapismo”, força do amor evolutivo, que junto ao acaso – tiquismo – e a necessidade mecânica – anancismo –, integram o conhecimento necessariamente orientado para a verdade à vida de todas as mentes que participam na intelecção dos eventos do Universo.

A explanação que faremos sobre o “amor” deve ser lida com muita atenção para não ser confundida com uma abordagem exótica ou esotérica. As fontes das quais Peirce retira essa ideia são muito antigas; ele está falando do amor como *ágape*, *ἀγάπη*, amor ou afeição fraternos, localizando-o no contexto cristão para entendê-lo, de um lado, “como relação ou um tipo de relação que deve estender-se a todo ‘próximo’; de outro, como *mandamento*, sem conexão com as situações de fato, para transformar essas situações e criar uma comunidade (...) que deverá irmanar todos os homens” (ABBAGNANO, 2007, p.40). “Sem conexão com as situações de fato” não significa “sem conexão com a realidade”, como poderíamos pensar descuidada e rapidamente, mas sim implica que tal amor, como a própria razão, não deve sujeitar-se a nenhum relativismo: o conhecimento do real é algo que em longo prazo invade e vivifica *todas as mentes*; o amor também.

Assim, veremos que o “amor” é produto de sua visão global da racionalidade, isto é, Peirce pensou a razão sinequisticamente, contínua a todos os processos de expansão na natureza e na cultura. Por isso, a razão não pode ser entendida sem que se considere a participação do instinto e do sentimento na lógica da descoberta, ou na lógica da semiose.

Seremos levados a crer que o amor é um “princípio heurístico” (IBRI, 1995), sem o qual não seria possível existir o crescimento dos signos ou o desenvolvimento do pensar. Dessa forma, o “amor” é um elemento ao mesmo tempo epistemológico e sentimental; ele se torna um forte indício de que razão e sentimento coadunam-se para levar adiante um processo epistêmico, e assim deve ser interpretado, para não ser tratado como “mero” assunto místico ou religioso.

Assim, chegamos a entender a relação entre meios e sociedade como processo resultante de um desenvolvimento, sendo uma organização social que está, ela também, em evolução. O sentido dessa evolução é fazer que dita relação seja cada vez mais genuína, geral e inteligível, à medida que a comunidade afina-se para interagir no conhecimento que os meios de comunicação (mas não só eles) disparam.

Esses movimentos problematizam (confrontam) as noções colocadas pelos autores inicialmente consultados – Haacke, Nora e Boorstin – e é nesse tensionamento que pretendemos trabalhar, para elaborar outras respostas e seguir pensando. Vemos que as dinâmicas de “modificação do acontecimento” analisadas por eles resultam em processos assustadores denominados “pseudo-acontecimentos”, “eventos monstros” ou até “atualidades falsas” que ameaçam a normalidade ou a estabilização da organização social. Ao contrário, o entendimento de meios de comunicação e cultura de massa que decorre de nossa análise parece ser em algum nível diferente do estabelecido por esses autores, e, mesmo assim, concordar com a ideia de “atualidade mediática” como matriz social; daí a necessidade de discutir e analisar para esclarecer conceitos e responder perguntas.

CAPÍTULO 1. ATUALIDADE MEDIÁTICA E “MODIFICAÇÃO” NO ROMBO ENTRE MATRIZ SOCIAL E IRREALIDADE

A autoridade da experiência consiste no fato de que não há como resistir ao seu poder; ela é um fluxo que não se pode afrontar

Charles S. Peirce

O objetivo deste capítulo é expor os principais pontos da formulação da ideia de “atualidade mediática”, consultando o artigo de Martino, onde o conceito é formulado e apresentado, e partindo para outras noções das quais o autor se apropria para entender o fenômeno. Este movimento nos permitirá analisar o conceito, destacar os aspectos que possibilitam o avanço do nosso estudo – por serem problematizáveis, postos em dúvida – para, servindo de ponto de partida, serem reexaminados, nas partes seguintes, sob outro crivo. Vamos começar pelas conclusões apresentadas por Martino, e, a partir delas, esmiuçamos alguns pontos por meio de outros autores (a saber: Haacke, Boorstin e Nora).

A ideia de “atualidade mediática” foi proposta por Martino no artigo *A atualidade mediática: o conceito e suas dimensões* (2009), no intuito de discutir a relação entre acontecimento e a mediação tecnológica, “destacando o papel estruturante dos meios de comunicação na produção do acontecimento social” (MARTINO, 2009, p. 1). A noção de atualidade é também colocada como elemento fundamental para o funcionamento das sociedades complexas – aquelas fundamentalmente marcadas pela cultura de massa:

A atualidade concerne ao processo histórico da emergência da sociedade complexa. A Revolução Industrial, a instituição de regime democrático, a economia de mercado, a formação da cultura de massa e tantos outros traços característicos desse tipo de sociedade coincidem com o limiar de aparecimento do jornalismo moderno e da cultura de massa, na segunda metade do século XIX. Sociedades anteriores podem ter se servido de tecnologias de comunicação, mas

quase sempre este uso esteve voltado para informações administrativas ou comerciais (...), não para representar e sondar a vida social. O que caracteriza a notícia, não é, portanto, exclusivamente de ordem da informação. Ela ganha seu sentido pleno como um tipo de conhecimento correlato ao da complexificação da sociedade (MARTINO, 2009, pp. 3-4).

O termo “complexo”, usado para caracterizar a sociedade de massa, significa aqui sua organização baseada na intensa troca de informações e nos inúmeros papéis sociais assumidos pelos sujeitos. Neste espaço complexo, os acontecimentos mediados compõem uma “matriz social” (*idem*), revelando uma profunda relação entre organização social e meios de comunicação, no sentido de que esses acontecimentos, quando submetidos à mediação, impõem-se como vivência comum aos mais diversos sujeitos e atenuam as disparidades desse espaço complexo, interligando e unificando as existências individuais (MARTINO, 2009, p. 5). Essa *matriz social* não se constitui apenas por notícias jornalísticas, mas é uma tessitura de filmes, objetos artísticos, peças publicitárias, focos sobre celebridades, informações produzidas por anônimos, fotografias, relatos, enfim, tudo que manifesta um “potencial de mediação” e um grande apelo a concentrar “a atenção coletiva” (*idem*). Trata-se, portanto, de um fenômeno não apenas vinculado aos acontecimentos atuais, mas sustenta-se pelo interesse e pela atenção que a comunidade dá aos acontecimentos, “sem reduzi-los ao tempo presente” (MARTINO, 2009, p. 6).

A dinâmica industrial da sociedade de massa impõe um ritmo à divulgação de acontecimentos que é, também, industrial. Nisso, o ritmo acelerado não ocorre apenas na transmissão dos fatos, mas também na ânsia para saber deles. Quem registrou esse interesse acentuado em exemplificações concretas foi o historiador americano Daniel Boorstin, demonstrando o fenômeno do pseudo-acontecimento, uma espécie de fato fabricado “para atender a avidez do público” (*idem*).

Martino resgata e compara os dois exemplos usados por Boorstin para o entendimento deste fenômeno. Vamos esmiuçá-los mais à frente, mas podemos citá-los aqui: num primeiro caso, um hotel precisa promover-se, e, em vez de procurar uma melhoria real para atrair novos clientes, organiza uma festa de aniversário, visando à mediação, de modo que a comunicação de massa seja “a razão de ser e a medida do sucesso de um pseudo-acontecimento” (*ibidem*). No outro caso, o aviador Lindbergh atravessa o Atlântico naquela que seria a primeira travessia oceânica em avião. O evento é assim vivido intensamente por americanos e europeus – no entanto, a mesma travessia já

havia sido feita por dois outros pilotos, oito anos antes, com a crucial diferença de não ter sido midiaticizada.

Martino marca neste segundo exemplo a característica de um fenômeno propriamente comunicacional: “trata-se de um problema estritamente comunicacional, com princípios próprios à mediação” (MARTINO, 2009, p.7). Assim, o fenômeno emana propriedades suficientes para a constituição de um estudo especializado. A nosso ver, podemos ainda destacar que tal fato apresenta uma interessante matriz filosófica que nos permite abordar o mecanismo pelo qual o fato midiaticizado seja vivido de determinada forma, ao contrário do fato não midiaticizado. Nesse sentido, o interessante não é apenas a mediação tecnológica – dos meios de massa – mas também a mediação semiótica – do signo, da representação (como fenômeno necessário à linguagem, ao pensamento e à experiência nesta sociedade complexa).

Assim, a mediação tecnológica é uma variedade de uma mediação mais basilar – sónica – e a análise em torno desta última se faz necessária para entender em que medida um fato pode ser vivido como a primeira travessia transatlântica em avião, mesmo não sendo. Nesse sentido podemos entender a “modificação do acontecimento” e, conseqüentemente, a própria atualidade mediática. Voltaremos a isso na segunda parte.

Por fim, Martino introduz o último autor que vamos analisar nesta seção, o historiador francês Pierre Nora. No texto “O evento monstro”, Nora arremata aquilo que vinha sendo exposto pelos autores anteriormente apresentados: a importância da proximidade entre social e mediático – “só temos acontecimentos sociais se forem midiaticizados” (*idem*). Nora ressalta a importância da midiaticização para a constituição do acontecimento não como fato, mas como elemento da atualidade, além de falar da “ampliação” pela qual passa o acontecimento ao mediar-se. Martino caracteriza assim a relação entre mediação tecnológica e acontecimento:

Podemos ver que o acontecimento mediático se constitui pelo primado da mediação técnica. Esta se torna a razão de ser ou o princípio que estrutura, dá sentido e valor ao acontecimento. A mediação tecnológica atravessa e enquadra a realização do acontecimento, que por isso pode ser chamado de acontecimento mediático, não somente porque é veiculado, mas inteiramente organizado pela mediação tecnológica. Para me expressar em linguagem aristotélica, esta se torna a causa eficiente, formal, final do acontecimento. Notemos que o valor inerente à atualidade, isto é, a notoriedade, o status e reconhecimento social, também são decorrentes da veiculação e a concentração de atenção social proporcionada pela mediação tecnológica. O mesmo pode ser dito em relação à questão da dimensão do tempo presente, que não é exatamente o presente cronológico ou uma propriedade que emana do mundo, mas uma sincronização das experiências individuais (MARTINO, 2009, p. 7).

Depois, Martino parte para uma caracterização sistemática de diferentes dimensões que o fenômeno pode assumir. Além de entendê-lo como espaço “virtual, que unifica o campo das existências dos indivíduos, permitindo ultrapassar o espaço-tempo de seus canais sensoriais” (MARTINO, 2009, p. 8), ele o classifica como fenômeno social (“matriz social, porque unifica o campo da existência e permite o estabelecimento de novos elos sociais”), cultural (“gera valores que deslocam aqueles da tradição, fazendo com que o presente se torne o sistema de referência, o centro em torno do qual gira a vida social”), histórico (“inscrito na história, mas com historicidade própria, já que altera a nossa relação com ela”), técnico (“a tecnologia de comunicação começa a compor a organização social”) e de representação, talvez o mais importante no nosso caso: “geração de uma representação social dinâmica, de acesso universal, servindo de base para a vida social. Neste sentido, é tanto fenômeno de representação social como representação social do fenômeno” (*idem*).

Apesar de toda a caracterização detalhada do que pode ser entendido por atualidade mediática, penso que podemos levar mais a fundo a caracterização desta última dimensão do fenômeno – o de representação – para buscar os elementos que nos permitiriam dialogar com as questões que vamos levantando. Vamos buscar assim dialogar com uma tradição lógica que nos permita discutir a relação entre esta atualidade e o mundo que ela representa, o mundo do qual ela fala.

Não se trata da criação de outra acepção para o conceito, mas, sim, de buscar novas ideias, investigando e aprofundando as acepções já atuais. Deslocamos em nossa abordagem, assim, o foco da mediação tecnológica – fenômeno importante, claro – para a mediação semiótica, aquela que nos permite melhor compreender uma das dimensões da atualidade: a da representação. Prosseguimos, assim, respeitando sua “dimensão epistemológica” (MARTINO, 2009, p. 8), entendendo o fenômeno como legítimo objeto do saber comunicacional.

Para isto, entretanto, é necessário deter-se e analisar o que dizem outros autores a respeito deste fenômeno. Isso nos permite ao mesmo tempo conhecer aspectos não explorados por Martino – que podem revelar-se interessantes – como também aprofundar os já apresentados. Vamos a eles.

1.1 A atualidade em Wilmont Haacke

O objetivo desta parte é analisar o conceito de “atualidade”, da maneira como foi apresentado e entendido pelo alemão Wilmont Haacke (1911 – 2008) no artigo *Escritos recientes sobre el concepto de actualidad*, publicado na *Revista española de la opinión pública*, número 18 (1969). Deste modo, podemos expor os principais pontos para o entendimento do conceito, ressaltando aqueles que se tornam problemáticos – provocadores – na nossa análise, justamente porque nos permitem avançar na compreensão da atualidade mediática.

No referido texto, Haacke apresenta o que se entende por “atualidade” a partir de diversas perspectivas (na etimologia, na filosofia, na psicologia, nos estudos sobre jornalismo, nos estudos sobre os meios de massa etc), para, desde aí, fornecer suas próprias contribuições à aceção do termo. Vamos examinar os principais desses entendimentos, para então compreender em que medida Haacke tenta avançar, e, em seguida, apresentar os pontos que nos parecem mais interessantes.

Em primeiro lugar, ele destaca, a partir de Jean Stoetzel (*Théorie des opinions*), a curiosidade – característica inata do ser humano –, compreendida como *dom* que permite ao homem não perder “seu caminho neste labirinto do atual” (HAACKE, 1969, p. 171⁶). Nesse caso, reconhece-se que, para viver em sociedade e coexistir vitalmente com sua época, o indivíduo deve “reorientar-se constantemente (...); deveria conhecer os acontecimentos de ontem e anteontem, informar-se acerca do que está acontecendo hoje, (...) recolher informação no sentido do que poderia acontecer amanhã” (HAACKE, 1969, p. 170). A curiosidade aparece então na figura de uma função vital que possibilita ao indivíduo não se perder na grande massa de informações e acontecimentos: “para conceber a atualidade, necessita o indivíduo daquele gênero de curiosidade necessário para a existência; sem ele se acharia inerte ante os golpes da fatalidade, sem proteção em seu presente” (HAACKE, 1969, p. 171). Nesse cenário de *vitalidade*, torna-se a curiosidade

⁶ Todas as citações em língua estrangeira foram traduzidas livremente por mim. As maiores citações, ou aquelas mais difíceis de traduzir, seja pela especificidade de algumas expressões ou por minha carência de vocabulário e conhecimento da língua, estão transcritas no original em rodapé.

um fator fundamental também para o surgimento da atualidade: “a frase *Homo rerum novarum cupidus*⁷ explica o nascimento da atualidade” (*idem*).

Em seguida, ao abordar a função da atualidade, Haacke ressalta o fato de que ela “consiste em chegar a ser, de modo simultâneo, comunicação e informação imediatas” (*ibidem*), o que a faz ser – e aqui, mencionando Emil Divifat (*Teoría de la prensa*) – “acontecimento super-recente, dramático, de interesse geral, que irradia uma especial força de excitante curiosidade” (*ibidem*). Nesse eixo, sugere que uma característica própria da atualidade é

o fato de que qualquer acontecimento transmitido origina sempre uma nova conduta anímica, típica, em todos os afetados pelo conhecimento da notícia. Qualquer ação comunicada exige sempre uma reação. A cada atualidade, interpretada em um certo sentido, segue sempre um tipo de atividade (HAACKE, 1969, p. 172⁸).

Haacke destaca a importância dessa “reação” provocada pela atualidade, o que, em seu cenário de entendimento, ocasiona compreender que ela “forme e dirija a opinião”, ou, em outras palavras, “conduza a opinião pública” – ou, citando Wilhem Kapp (*Nociones básicas de los médios de comuncación de masas*): “o resultado final [da atualidade] é ‘o espírito do tempo’, a opinião pública” (HAACKE, 1969, p. 174). Ao longo desta pesquisa, veremos que esta noção coincide em muito com a noção de “semiose” em Peirce.

Para entender melhor do que se trata a atualidade, porém, Haacke recorre ao estudo etimológico da palavra. Ele encontra na Escolástica a definição de “actualis” aplicada ao que existe “de fato” ou “realmente”, empregada em oposição a “potentialis”, “possível”. No alemão, o termo que corresponde a essa ideia de “actualis” pode ser *Wirksamkeit* (eficácia) ou *Verwirklichung* (realização). Haacke também observa que a palavra *aktuell* (atual) foi registrada enciclopedicamente na Alemanha pela primeira vez em 1801, com o sentido de 1) real, em contraposição ao que somente é assim chamado; 2) presente ou atual, em contraposição ao passado e futuro; 3) eficaz e ativo, em contraposição ao estático (HAACKE, 1969, p. 176) Em francês, *actuel* se define como “o que está em ato (in actu), isto é, não somente possível, mas real e efetivo presentemente” (*idem*⁹); além disso, na

⁷ Homem ávido por novidade.

⁸ El hecho de que cualquier suceso transmitido origina siempre una nueva conducta anímica, típica, en todos los afectados por el conocimiento de la noticia. Cualquier acción comunicada exige siempre una reacción. A cada actualidad, interpretada en un cierto sentido, sigue siempre una suerte de actividad.

⁹ « ce qui est en acte (in actu), c’est-à-dire, non seulement possible, mais réel et effectif présentement ».

língua francesa encontra-se também, na palavra *actualités*, o sentido de “acontecimentos, que são transmitidos rapidamente, dos que se tem também pronta notícia, e com os quais ‘se os regula’ segundo a intensidade do próprio interesse” (*ibidem*).

A partir da aceção do termo inglês *actuality*, por sua vez, Haacke resgata no “campo da filosofia internacional” “o termo coletivo ‘teoria da atualidade’” (HAACKE, 1969, p. 177) – entendendo “teoria da atualidade” como as correntes filosóficas pelas quais o “ente terreno” não é algo invariável, estático. Nesse cenário, atualidade significa não só “ser real”, como também “ser eficaz”, na compreensão de que tudo estaria em processo constante de desenvolvimento, em contínuo processo de formação (*idem*).

Convém recordar que Edward Spranger, em seus cursos de Berlim, gostava de ilustrar o conceito de entelúquia com o dito de Goethe: “forma criada que se desenvolve em vida”. Temos aqui, sem dúvida alguma, a possibilidade de uma variante razoável do termo “atualidade”, já que para cada acontecimento que penetra nela, o ser do homem vai se modificando sem cessar. (*ibidem*¹⁰).

Desta compreensão filosófica, Haacke salta para os alcances que o termo “atualidade” pode repercutir na Psicologia:

Ao conceito “atualidade” é inerente – pelo menos na Filosofia e Psicologia – uma estrutura espiritual que não está esgotada pela noção “máxima rapidez da transmissão de notícias”, quase sempre suposta por ele. Atualidade não é só realidade a secas. Mas também provoca ela mesma mudanças da realidade. Isto ocorre, repetimos, com plena consciência, através de reações que seguem a sua ação. É claro que primeiramente atua como informadora ou propagadora dos acontecimentos que se dão no mundo. Mas tão logo o homem adquire conhecimento dos acontecimentos, muda segundo o grau de sua respectiva impressionabilidade. No processo de adaptação aos acontecimentos modifica perpetuamente também a personalidade, consolidada por sua própria visão do mundo ou pela fé, e reforma automaticamente tanto a visão de seu contorno como finalmente a imagem global do mundo em novas formas de existência (HAACKE, 1969, p. 178¹¹).

¹⁰ Conviene recordar que a Edward Spranger, en sus cursos de Berlín, le gustaba ilustrar el concepto de entelequia con el dicho de Goethe: ‘forma creada que se desarrolla en vida’. Tenemos aquí, sin duda alguna, la posibilidad de una variante razonable del término ‘actualidad’, ya que por cada suceso que penetra en él, el ser del hombre se va modificando sin cesar.

¹¹ Al concepto ‘actualidad’ es inherente – por lo menos en la Filosofía y la Psicología – una estructura espiritual que nos es agotada por el contenido ‘máxima rapidez de la transmisión de noticia’, casi siempre supuesto por ella. Actualidad no es solo realidad a secas. Más bien provoca ella misma cambios de la realidad. Esto ocurre, repetimos, con plena conciencia, a través de reacciones que siguen a su acción. Ciertamente primeramente actúa como informadora o propaladora de los sucesos que acaecen en el mundo. Pero tan pronto como el hombre adquire conocimiento de los sucesos, cambia según el grado de su respectiva impresionabilidad. En el proceso de adaptación a los sucesos modifica perpetuamente también la personalidad, consolidada por su propia visión del mundo o por la Fe, y reforma automáticamente tanto la visión de su contorno como finalmente la imagen global del mundo en otras nuevas formas de existencia.

Quanto às ciências ou teorias do Jornalismo, Haacke destaca que a atualidade é geralmente concebida no trato com a curiosidade e a novidade. Nesse âmbito, os jornais podem ser descritos “como as informações que se ocupam do que se passa no mundo em nosso tempo presente, chamadas por isso mesmo de avisos, assim como instruções” (HAACKE, 1969, p. 180) – instruções, aqui, não no sentido de ordens e conselhos puramente práticos, mas concebidas como diretrizes gerais que permitem ao homem navegar na sociedade: “o atual é, portanto, a vida do presente, da qual o homem ouve o mais novo para aprender dele coisas úteis” (*idem*).

Assim, as informações noticiadas não se configuram somente como testemunhas inocentes do presente, mas incorporam também a função – seu efeito – de reorientar o comportamento dos indivíduos na sociedade, de lhes fornecer informações sobre o que acontece no mundo. Em tal cenário, uma característica marcante da atualidade é não só a “velocidade” das informações (HAACKE, 1969, p. 183), como também o fato de que informa sobre “outra coisa” – o mundo – e tem como efeito “uma força que causa mudanças na época” (*idem*). “Atual é algo imóvel e impulsivo, algo que está *in actu*, que está a ponto de converter-se em um ato, e a cuja impressão imediata se reage vivamente” (*ibidem*). Nessa dinâmica, “os acontecimentos como tais não são atuais; só pelo fato de que encontram qualquer interesse se fazem atuais, ou seja, estão ligados à reação humana” (HAACKE, 1969, p. 184). O que nos parece interessante nessa caracterização é que, para ser considerado atualidade, não basta ao fato ser midiaticizado – ele deve surtir efeito em determinada comunidade, deve tornar-se assunto, causar e provocar reações, traduzir-se em determinado comportamento, e isso tem a ver, como veremos adiante, com os interpretantes de um signo em um processo de semiose.

Ligados assim à reação da sociedade, alguns fatos, quando midiaticizados, distinguem-se de outros, que caem fora deste espaço da atualidade, em um regime pelo qual alguns acontecimentos são representados, *outros não*. Esta distinção nos ajudará a entender alguns aspectos a respeito das representações e a realidade, além da relação que os indivíduos contraem com a atualidade.

Depois desses levantamentos, Wilmont Haacke prepara-se para definir de modo próprio uma maneira “completamente transparente” de compreender a atualidade (HAACKE, 1969, p. 186). Ele ressalta, então, citando Demetrius Gusti, que a atualidade jamais se identifica com os acontecimentos “como tais”, mas sim “só existe no interesse

que prestamos a esses acontecimentos. Com outras palavras: atualidade pode só existir na consciência. Segundo o conteúdo e volume de uma consciência se define agora o que é atual” (HAACKE, 1969, p. 187). Deste modo,

Ocorre um acontecimento. Informa-se sobre ele. A informação é acolhida. Ela modifica o estado do “eu” que a compreende, do grupo que a recebe, das multidões influenciadas por ela. Desta maneira modifica o acontecimento, fazendo-o passar, através do meio transportador – os meios de comunicação de massa –, em lugares concretos, mas em um tempo indeterminado, aos homens e a sua existência no mundo. Tal interpretação explica, definitivamente, em que alcance e em que limitação há que entender o conceito de atualidade razoavelmente (HAACKE, 1969, p. 187¹²).

Mencionando Paul Fechter, Haacke acrescenta que a atualidade se caracteriza ainda por uma “socialização continuamente crescente. Novas relações, novas simbioses abrem caminho, cada vez, como resultados do processo dos meios de comunicação de massas (...). O jornalismo causa a conexão entre o indivíduo e a generalidade” (*idem*).

O que podemos reter aqui para futura análise é a “modificação do acontecimento” – entendemos que em certa medida o fato é transformado pela mediação, mas deve ficar claro que não se trata de uma manipulação, uma maquiagem ou uma fabricação do fato. Trata-se mais de um recorte ou uma representação de determinados aspectos do fato que são oferecidos à vivência das massas – nesse sentido, o fato *acontecido*, ontologicamente considerado, não é transformado, caso contrário a realidade mesma seria um tecido caótico de fatos em desordenada mutação.

A “modificação” de que se fala aqui pede assim outra análise, i.e. requer ser considerada em uma abordagem semiótica sobre a relação entre representação e realidade. Além disso, queremos chamar atenção para o destaque dado à consciência, ou, ainda, à consideração de atualidade como um estado de consciência. Há que se reafirmar ao longo deste trabalho o caráter coletivo dessa consciência para que respeite a atualidade como fenômeno coletivo, um fenômeno de massas, com efeitos nas ações e reações da sociedade, não só recolhida na consciência dos indivíduos, mas ao contrário, concentrada, talvez, numa *consciência comunitária*. Essas considerações se tornam importantes, mais uma vez, na nossa abordagem sobre a realidade e sua vivência.

¹² Ocurre un suceso. Se informa sobre él. La información es acogida. Ella modifica el estado del ‘yo’ que la comprende, del grupo que la recibe, de las multitudes influenciadas por ella. De esta manera modifica el suceso, pasando a través del medio transportador – los medios de comunicación de masas –, en lugares concretos, pero en un tiempo indeterminado, a los hombres y a su existencia en el mundo. Tal interpretación explica, definitivamente, en qué alcance y en qué limitación hay que entender el concepto de actualidad razonablemente.

Finalmente, avançamos para a última parte do artigo (*Referente a la ética de la actualidad*), onde se encontram mais elementos que pretendemos analisar. Nas últimas páginas do texto, Haacke trata efetivamente da interação entre sujeitos e atualidade. Ele cita o exemplo de uma personagem “provocativa” (HAACKE, 1969, p. 189) que, mesmo fictícia, influenciou vestimentas e comportamentos de várias jovens leitoras de um determinado jornal alemão. O ponto colocado é que

só este exemplo é suficiente para mostrar os perigos que se derivam das ficções e estereótipos oferecidos pelos meios de comunicação de massas. Em lugar de orientar a existência, proporcionam desorientação; em lugar da necessária desmistificação, narcóticos para sonhos traçados. As massas se converteram voluntariamente em consumidores de esquemas, a cuja sugestão estão sujeitas sem esperança (...). Este infantilismo das multidões está motivado pelas “atualidades falsas” com que se alimenta a humanidade (*idem*).

Diante deste “perigo” das supostas “atualidades falsas”, Haacke sugere que está no poder de decisão do indivíduo a solução para não se deixar levar por essas traiçoeiras “ficções”: “segundo o grau de maturidade de sua personalidade, é vítima ou não da força de atualidades e atualidades fictícias (...). Na personalidade individual, no homem marcado por seu lar, escola, igreja, curso de seus estudos, formação própria, está encerrada a capacidade de defesa contra o consumo da atualidade irreal” (1969, p. 191).

No trato com a atualidade, portanto, caberia ao indivíduo policiar-se ou munir-se de instrumentos para não se deixar levar pelas falsidades. “A tarefa do indivíduo consiste em orientar-se independentemente dentro da imensa oferta de atualidades. A seleção por decisão pessoal é a única possibilidade para não perder-se na onda diária” (*idem*). Ou, ainda, “cada um deve aprender por si mesmo a decidir entre a informação necessária e a distração inútil dentro das atualidades oferecidas pelos meios de massa” (HAACKE, 1969, p. 192).

Ora, nos parecem particularmente contraditórias essas citações focadas no poder individual sobre a atualidade. Elas parecem contrariar tudo o que foi anteriormente dito sobre a força social e coletiva dos meios de massa, sobre sua ligação inevitável com a organização social. Se é um fenômeno que se apresenta a toda a comunidade, a atualidade deveria se fazer pela adesão – ou não – de todo o grupo. Nesse sentido, vamos aproveitar essas provocações levantadas por Haacke para discutir, mais à frente, de que maneira pode ser entendida a interação entre indivíduos e atualidade, porque, na compreensão que queremos traçar entre realidade e representação, é necessário contrapor-se a qualquer abordagem individualizante.

Por fim, vimos com esta exposição as principais visões sobre o termo “atualidade” – lembrando que, para Wilmont Haacke, nenhuma delas é completa e transparente o suficiente. Dessas diferentes perspectivas, podemos apreender aquela que ele considera mais razoável e que trata a atualidade como aquilo que não só é atual ou presente, mas principalmente “efetivo”, “eficaz”, no sentido de alguma coisa que surta efeito, traduza-se em assuntos, ações ou comportamentos sociais.

Além disso, mantém estreita ligação com a noção de “mudança” e “crescimento”, porque atua como “propagadora de acontecimentos do mundo” e, nesse movimento, requer dos homens novas adaptações de personalidade a essas informações. Serve também para “informar sobre o mundo”, “instruir” sobre ele, como matriz que permita ao homem organizar-se na sociedade complexa – nesse sentido comporta-se como algo “em relação a”: em relação aos fatos, em relação ao mundo. Mas, interessantemente, não apenas é um depósito de informações, como também trabalha para “modificar o acontecimento”. Veremos que esta noção de “modificação” tem uma relação estreita com o que trataremos por “semiose”.

Frente a esse novo fenômeno, ou Era da história da comunicação (MARTINO, 2009, p. 4), o indivíduo pode ver-se cercado por ficções, fantasias trapaceiras, “atualidades falsas que proporcionam desorientação”. Nesse caso, a única solução é a “seleção por decisão pessoal” de quais informações seguir, acreditar, compartilhar e confiar. Esse é um ponto que queremos explorar mais à frente, porque é particularmente conflituoso com o entendimento de atualidade que pretendemos empreender. Na nossa visão, as representações da realidade (sejam atualidades ou não) são sempre mediadas por representações anteriores ou vivências passadas, que se constroem coletivamente na interação do sujeito com outros sujeitos e com o mundo. Nesse caso, a orientação no espaço da atualidade não recai em decisões pessoais somente, mas envolve também, e principalmente, processos coletivos.

Passemos agora à análise do conceito de pseudo-acontecimento, no texto *A imagem* de Daniel Boorstin, no intuito de prosseguir no exame de questões centrais – e sua problematização – para o entendimento da “modificação do acontecimento”.

1.2 Pseudo-acontecimento em Daniel Boorstin

No texto *A imagem*, Boorstin inicia assinalando uma inquietação com “o universo que nós fabricamos e a forma como empregamos nossa prosperidade, nossa cultura, nossa tecnologia, e nossos progressos na *construção de um gigantesco muro de irrealidades que se ergue entre nós e as realidades da existência*¹³” (BOORSTIN, 2003, p. 1).

A relação que Boorstin identifica entre “nossa cultura, nossa tecnologia” e esse “muro de irrealidades” é a que se enquadra na “dimensão técnica” da atualidade mediática, conforme descrito por Martino (2009, p. 8), e diz respeito ao fato de que a tecnologia (no caso, dos meios de comunicação) imprime uma nova dinâmica na organização social, que é a de alimentar-se de, ou, ao menos, desejar fatos novos e “sensacionais” a cada instante: “ao mudar a estação do rádio do carro a caminho do trabalho, esperamos que ‘algo de novo’ em relação ao nosso cotidiano matinal tenha ocorrido” (BOORSTIN, 2003, p. 1).

Essa dinâmica própria da sociedade complexa resulta naquilo que Boorstin considera como “esperanças exageradas” sobre 1) o que o mundo contém (“exigimos muito em matéria de atualidades, de heróis existentes, de frequência das obras primas”) e 2) nosso poder de modelar o universo (“nossa capacidade de criar acontecimentos lá onde eles não existem, de forjar uma vontade nacional quando ela nos falta”, etc) (BOORSTIN, 2003, p. 2). O cenário da “esperança exagerada” alimenta-se pela “fabricação de ilusões” que se dá não somente no âmbito da publicidade, responsável por aguçar vontades e chamar a atenção para mercadorias, mas também no de “todas as atividades que contribuem para nosso conforto, nosso aperfeiçoamento, nossa educação e nosso progresso moral” (*idem*), e aqui Boorstin evoca o trabalho de jornalistas, relações públicas, editores, guias de viagem.

Ele relaciona, portanto, a atividade da mídia à geração de necessidades e vontades de ter e conhecer mais do que o mundo pode, de fato, oferecer ou usufruir. Nesse movimento, a obsessão se torna tão grande que nos tornamos ávidos “não pela realidade, mas por estas imagens através das quais nós fizemos substituir esta última” (BOORSTIN, 2003, p. 3). Para entender essas “imagens” – constituintes daquele “muro de irrealidades” que se “interpõe entre nós e as realidades da existência” – Boorstin recorre a dois exemplos

¹³ O grifo é nosso.

e à noção de “pseudo-acontecimento” – importantes de analisar aqui, tendo em vista serem responsáveis pelas dúvidas apontadas na introdução deste trabalho.

Antes de entrarmos nos dois exemplos, vamos ver propriamente o sentido do termo “pseudo-acontecimento”. Boorstin localiza-o no contexto da Revolução Gráfica, período de grande salto técnico que possibilitou um aumento de atividade na imprensa e no constante aperfeiçoamento técnico dos meios de reprodução e transmissão de imagens. No contexto do jornal impresso, isso significou “mais espaço para preencher, e ele [o repórter] teve de preenchê-lo ainda mais rápido. No intuito de justificar as numerosas edições [de jornais], foi cada vez mais necessário que as notícias mudassem constantemente ou pelo menos parecessem mudar” (BOORSTIN, 1992, p.14¹⁴).

A partir daí, na televisão e no rádio, além do jornal, “a ‘entrevista’ foi a maneira romanceada [the novel way] de fazer notícia” (*idem*). Não só a entrevista, como qualquer detalhe que pudesse render uma boa história para além dos fatos acontecidos, indicando que “existe uma torturante diferença entre eventos feitos por Deus e feitos pelo homem” (BOORSTIN, 1992, p.11¹⁵). Pseudo-acontecimento pode ser então definido como “o novo tipo de novidade sintética que inundou nossa experiência¹⁶” (BOORSTIN, 1992, p.9) e como aquilo que “faz simples fatos parecerem mais sutis, mais ambíguos e mais especulativos do que realmente são” (BOORSTIN, 1992, p.35¹⁷).

Agora vamos aos exemplos. O primeiro se refere à *fabricação da atualidade* – atividade confiada a jornalistas que muitas vezes têm “a missão de tornar o mundo interessante” (BOORSTIN, 2003, p. 4), o que se dá no âmbito da “fabricação” de uma história, caso não haja nada mais interessante para publicar, “seja entrevistando alguém de destaque, seja descobrindo um inesperado interesse humano em algum fato insignificante, seja graças às ‘partes ocultas da atualidade’” (*idem*):

Os proprietários de um hotel, conta um precursor, Edward L. Bernays no seu manual “Como cristalizar a opinião pública” (1923), consultam um especialista em relações públicas; eles desejam ressaltar o prestígio do seu hotel para aumentar suas cifras. Em tempos menos sofisticados, a solução poderia ter sido

¹⁴ No rest for the newsman. With more space to fill, he had to fill it ever more quickly. In order to justify the numerous editions, it was increasingly necessary that the news constantly change or at least seem to change.

¹⁵ There remains a tantalizing difference between man-made and God-made events.

¹⁶ The new kind of synthetic novelty which has flooded our experience I will call ‘pseudo-events’.

¹⁷ But in our society, pseudo-events make simple facts seem more subtle, more ambiguous, and more speculative than they really are.

simplesmente contratar um novo chefe de cozinha, melhorar as instalações sanitárias ou instalar um lustre de cristal no hall de entrada. A técnica que o especialista preconiza é menos direta: ele sugere à diretoria que organize uma cerimônia comemorativa para o aniversário de trinta anos do hotel. Forma-se um comitê, com um banqueiro de destaque, uma senhora da alta sociedade, um advogado famoso, um pregador influente, e um “acontecimento” – por exemplo um banquete – previsto com o intuito de atrair a atenção para os serviços de grande classe que o hotel presta à comunidade. A cerimônia ocorre, fotografias são tiradas, artigos aparecem na imprensa: o objetivo foi atingido. *Ora, trata-se de um pseudo-acontecimento típico, dotado de todas as características do gênero*¹⁸ (BOORSTIN, 2003, p. 5).

Neste caso, Boorstin trata de um acontecimento fabricado antes de sua mediatização, forjado inclusive com essa finalidade; para ele, a situação demonstra quão bem o especialista em relações públicas “conhece o valor da atualidade; ele pode *fazer com que a atualidade se realize*. É um criador de acontecimentos” (BOORSTIN, 2003, p. 6). Encontramos de novo aqui, semelhantemente ao que é dito em Haacke a respeito do trato com as atualidades “irreais”, uma abordagem individualizante – se, lá, o poder de concluir sobre o verdadeiro significado das atualidades reside nas capacidades do indivíduo, aqui, a produção da atualidade é também um poder individual (do especialista, no caso). Continuando, podemos conhecer as quatro características do pseudo-acontecimento assinaladas por Boorstin (2003, p.6):

1) O pseudo-acontecimento não é espontâneo, e sim produzido, porque foi previsto, suscitado ou provocado.

2) Ele é essencialmente provocado com o objetivo de ser contado ou registrado, de modo que é forjado tendo em vista o meio de informação a que se destina. A difusão é a medida do seu sucesso.

3) Tem uma ambigüidade própria em suas relações com a situação real que ele implica, gerada pelo fato de não se saber se aconteceu realmente ou não, e na busca pelos motivos que a suscitaram¹⁹.

¹⁸ O grifo é nosso.

¹⁹ No original em inglês a descrição deste ponto segue assim: “Its relation to the underlying reality of the situation is ambiguous. Its interest arises largely from this very ambiguity. Concerning a pseudo-event, the question ‘What does it mean?’ has a new dimension. While the news interest in a train wreck is in *what* it really happened and in the real consequences, the interest in an interview is always, in a sense, in *whether* it really happened and in what might have been the motives. Did the statement really mean what it said? Without some of this ambiguity a pseudo-event cannot be very interesting” (BOORSTIN, 1992, p. 11).

4) Normalmente visa a constituir uma profecia que se realiza por ela mesma. É graças à celebração do seu aniversário de trinta anos que o hotel adquire o caráter de instituição respeitável que ele pretendia.

Como se vê, as caracterizações acima convergem de modo geral para a valorização da difusão da atualidade: ela é “a medida do sucesso” do pseudo-acontecimento. Nesse sentido, acreditamos ser insensato depositar nos poderes individuais a sua formulação e elaboração: o pseudo-acontecimento pode ser planejado por um especialista, mas sua realização de fato como tal depende mais da difusão e da recepção do que qualquer outra coisa. O exemplo do hotel atesta isso: é “graças à celebração do seu aniversário de trinta anos que o hotel adquire o caráter de instituição respeitável que ele pretendia”.

Em outra passagem, Boorstin comenta a história do aviador americano Charles Lindbergh, mostrando como ela exemplifica a transformação de um herói (alguém que se destaca por seus méritos e feitos) para uma celebridade (alguém cuja fama se deve sobretudo à ação da mídia). O feito heróico de Lindbergh se deu na supostamente primeira travessia transatlântica em avião, em 1927, de Nova Iorque para Paris. Ao chegar à capital francesa, ele foi surpreendido por um grupo de repórteres que logo tratou de atirar o simples avião para o centro dos interesses midiáticos.

O sucesso de Lindbergh nos jornais foi inédito. Na manhã seguinte ao seu vôo o *The New York Times*, modelo de sobriedade jornalística, deu-lhe todas as cinco primeiras páginas, exceto por poucas propagandas na página cinco. Outros jornais deram tanto quanto, ou mais. Radialistas falavam dele a toda hora. Mas não havia de fato *hard news* ali. O voo foi uma operação relativamente simples, durando apenas 33 horas e meia. Lindbergh disse aos repórteres em Paris tudo o que havia para dizer. Durante seus 25 anos de idade ele levava uma vida relativamente comum. Algumas mulheres o classificavam como “alto e bonito”, mas sua mediocridade física era surpreendente. Ele era um garoto qualquer (BOORSTIN, 1992, pp. 67-68²⁰)

O gérmen do “pseudo-acontecimento Lindbergh” está não só na vivência, pelo público, de seu feito histórico, como afirma Martino – “em outra passagem mais rápida, Boorstin cita o famoso caso do aviador Lindenberg (*sic*) e sua travessia do Atlântico Norte, saudada pela imprensa da época e intensamente vivida pelas pessoas dos dois continentes

²⁰ Lindbergh’s newspaper success was unprecedented. The morning after his flight *The New York Times*, a model of journalistic sobriety, gave him the whole of its first five pages, except for a few ads on Page five. Other papers gave as much or more. Radio commentators talked of him by the hour. But there was not much hard news available. The flight was a relatively simple operation, lasting only thirty-three and a half hours. Lindbergh had told reporters in Paris just about all there was to tell. He had few quirks of face, of figure, or of personality; little was known about his character. Some young women called him ‘tall and handsome’, but his physical averageness was striking. He was the boy next door.

como a primeira travessia em avião” (2009, p. 6) – mas também na maneira como o aviador, ele mesmo, tornou-se material para sua própria celebridade:

Lindbergh era por ora o maior pseudo-acontecimento humano dos tempos modernos. Seu triunfo, por ter sido conseguido tão perfeitamente e com tamanha e espetacular simplicidade, oferecia pouca notícia. A notícia maior sobre Lindbergh era o fato de ele ser uma grande notícia. (...) Era fácil escrever histórias sobre quão célebre ele era, sobre como esse jovem desconhecido de dias atrás era agora um nome familiar, sobre como ele era recebido por Presidentes e Reis e Bispos (BOORSTIN, 1992, p. 68²¹)

Duas coisas precisam ser retidas do exemplo do caso Lindbergh: primeiro, ao contrário do que o entendimento de “acontecimento” e “acontecimento transformado” como coisas inteiramente separadas sugere, o fato de que a própria fama do aviador alimenta sua celebridade aponta que a ação dos meios de comunicação não está separada do mundo e que a mídia conversa intimamente com a realidade, inclusive sobre as alterações que ela mesma provoca na realidade. Afinal, a midiaticização dos atos de Lindbergh repercutiu em suas ações posteriores, o que ofereceu mais material para a mídia – “uma grande proporção das notícias logo consistiam de histórias sobre como Lindbergh reagia às ‘notícias’ sobre si mesmo. As pessoas focavam sua admiração em quão admiravelmente Lindbergh respondia à publicidade, em quão graciosamente ele aceitava esse papel de celebridade” (BOORSTIN, 1992, p. 69).

Segundo, escapou à mídia, na época, o importante fato de que a travessia realizada por Lindbergh não fora a primeira da história: “dois aviadores ingleses já haviam cruzado o Atlântico oito anos antes. Sem que os meios de comunicação fizessem a divulgação. E isto muda tudo” (MARTINO, 2009, p. 7). Esse ponto é importante porque nos permite ver que é necessário enquadrar a ação da mídia em uma perspectiva que a perceba como falível. Em nossa abordagem sobre as representações, elas são entendidas como “versões incompletas” da realidade que representam, por mais aprimoradas tecnologicamente que sejam, o que abre caminho para seu contínuo e verdadeiro aperfeiçoamento.

Os meios de comunicação podem agir sobre um acontecimento e transformá-lo em algo parcialmente falso (nesse exemplo, divulgar mais uma travessia transatlântica de avião como sendo a primeira), o que pode contribuir para a euforia em torno do fato. Mas

²¹ Lindbergh was by now the biggest human pseudo-event of modern times. His achievement, actually because it had been accomplished so neatly and with such spectacular simplicity, offered little spontaneous news. The biggest news about Lindbergh was that he was such big news. It was easy to make stories about what a big celebrity he was; how this youth, unknown a few days before, was now a household word; how he was received by Presidents and Kings and Bishops.

nossa experimentação com a realidade e as representações nos permite corrigir essas informações, ainda que, em alguns casos, muito tempo depois e por outros meios. Isso se contrapõe à visão totalizante, manipuladora e “superpoderosa” da mídia que é possível ter a partir dos autores que estamos analisando ou ainda no contexto do senso comum. Contrapõe-se também à abordagem individualizante de Haacke a respeito das “falsas atualidades”, tanto quanto à ideia de que os meios “têm o monopólio da história”, de Pierre Nora, que veremos na próxima parte.

Prosseguimos em mais um ponto explorado por Boorstin. Ele chama a atenção para o “perigoso” poder da imagem, decorrido da “Revolução Gráfica”. Nesse processo, as representações veiculadas pelos meios de comunicação oferecem um vislumbre mais detalhado e aperfeiçoado dos acontecimentos representados (este processo continua até hoje, com os canais de TV em alta definição, por exemplo), em um panorama, que, segundo Boorstin, redimensiona o que se pode entender por *verossimilhança*: “A verossimilhança adquiriu nova significação. Não somente podia-se doravante, ante toda nação, dar à voz e aos gestos de Franklin Delano Roosevelt uma realidade e uma intimidade desconhecidas até então, mas ainda a imagem acabou por ultrapassar em impacto a realidade insípida” (BOORSTIN, 2003, p. 7).

Aqui, então, a verossimilhança não é apenas entendida como semelhança à verdade, mas também extrapola essa similitude tornando-se mais impactante e, talvez por isso, contribuindo para aquele “muro de irrealidades” que Boorstin cita no início. O problema que vemos aqui é o uso indiscriminado da palavra “realidade”: de um lado, ela significa o “aperfeiçoamento da representação”, e, por outro, refere-se a uma “realidade insípida”, que a primeira “ultrapassou”. A abordagem de Boorstin, a nosso ver, condena a ação da mediação dos fatos ao aplicar a ela o rótulo de “artificial” (BOORSTIN, 2003, p. 8), acentuando seu caráter construído e planejado. Essa acelerada dinâmica de ânsia ou curiosidade pelo descobrimento ou geração de notícias parece levar à subvalorização ou ao *apagamento do mundo* (ou da “realidade insípida”). Na pesquisa que pretendemos desenvolver, essa ideia é tencionada simplesmente porque, para nós, não pode haver uma substituição de uma coisa pela outra (no sentido boorstiniano), nem essa super-“verossimilhança” pode ser tão danosa; na verdade, ela é a condição necessária para que o mundo seja conhecido falivelmente, seja por meio do rádio ou imagens televisivas em alta definição – e não pode, portanto, ser considerada um “muro de irrealidades”.

É necessário atentar mesmo assim, como medida de cuidado, que Boorstin não assinala uma “manipulação das massas”, apesar de suas ideias tenderem aparentemente para isso. Como ele mesmo coloca:

Não podemos dizer que estamos sendo enganados. [Mas] Não é de todo inadequado dizer que estamos sendo “informados”. Este mundo de ambigüidade é criado por aqueles que acreditam que [os meios] estão nos instruindo, por nossos melhores servidores públicos, e com nossa própria colaboração. Nosso problema é mais difícil de resolver porque é criado por pessoas trabalhando honestamente e industrialmente em trabalhos respeitáveis. Não é criado por demagogos ou patifes, por conspiração ou propósitos maus. A eficiente produção em massa de pseudo-acontecimentos – em todos os tipos de embalagem, em preto-e-branco, em technicolor, em palavras – é o trabalho de toda uma maquinaria da nossa sociedade. É o produto diário de homens de boa vontade (BOORSTIN, 1992, p.36²²).

O mundo de “ambigüidades” criado pelo pseudo-acontecimento é, então, fruto de um sistema que se criou assim com bons propósitos, mas é de qualquer modo um mundo dúbio; toma a forma de um processo que naturalmente foi se fazendo assim. Vamos buscar outra caracterização para esse “mundo dúbio” com o caminhar da discussão.

Passemos agora ao artigo *Evento monstro*, de Pierre Nora, onde continuamos com a análise da noção de “atualidade” e também de “modificação do acontecimento”.

1.3 Evento monstro em Pierre Nora

No texto *Evento monstro*²³, Pierre Nora faz uma caracterização do *acontecimento* nas sociedades complexas que recorre a uma abordagem já demonstrada aqui: sua grandeza fenomenal e arrebatadora devido à ação dos meios de comunicação de massa. Esse estudo decorre em três partes: 1) a produção do acontecimento, 2) as metamorfoses do acontecimento e 3) o paradoxo do acontecimento. Vamos passar pelas duas primeiras partes para extrair os pontos que consideramos mais interessantes (abandonamos a terceira, por trazer uma discussão específica sobre a relação dos historiadores com o acontecimento que não nos interessa).

²² We cannot say that we are being fooled. It is not entirely inaccurate to say that we are being ‘informed’. This world of ambiguity is created by those who believe they are instructing us, by our best public servants, and with our own collaboration. Our problem is the harder to solve because it is created by people working honestly and industriously at respectable jobs. It is not created by demagogues or crooks, by conspiracy or evil purpose. The efficient mass production of pseudo-events – in all kinds of packages, in black-and-white, in Technicolor, in words, and in a thousand other forms – is the work of the whole machinery of our society. It is the daily product of men of good will.

²³ Consultado aqui na versão original: *L'événement monstre*, 1972.

Na primeira parte, Nora evoca a produção do acontecimento (ou evento) pondo em destaque a midiatização: “imprensa, rádio, imagens, não agem apenas como meios dos quais os eventos seriam relativamente independentes, mas como a condição mesma de sua existência” (NORA, 1972, p. 162). Isso nos esclarece a respeito do significado de *acontecimento* não como algo que simplesmente acontece, mas como algo que de certa forma atrai atenção ou repercute na experiência: “o fato de que eles [eventos] aconteceram não os torna senão históricos. Para que haja acontecimento, é necessário que ele seja conhecido” (*idem*). Vamos observando aí uma distinção importante (de um lado, o fato “histórico”, que acontece; de outro, aquele que não apenas ocorre como também se transforma pela ação dos meios na sociedade) que nos permitirá minar as primeiras dúvidas a respeito do acontecimento e sua “modificação”.

O acontecimento constitui-se como tal também por uma ação dirigida ao futuro, isto é, caracteriza-se pelos seus efeitos, “*pela quantidade de falas que ocasiona*” (1972, p. 163). Não é, portanto, um acontecimento que já nasce pronto; mesmo quando planejado para tornar-se acontecimento (retomamos o exemplo do hotel, dado por Boorstin), aposta nas reações futuras que, elas sim, o constituem como tal.

Entramos assim no segundo aspecto detalhado por Nora, o da metamorfose do acontecimento. Neste ponto, ele esclarece que a tecnologia dos meios é uma condição necessária para esse fenômeno, mas que existe uma função importante desempenhada pela interação entre massas e mídias em dito processo:

A velocidade de retransmissão não é sem dúvida a causa suficiente da transformação do acontecimento, mas certamente sua causa necessária. (...) Abolindo os atrasos, desenvolvendo a ação incerta sob nossos olhos, a transmissão ao vivo e direta consegue retirar o acontecimento de sua condição histórica para projetá-lo no vivido das massas (NORA, 1972, p. 166²⁴)

Para Nora, o interessante deste acontecimento para a história contemporânea é que ele nos faz testemunhá-la como se “estivéssemos lá [na presença do fato ocorrido]” (*idem*). Isso porque “o próprio do acontecimento moderno é desenrolar-se sobre um palco imediatamente público, de se ver fazendo-se e este *voyeurismo* dá à atualidade sua

²⁴ La vitesse de retransmission n'est sans doute pas la cause suffisante de la transformation de l'événement, mais à coup sûr la cause nécessaire. On en a vu la démonstration lors du récent match Cassius Clay-Frazier qui fut un événement dans tous les pays où la télévision le retransmit en direct, mais pas en France, qui ne connut que le différé. En abolissant les délais, en déroulant l'action incertaine sous nos yeux, en miniaturisant le vécu, le direct achève d'arracher à l'événement son caractère historique pour le projeter dans le vécu des masses.

especificidade, com relação à história e seu perfume já histórico” (*ibidem*), daí “esta impressão de jogo mais verdadeiro que a realidade, de divertimento dramático, de festa que a própria sociedade se dá através do grande evento” (*ibidem*). Interessante notar também o papel que os meios têm de projetar o acontecimento no “*vivido* das massas” – este ponto nos faz lembrar o aspecto de experiência que percorre toda a constituição da “atualidade” e que também embasa nossa abordagem sobre a linguagem e a realidade.

Desta rápida passagem sobre o “evento monstro” em Pierre Nora podemos resgatar os pontos que mais nos interessam: a abordagem aqui empreendida pelo entendimento de “acontecimento” não se foca no *fato acontecido*, mas na proporção maior que ele toma a partir do momento que, mediado pela tecnologia de comunicações, toma contato e é vivido pelas massas. Isso significa que ele pode ser intensamente comentado e acompanhado por nós, e é justamente nessa dinâmica que se torna de fato um acontecimento, ou, na nomenclatura usada por Haacke, uma *atualidade*.

No entanto, isso pode dar a entender que “os meios de massa têm a partir de agora o monopólio da história. Nas nossas sociedades contemporâneas, é por eles e apenas por eles que o acontecimento nos atinge” (NORA, 1972, p. 162). De fato, se os meios de comunicação são responsáveis pela constituição do acontecimento como vivência coletiva, não parece haver outro meio de esse processo vir à tona. No entanto, parece-nos perigoso afirmar que “os meios têm o monopólio da história”. Veremos nas partes seguintes, no apoio dos autores que pretendemos consultar, que, como já foi dito, além do aspecto individualizante, nossa abordagem procura superar também qualquer característica de manipulação ou monopólio no entendimento da atualidade ou do acontecimento midiático. Nosso estudo a respeito da relação entre representação e realidade no seio da semiose nos permite entender a ação dos meios de comunicação como uma ação falível, em que não pode haver controle absoluto do acontecimento e sua conseqüente interpretação; apesar de seu grande poder, eles não podem ter um controle absoluto da história porque sua ação representativa é incapaz de captar tudo o que acontece no mundo – existem fatos que se tornam acontecimentos e outros não, e por isso a importância de se demarcar o que se entende por esse conceito.

Ao que nos parece, Nora coloca – equivocadamente – os meios de comunicação em um lugar muito privilegiado no qual fornecem às massas as informações necessárias e suficientes para a constituição de toda a história que a sociedade vive.

No sentido de uma finalização para este capítulo, vamos fazer uma retomada conceitual das principais ideias apresentadas aqui. Isso nos permitirá tanto reter o essencial para a nossa discussão (os pontos norteadores e aqueles que serão confrontados) quanto verificar em que direção os três autores consultados vão se alinhando na proposta de Martino para o entendimento da atualidade mediática.

1.4 Retomada conceitual

Nosso principal interesse é continuar pensando no fenômeno da “modificação do acontecimento”. Por isso, em primeiro lugar, resgatamos o que está sendo compreendido por esse conceito. Começamos por Haacke, relendo sua definição:

Ocorre um acontecimento. Informa-se sobre ele. A informação é acolhida. Ela modifica o estado do “eu” que a compreende, do grupo que a recebe, das multidões influenciadas por ela. Desta maneira modifica o acontecimento, fazendo-o passar, através do meio transportador – os meios de comunicação de massa –, em lugares concretos, mas em um tempo indeterminado, aos homens e a sua existência no mundo. Tal interpretação explica, definitivamente, em que alcance e em que limitação há que entender o conceito de atualidade razoavelmente (HAACKE, 1969, p. 187).

Entendemos então que “modificar o acontecimento” é fazê-lo passar “em lugares concretos, mas em um tempo indeterminado, aos homens e à existência deles no mundo”. Isso possibilita que um mesmo fato não esteja preso ao tempo em que ocorre, mas possa ser retomado e revivido na vivência das massas. Essa dinâmica – fazer passar um acontecimento a lugares concretos e tempos outros – parece ser possível se a consideramos como semiose, o que veremos no próximo capítulo.

Em seguida, na mesma esteira, vemos que Pierre Nora admite como “acontecimento” apenas aqueles fatos que tomam existência “no vivido das massas” – isto é, acontecimento é aquele fato que repercute, que altera e reconfigura o estado da organização social que acolhe tal fato. No entanto, como isso se dá na esteira de uma mediação tecnológica (meios de comunicação), pode-se entender que essa tecnologia detém o poder absoluto sobre esses acontecimentos – e portanto sobre sua constituição na história.

Já Daniel Boorstin leva a “modificação do acontecimento” para o nível de substituição da realidade, ou dos próprios fatos, à medida que os entende como processos

que se interpõem entre nós e o mundo na forma de um possível muro de irrealidades. Essas irrealidades decorrem da própria dinâmica de aperfeiçoamento tecnológico na comunicação humana, e são produto do crescente refinamento e fascínio pelas imagens da televisão, o som da voz humana no rádio etc.

Esses três autores se alinham na proposta de Martino na medida em que compõem um fio conceitual centrado na necessidade de compreender a atualidade mediática como espaço organizador – aglutinador, coesivo – das experiências individuais. Nesse sentido, o fenômeno adquire matizes que vamos aqui relembrar: é um fenômeno social, cultural, técnico e de representação. Todas essas facetas têm como centralidade a atualidade ou o acontecimento (modificado pela tecnologia de comunicação) que se impõe na vivência das massas e que toma forma por meio dela. Assim, a mediação técnica “dá sentido e valor ao acontecimento” (MARTINO, 2009, p.7) porque prepara a ambiência pela qual a massa pode vivê-lo e compartilhá-lo.

Nesse eixo, a atualidade mediática acontece também em um viés cognitivo – ela é possível à medida que se constitui como um “conhecimento do mundo”, ou uma atividade de conhecer o mundo que passa a ser comum para uma massa: “sabedoria e jornais começavam a ser associados à compreensão do mundo e ao conhecimento da realidade. (...) O conhecimento em jogo refere-se ao mundo imediato e a como se orientar nele” (MARTINO, 2009, pp.1-2). Esse conhecimento atravessa espaço e tempo: refere-se aos mais variados fatos que ocorrem pelo planeta (daí seu fator aglutinador) e não expira num prazo de “validade” cronológico, mas pode resgatar fatos passados redimensionando a temporalidade do presente.

Vemos que na compreensão de atualidade mediática dos três autores mencionados – Haacke, Boorstin, Nora – há características de um determinado processo de “conhecimento do mundo” que essa atualidade propõe. No entanto, é um conhecimento atravessado pela “modificação do acontecimento” e não raro por atualidades falsas, que ludibriam as massas; por pseudo-acontecimentos fabricados para atender uma massa voraz; por muros de irrealidade, que substituem a realidade diária, resultados de uma mídia acelerada e de um sistema de midiatização assustador; por eventos monstros que podem aparecer como produto de uma monopolização midiática da história. Assim, parece haver uma contradição, isto é, por um lado, diz-se que o acontecimento é um evento norteador, contextual e aglutinante, por outro, desorienta as massas e substitui a realidade.

No entanto, é possível entender a “modificação” para além do ar de “falsidade” ou “monopolização” que essas abordagens anteriores podem lhe dar. Afinal, como seria possível dito fenômeno facilitar um “conhecimento do mundo” e estar atravessado de “irrealidades”, ao mesmo tempo?

É possível sair do “muro de irrealidades” e compreender a modificação do acontecimento como dinâmica de verdadeiro conhecimento, o que não o libera de erros e equívocos no caminho. Para isso, é necessário atentar para uma determinada relação entre representação e realidade pela qual a primeira não substitua a última, mas sustenha uma franca continuidade. Isto é o que vamos tratar no próximo capítulo, no propósito de ir esclarecendo: “como podemos entender a modificação do acontecimento?”.

CAPÍTULO 2. MODIFICAÇÃO DO ACONTECIMENTO COMO SEMIOSE

*Três coisas não podem ser escondidas por muito tempo:
o sol, a lua e a verdade.*

Siddharta Gautama

*Como no maior dos desastres, quando um signo ocorre é
impossível diferenciar níveis, tudo vem de uma vez só.*

Eduardo Neiva Jr.

O objetivo deste capítulo é entender a modificação do acontecimento à luz do conceito de “semiose”, o que nos permite ver que este é um fenômeno possível em uma ambiência na qual meios de comunicação e sociedade de massa estejam imersos em um exercício de interação e compreensão. Não nos atemos propriamente à descrição de “semiose”, mas veremos como essa ideia é uma base que sustenta uma discussão sobre o pensamento (representação) e a realidade, a ação teleológica do signo, o estatuto da verdade, os processos de inquirição levados a cabo pela inteligência. Essas ideias nos permitirão, ao fim e ao longo do capítulo, entender a modificação do acontecimento em uma sociedade midiaticizada, em uma direção que a afaste da sombra das “irrealidades”.

Em primeiro lugar, expomos um ponto de partida, caracterizando desde alguns autores o entendimento de “sociedade de massa” com o qual vamos trabalhar e que ao mesmo tempo já confronta algumas das ideias expostas no capítulo anterior. Esclarecer essa posição tem o propósito de potencializar o debate que virá nas próximas partes, isto é, o de permitir visualizar em que bases ele se sustenta, e, além disso, o de já demarcar algumas diferenças com posições e opiniões explicitadas no primeiro capítulo. Essas

diferenças, porém, vão ficando mais evidentes não exatamente agora, mas ao longo deste capítulo.

Em seguida, adentraremos no conceito de semiose para ver como a representação pode ser entendida como ação de três correlatos: signo, objeto e interpretante. Veremos como o modelo de interpretação proposto pela ideia de semiose requer compreendê-lo como autônomo e teleológico, além de trabalhar sobre uma relação contínua entre realidade e representação. Expomos essa relação através da divisão do objeto em “objeto dinâmico” e “objeto imediato”, explorando, a partir disso, uma caracterização da realidade a partir das categorias faneroscópicas (primeiridade, secundidade, terceiridade). Isso nos levará a uma distinção importante entre realidade-existência e realidade-sentido.

Explorar esses pontos vai nos permitir levar a compreensão da modificação do acontecimento para um ponto além dos fenômenos monstruosos descritos no capítulo anterior, compreendendo-o na dinâmica responsiva (interpretativa e vital) da sociedade midiaticizada que buscamos pensar. Nesse sentido, já é uma importante argumentação no esforço de afastar a atualidade mediática de qualquer perspectiva totalizante ou manipulatória.

2.1 Apontamentos para entender a sociedade de massa: premissas

Vamos começar ilustrando em linhas gerais o esquema de sociedade e de comunicação que pensamos poder sustentar uma tal “modificação do acontecimento” como semiose. Partimos de uma crítica ao modelo de comunicação “Emissor → Mensagem → Receptor” em que a mensagem é enviada unidirecionalmente ao receptor – e aceita, não questionada, etc.

Essa crítica aparece na opinião de Umberto Eco quando ele se opõe ao assombro e à opinião radical em torno da cultura de massa e dos meios de comunicação que rondaram o cenário teórico dos anos 60–70. No livro “Apocalípticos e integrados”, por exemplo, Eco situa que o cenário da cultura de massa não é tão dicotômico – “a cultura de massa é boa ou ruim?” – quanto parece. A partir desse cenário, “Eco ‘desconstrói’ os modelos unidirecionais da comunicação aplicados a partir das ciências sociais e a sociologia da comunicação ‘oficial’ para ressemantizar *o valor das leituras não previstas pelos códigos do emissor*” (MANGIERI, 2006, p. 19). Esse ponto de vista é notável em um autor que faz

questão de incluir uma lógica dialética por cima ou junto da lógica estrutural da cultura (MANGIERI, 2006, p.18). “A cultura intervém nos textos e nas mensagens: efetua leituras e usos ‘aberrantes’, muda os códigos do emissor, desloca e transforma as estruturas. A cultura reorganiza continuamente o campo semântico global” (*idem*).

Essa episteme é inclusive visível, isto é, materializa-se no fio condutor básico de várias obras de ficção de Eco. Sua opinião é a de que “os textos artísticos produzem ou induzem a formular novas visões de mundo: provocam, seduzem, convidam o leitor, o espectador, a exercer um trabalho interpretativo complexo que reordena sua visão sobre as coisas” (MANGIERI, 2006, p.48). Nesse âmbito, a participação do receptor, em algum nível, é tanto pressuposta quanto necessária. “O texto como artifício requer inevitavelmente a participação do leitor para construir o sentido. As relações autor-texto-leitor são consideradas como espaços de jogos interpretativos sobre a base de uma ou mais fábulas (ou história fundamental) que devem ser finalmente reconhecidas atravessando todas as tramas ou intrigas tecidas pelo narrador” (MANGIERI, 2006, p.49).

Para além do âmbito literário ou fictício, Eco se opõe à divisão da cultura entre os três níveis *high*, *middle* e *low* (que supostamente representam três graus de complexidade ou valor culturais) porque confia em uma liberdade dos sujeitos no consumo e na fruição de bens culturais:

(...) As histórias em quadrinhos são um produto cultural fruído e julgado por um consumidor, que, naquela ocasião, está especificando sua demanda naquela direção, mas leva para aquela experiência de fruição a sua experiência inteira de homem educado também na fruição de outros níveis (ECO, 2001, p. 59).

Isso leva a que Eco dê outra caracterização aos três níveis, não para hierarquizar a cultura, mas para entender como os produtos e os valores aí presentes podem circular à medida que os receptores – leitores, espectadores – ativamente estão em um regime de apreciação que também faz parte da dinâmica da indústria cultural.

Os três níveis não coincidem, portanto, com três níveis de validade estética. Pode-se ter um produto *high brow*, que se recomende por suas qualidades de vanguarda, e reclame para ser fruído certo preparo cultural (ou uma propensão à sofisticação), e que, todavia, mesmo no âmbito das apreciações próprias daquele nível, venha a ser julgado “feio” (sem que, por isso, seja *low brow*). E pode haver produtos *low brow*, destinados a serem fruídos por um vastíssimo público, que apresentam características de originalidade estrutural tais e tamanha capacidade de superarem os limites impostos pelo circuito de produção e consumo em que estão inseridos, que nos permitam julgá-los como obras de arte dotadas de absoluta validade (ECO, 2001, p.56).

Essa liberdade dos sujeitos frente às dinâmicas da cultura de massa permite pensar em reconfigurações ou mudanças nos dois polos do modelo “Emissor → Mensagem → Receptor”, bem como sustentar a crítica a modelos rígidos:

Uma suspeita desse gênero deve permanecer como pano de fundo para qualquer pesquisa sobre os *mass media* que tenda a enrijecer-se em conclusões definitórias. Dentro da situação antropológica “cultura de massa”, mediações e reviravoltas estão na ordem do dia, o polo da recepção pode configurar-se de maneira tal que mude a fisionomia do polo da emissão, e vice-versa. (ECO, 2001, p.125).

O sistema de Eco contempla um olhar sobre “o que poderíamos denominar um espaço aberto de novas possibilidades e combinação e articulação” (MANGIERI, 2006, p.21). Isso nos permite entender as dinâmicas de “modificação do acontecimento” de que vamos tratar mais à frente trabalhando no confronto entre visões epistêmicas diferentes sobre esse fenômeno.

Vamos assim explicitando o cenário que compõe nossas premissas. Ainda na esteira dessa crítica, encontramos com a opinião de Braga (2006) que nesse sentido é semelhante ao que já foi exposto aqui: “partimos da hipótese de que a abrangência dos processos midiáticos, na sociedade, não se esgota nos subsistemas de produção e de recepção” (BRAGA, 2006, p.21).

Essa hipótese permite discordar da polarização “emissor – mensagem – receptor” bem como sugerir outros modelos para entender a comunicação midiática.

Discordamos da perspectiva de que só agora, com as redes informatizadas, verdadeiros processos bidirecionais ocorrem. Ao invés disso, desde as primeiras interações midiáticas, a sociedade *age e produz* não só com os meios de comunicação, ao desenvolvê-los e atribuir-lhes objetivos e processos, mas sobre os seus produtos, redirecionando-os e atribuindo-lhes sentido social (BRAGA, 2006, p.22).

Um modelo comunicacional assim tão polarizado expõe, na verdade, uma incoerência com a própria ideia de cultura e o seu funcionamento: “Sem a interação social-midiática (sobre mídia e seus produtos), a circulação geral não se completa; teríamos, na verdade, uma incoerência de funcionamento cultural em uma sociedade na qual determinados processos se passariam sempre em uma única direção (o que é difícil de aceitar)” (BRAGA, 2006, p.33).

Nesse sentido, o modelo de mediação pensado por Braga se constrói no pressuposto de que, para além dos meios tecnológicos, a comunicação (interação) entre sujeitos se dá também por outros processos que reconfiguram aqueles dos meios de massa: “(...) Importa que várias pessoas, tendo lido o mesmo livro ou apreciado um mesmo tipo de

música e tendo alguma informação sobre tais materiais, ‘conversem’ sobre tais objetos e interajam com base nesse estímulo” (BRAGA, 2006, p.28).

Assim se evidencia que a comunicação não termina no receptor, mas continua em processos posteriores à recepção. “As proposições circulam, evidentemente trabalhadas, tensionadas, manipuladas, reinseridas nos contextos mais diversos” (*idem*). Essa dinâmica tem uma “necessidade lógica” dentro da relação que vamos pensando entre meios de comunicação e sociedade, uma vez que sem essa dinâmica “uma série de ações sociais perfeitamente discerníveis não encontra localização na processualidade da ‘sociedade midiaticizada’” (BRAGA, 2006, p.33), como, por exemplo, a própria modificação do acontecimento.

Para além disso, outros processos são sintomáticos de uma “sociedade que enfrenta sua mídia”: crítica, retorno (feedback), militância social, controles da mídia, sistematização de informações, circulação comercial, processos educacionais e formativos, processos de aprendizagem em público (ver: BRAGA, 2006, p.38). Essas diversas manifestações demonstram “que a sociedade não apenas sofre os aportes midiáticos, nem apenas resiste pontualmente a estes. Muito diversamente, se organiza *como sociedade*, para retrabalhar o que circula, ou melhor: para fazer circular, de modo necessariamente trabalhado, o que as mídias veiculam” (BRAGA, 2006, p.39). Nessa direção poderemos entender a modificação do acontecimento na lógica de uma “organização social”.

Essa visão coloca o meio de comunicação em outro lugar. Sujeito ele também às dinâmicas sociais de “ressemantização”, torna-se veículo de ideias que apontem também contra os meios: “os dispositivos socialmente gerados para organizar falas e reações sobre a mídia utilizam, com frequência, a própria mídia como veiculador” (BRAGA, 2006, p.40). Isso nos permite sair do cenário simplesmente “acusatório” que enxerga na mídia um terrível demônio; ao contrário, vamos percebendo que a interação social sobre a mídia é um “sistema de resposta socialmente desenvolvido dentro da mesma dinâmica histórica que move a sociedade em sua midiaticização” (BRAGA, 2006, p.45): os meios estão inseridos em relações que lhes dão sentido, e é para aí que nossa discussão vai apontando.

Ainda:

Superamos já uma percepção (vigente pelo menos até os anos 1980) de que os usuários dos meios ditos “de massa” seriam homogêneos, passivos e, portanto, facilmente manipuláveis. Reconhece-se hoje uma possibilidade de resistência (baseada em mediações culturais extramidiáticas) do “receptor”. Mas, se o “receptor” resiste, isso não significa necessariamente que faça as melhores interpretações, os melhores usos (BRAGA, 2006, p.61).

Não vamos aqui entrar no mérito do que seriam “os melhores usos” – isto levaria o debate para outros rumos que não os propostos por este trabalho. Vamos nos ater ao fato de que há uma “possibilidade de resistência” e que as leituras propostas pelos receptores estão impregnadas de outras mediações (“culturais extramidiáticas”).

Nesse mesmo eixo, Riesman (1961) enxerga uma expansão das possibilidades interacionais entre mídia e sociedade já nos processos de urbanização e em seus efeitos, como o crescimento da alfabetização. Esse fato

afeta não apenas o estilo e o conteúdo dos gêneros literários e jornalísticos, mas também sua recepção pela audiência. O incrementado fluxo quantitativo de conteúdo provoca enorme crescimento da capacidade seletiva de cada criança, relativamente à época da direção-traditiva. Como resultado, mais e mais leitores começam a ver mensagens que não são dirigidas a eles. E eles as leem em situações não mais controladas e estruturadas pelo narrador – ou por sua própria participação. Este aumento no número, variedade e “disseminação” das mensagens, juntamente com a despersonalização geral das publicações, que induz estes efeitos específicos, torna-se um dos fatores poderosos da mudança social (RIESMAN, 1961, p.155).

Ele se aproxima de Umberto Eco na visão de que os sentidos trabalhados pela recepção podem escapar daqueles pretendidos pelos códigos do emissor. Além disso, alerta para o fato de que às vezes esperamos e antecipamos tanto do receptor que caímos no obstáculo epistemológico de não perceber os deslizes inerentes à recepção:

Por exemplo, estamos propensos a não ver a audiência involuntária, porque é sempre mais fácil supor que certo meio foi deliberadamente visado na audiência que de fato conseguiu atingir. Todavia, não há prova de que os meios de comunicação jamais tenham sido tão precisos em seu alvo. A própria impessoalidade da situação na qual a publicação é absorvida serve para aumentar as probabilidades da sub-recepção ou super-recepção (*idem*).

Expondo assim a abertura e a indeterminação no processo de recepção – no sentido de que a mensagem não se esgota em um caminho automático do emissor ao receptor –, Riesman questiona qualquer modelo totalizante, tornando “razoável supor que o impresso contém mais ruído em seus canais do que a transmissão oral que se faz face a face” (RIESMAN, 1961, p.156).

Ele observa também as situações de recepção nos hábitos de leitura infantis. Os contextos de leitura e audição de histórias para crianças expõem uma interatividade que contradiz o sujeito isolado na massa. “Temos hoje o grupo de crianças deitadas no chão, lendo e trocando histórias em quadrinhos e preferências entre estas, ou ouvindo o Zorro” (RIESMAN, 1961, p.165). Nesse ambiente coletivo, a apreciação em grupos permite “amortecer” o efeito das mensagens, no sentido de estabelecer “uma certa margem em

relação aos meios de comunicação” (RIESMAN, 1961, p.173); esses grupos criam seus próprios padrões de críticas da mídia e de seus produtos.

Nesse eixo, “a pergunta com respeito, por exemplo, à comunicação televisiva e seus efeitos e significações não deve ser tanto ‘o que produz a televisão em nossas pobres e inocentes crianças?’, mas sim ‘o que fazem as crianças com a televisão?’” (MANGIERI, 2006, p.19). Na fruição, a criança navega com certa liberdade e escolhe suas preferências, adapta-se: “e embora os heróis (...) não tenham idade, havendo descoberto o segredo da eterna juventude, a criança em crescimento pode mudar de um herói para outro que melhor se ajuste às suas próprias necessidades e aspirações cambiantes” (RIESMAN, 1961, p. 169).

Caminhamos em um entendimento contrário a um “determinismo mediático” possível apenas no cenário que não suponha uma separação entre meios e sociedade (RUSSI; NETO, 2010, pp. 81-82). Ainda, essa não-separação deve ser posta igualmente nos termos de uma ambiência levada por uma massa ativa, que seja influenciada e absorva muito do que é transmitido, mas que também consiga reagir, responder e fazer que os efeitos circulem na cultura (BRAGA *apud* RUSSI; NETO, 2010, p.81).

Essas são algumas condições pelas quais pensamos a sociedade midiaticizada. Elas mostram como se pode pensar a “modificação do acontecimento” relativamente ao funcionamento mesmo dessa sociedade, e assim confrontam as ideias descritas no primeiro capítulo, como os assustadores “muros de irrealidade” que se interpõem entre a sociedade e o mundo (“realidade insípida”), de que fala Boorstin. Esses confrontos, porém, vão ficando mais claros ao longo do capítulo.

Podemos, a partir disso, prosseguir no entendimento da modificação do acontecimento como semiose.

2.2 Semiose: objeto, signo e interpretante

O objetivo desta parte é discutir em linhas gerais o conceito de “semiose” na semiótica triádica de Charles S. Peirce. Na dinâmica geral de discussão que vamos levando, este movimento nos permite buscar os primeiros elementos para balizar e direcionar a compreensão (que vamos configurando neste trabalho) do fenômeno conhecido como “modificação do acontecimento”.

Vimos, na parte anterior e no primeiro capítulo, que pensamos em uma sociedade midiaticizada na qual os polos “meios de comunicação” e “sociedade” não estejam separados, mas imersos numa dinâmica em que as informações transmitidas circulem. Esse ambiente é o que possibilita haver os acontecimentos “modificados” e, portanto, a atualidade mediática mesma. Desta maneira, os meios de comunicação trabalham “mirando” um polo emissor, isto é, em algum nível, antecipando efeitos de um ato de interpretação pressuposto, o que não implique uma efetividade total. Já que uma tal dinâmica requer uma interpretação, podemos recorrer ao conceito de “semiose” para entender de que forma esse fenômeno acontece.

A palavra “semiose” refere-se à ação do signo. Nesse eixo, apontamos para a importância de se considerar o signo (a representação, a linguagem, a midiaticização) como inserido num processo. “Peirce percebeu que o desenvolvimento pleno da semiótica como um *corpus* distinto de conhecimento exigia uma visão dinâmica da significação enquanto processo” (DEELY, 1990, p.42). Isso significa que não se trata de tomar o signo ontologicamente considerado, apenas. “Há também a questão adicional do Tornar-se que esse tipo peculiar de Ser [o Ser do signo] possibilita e pelo qual se sustenta” (*idem*). Em outras palavras, o que a semiótica constata é que não somente existem signos, mas também que os signos *crestem*.

Em linhas gerais, a palavra “ação” remete a um movimento físico. De fato, quando nos deparamos com uma notícia na televisão sobre o primeiro avião que cruzou o oceano Atlântico, existe uma relação física (interação dinâmica, ou força bruta) entre a luz que emana do televisor e os nossos olhos que captam esses estímulos. Essas interações dinâmicas “estão sempre envolvidas na ação dos signos, mas elas circundam a semiose por serem seu contexto e condição, isto é, elas estão aquém da ação dos signos propriamente dita” (DEELY, 1990, p.43). Porém, na percepção dessa notícia enquanto signo de um fato, existe outro elemento em jogo: a interpretação, e é o acréscimo desse elemento (mas não somente ele) que dá o estatuto processual e lógico à semiose.

No desenrolar da representação como processo, existem portanto três elementos correlatos: o fato que está sendo conhecido (objeto), o meio (meio lógico; não estamos falando estritamente de um meio tecnológico mas de tudo aquilo que represente) pelo qual o fato é conhecido (signo), e a interpretação em torno do fato, isto é, o ato de conhecê-lo (interpretante). Os três elementos devem estar presentes; por isso se diz que a relação é

triádica. Essa relação “é o esquema analítico elementar de um processo de continuidade que tanto regride quanto se prolonga ao infinito” (SANTAELLA, 2000, p.18).

Ainda, insistimos na importância do interpretante (ato de conhecer) por que ele “é o fundamento sobre o qual o signo pode ser visto como uma relação com algo mais, o significado” (DEELY, 1990, p.45). Isso parece claro – o próprio conhecer fundamenta a possibilidade de o signo ser visto como representando algo mais. E, assim, o significado do signo, “por sua vez, torna-se um signo relativo a outros elementos na experiência do intérprete, colocando em movimento a cadeia de interpretantes da qual se alimenta a semiose como um processo” (DEELY, 1990, p.46).

Se a interpretação se esgota, esgota-se também todo o processo sgnico, que é um processo de pensamento:

Sem dúvida, uma consciência inteligente deve entrar nessa série. Se a série de interpretantes sucessivos vem a ter fim, em virtude desse fato, o signo torna-se, pelo menos, imperfeito. Se tendo sido determinada uma ideia interpretante numa consciência individual, e se essa ideia não determina um signo subsequente, ficando aniquilada essa consciência ou perdendo toda lembrança ou outro efeito significante do signo, torna-se impossível saber se alguma vez existiu uma tal ideia nessa consciência. E, neste caso, é difícil saber como poderia ter significado dizer que essa consciência alguma vez teve essa ideia, uma vez que o ato de dizê-lo já seria um interpretante (CP 2.303)²⁵.

Isso significa que nenhum ato de interpretação pode ser tido como absoluto ou definitivo:

Faz parte da própria forma lógica de geração do signo que ela seja a forma de um processo ininterrupto, sem limites finitos. Ou seja: faz parte da natureza do próprio signo que ele tenha o poder de gerar um interpretante, e assim por diante. Qualquer interrupção no processo degenera o caráter significante perfeito do signo, que é o de gerar um interpretante que gerará outro e assim indefinidamente (SANTAELLA, 2000, p.18).

Em outras palavras, “o futuro irá dizendo que as interpretações atuais são apenas signos-interpretantes parciais, cuja tendência (...) é gerar outros signos interpretantes e assim por diante. Em síntese, a ação que é própria ao signo é a de crescer” (SANTAELLA, 2000, p.19). O “futuro” entra aqui de forma notável: “quando o futuro exerce influência sobre eventos do presente, temos aí a semiose” (DEELY, 1990, p.46). Menciona-se aqui o

²⁵ No doubt, intelligent consciousness must enter into the series. If the series of successive interpretants comes to an end, the sign is thereby rendered imperfect, at least. If, an interpretant idea having been determined in an individual consciousness, it determines no outward sign, but that consciousness becomes annihilated, or otherwise loses all memory or other significant effect of the sign, it becomes absolutely undiscoverable that there ever was such an idea in that consciousness; and in that case it is difficult to see how it could have any meaning to say that that consciousness ever had the idea, since the saying so would be an interpretant of that idea.

futuro não exatamente por causa dos efeitos de interpretação ou recepção implícitos ou antecipados no ato de significação, mas sim porque, nesse movimento de representação e conhecimento chamado de “semiose”, o cerne que movimenta o pensamento está na força e na vontade de *prosseguir pensando*²⁶.

Na esteira de Deely, ressaltamos a ênfase que a semiótica dá ao aspecto *processual* da comunicação ou da significação. Nessa dinâmica, a coisa significada (o signo) sofre alterações (*modificações*, deveríamos atentar no nosso caso) na medida em que entra em contato com as interpretações. Essas alterações são da ordem da “remissão a outros signos” (PONZIO, 2008), do cruzamento a outras representações em uma cadeia que é a ordem própria do conhecimento. Assim:

A identidade do signo, portanto, não se determina na tautologia, mas num jogo de remissões a outros signos, em uma cadeia de interpretantes que permanece aberta em vez de se concluir no ponto de partida. A identidade do signo é sempre postergada: não é possível apagar o efeito de sua peregrinação, de sua transmigração a outros corpos sígnicos através dos quais a identidade do signo se afirma: no signo se encontram todos os elementos que o vão enriquecendo em seu intercâmbio com outros signos (PONZIO, 2008, p.162).

O processo de remeter um signo a outro é da natureza da inferência lógica e permite que a interpretação associe início, meio e fim, a parte pelo todo, a causa e seus efeitos; permite portanto inferir em que medida uma coisa *está no lugar de* [stands for] outra, sem deixar de ser essa mesma coisa. Deste modo

identificar o signo A significa proceder mais ou menos assim: A, ou seja B, ou seja C, ou seja D, ou seja... ao estabelecer essas relações, que não são substituições sinonímicas mecânicas, mas que requerem interpretações e hipóteses, são realizadas inferências não só de tipo dedutivo, mas também do tipo indutivo e abdução. Não se obtém a identidade porque o signo é algo fixo e definido, mas por causa da sua indeterminação, da sua instabilidade, visto que tem que ser *outro para ser este signo* (PONZIO, 2008, p.163).

Conforme vamos constatando, esse movimento do signo é um processo dentro de uma dinâmica de interpretação daquele que *conhece*. Nesse sentido, está ligado a uma relação entre representação e realidade de que vamos tratar adiante e que nos possibilita entender a modificação do acontecimento para além de um “muro de irrealidades”, isto é, como processo de construção – semiose, justamente – de representações *reais* em torno de um fato. A questão da realidade vai se colocando no fato de que a relação signo-objeto-interpretante “deve consistir de um poder do signo para determinar algum interpretante

²⁶ “O interpretante não pode ser um objeto atual definitivo. A relação deve portanto consistir em um *poder* do representâmen de determinar que *algum* interpretante seja representâmen do mesmo objeto” (CP 1.542).

como sendo um signo do mesmo objeto” (CP 1.541). Por mais que a semiose se expanda, o vínculo com o objeto nunca se perde, uma vez que “a ação lógica do objeto é a ação lógica do signo. E a ação do signo é funcionar como mediador entre o objeto e o efeito que se produz numa mente atual ou potencial, efeito este (interpretante) que é *mediatamente devido ao objeto através do signo*²⁷” (SANTAELLA, 2000, p.24). Em outras palavras, o mundo está aí para ser conhecido, como que imbuído de uma força pujante – insistência – de revelar-se como é (RUSSI, 2008, p.20), e essa força do real (ação lógica do objeto) é o que nos possibilita entender a semiose como movimento instigante de inquirição para entender e interpretar os objetos. O fato de a interpretação ser “mediatamente devida ao objeto”, isto é, devida aos fatos ou à realidade que se buscam conhecer, indica-nos que estamos no terreno de uma filosofia para a qual a realidade só pode ser entendida dentro desta semiose, isto é, dentro dessa dinâmica de compreensão.

Vamos observando que a semiose – processo de conhecimento – chama a atenção para dois de seus elementos constitutivos: a autonomia e a teleologia (RANSDELL, 1989). Dizer que tal dinâmica é autônoma não exime o intérprete das interpretações que ele leva a cabo no contato com os signos. Ao contrário, o agente humano (e outros capazes de interpretar) “tem um importante papel nos fenômenos de sentido, nas mudanças de sentido, na criação de sentido, e por aí vai” (RANSDELL, 1989, §2). No entanto, a autonomia característica da semiose provém de que a interpretação é mais uma “percepção ou observação do sentido exibido pelo signo em si” (*idem*), sendo que o correto entendimento dos objetos aí representados se deve à capacidade de os intérpretes combinarem, associarem e sopesarem esses signos com outros de suas experiências.

O interpretante não é o resultado de uma atividade subjetiva. O signo não é um ente vazio e passivo dependente de um ego individual que, por um ato interpretativo, venha introjetar no signo o que lhe falta, isto é, o interpretante. Ao contrário, ele [o signo] é capaz de determinar o interpretante porque dispõe do poder de gerá-lo, ou seja, o interpretante é uma propriedade objetiva que o signo possui em si mesmo, haja um ato interpretativo particular que a atualize ou não; é uma criatura do signo que não depende estritamente do modo como uma mente subjetiva, singular possa vir a compreendê-lo (SANTAELLA, 2000, p.63).

Logo, o conhecimento do fato ou sua vivência como fato social – *acontecimento* – não é algo que pertence ao indivíduo, nem pode ser determinada por um “criador de acontecimentos” (BOORSTIN, 2003, p.6). Ao contrário, as interpretações sucessivas que põem esse fato social em marcha, em semiose, correspondem a todo o processo de história

²⁷ O grifo é nosso.

dos pensamentos e interpretações que vieram anteriormente e que se anunciam no futuro, dos quais essa semiose se embebe. É nesse sentido que se pode falar em “autonomia” da semiose.

É essa generalidade impessoal ou transpessoal que constitui precisamente a força, a virtualidade dos signos (no sentido etimológico de “virtus”, isto é, de seu poder ou energia), sem importar em absoluto que exista uma clara consciência de sua ação, e sem que deva haver uma mente concreta onde esses signos se encontrem encarnados, ou, como expressa poeticamente Peirce (CP 1.218), não seria imprescindível que a ideia como tal – que é sinônimo de signo em sua teoria – se encontre “enalmada” [ensouled]. Apesar de que sim, deve chegar a possuir uma sustentação física para tornar-se eficaz em um lugar e momento dados; até então sua condição é (...) “um ser in futuro” [CP 1.218], uma vez que “as ideias não são todas meras criações desta ou aquela mente, mas ao contrário elas têm um poder de encontrar ou criar seus veículos, e, havendo-os encontrado, de outorgar-lhes a habilidade de transformar a face da terra” (CP 1.217)²⁸ (ANDACHT, 2001).

A autonomia da semiose rompe com qualquer caracterização individualizante e psicológica, visto que, ao contrário de ser o fruto de uma interpretação, o signo *aponta para* (ou requer) uma interpretação. Nesse sentido não se pode entender a autonomia sem levar em conta a teleologia (na forma de um “destino”, propósito, ou ação visando a um fim) que essa dinâmica também apresenta:

Mais que nenhuma interpretação (humana) concreta, o essencial é a potencialidade de todo signo para ser interpretado em alguma ocasião através de outros signos, que revelarão de modo gradual seu significado. Em coincidência com um dos estudos da dimensão teleológica da semiose, que a define como “a produção de uma coisa como meio para outra” (Short 1981), Kalaga (1997: 120) nos fala da “interpretabilidade” do signo como sua tendência a futuros efeitos de sentido que nada lhe deveriam a algo externo ao signo (...), senão ao próprio universo da semiose que não tem fim, isto é, à sucessiva retradução de um signo em outros, em um processo que nunca termina, e que coincide com a vida mesma (ANDACHT, 2001)²⁹.

²⁸ Es esa generalidad impersonal o transpersonal la que constituye precisamente la fuerza, la virtualidad de los signos (en el sentido etimológico de “virtus”, es decir, de su poder o energía), sin importar en absoluto que exista una clara conciencia de su acción, y sin que deba haber una mente concreta donde esos signos se encuentren encarnados, o, como lo expresa poéticamente Peirce (1.218) no sería imprescindible que la idea como tal – que es sinónimo de signo en su teoría – se encuentre “enalmada” (ensouled). Aunque sí debe llegar a poseer un sostén físico para volverse eficaz en un sitio y momento dados; hasta entonces su condición es, como lo indica el acápite de esta sección, “un ser in futuro”. Una vez que aceptamos que “las ideas no son todas meras creaciones de esta o de aquella mente, sino que por el contrario ellas tienen un poder de encontrar o crear sus vehículos, y habiéndolos encontrado, de otorgarles la habilidad de transformar la faz de la tierra” (1.217) (...)

²⁹ Más que ninguna interpretación (humana) concreta, lo esencial es la potencialidad de todo signo para ser interpretado en alguna ocasión a través de otros signos, que revelarán de modo gradual su significado. En coincidencia con uno de los estudios de la dimensión teleológica de la semiosis, quien la define como “la producción de una cosa como medio para otra” (Short 1981^a), Kalaga (1997: 120) nos habla de la “interpretabilidad” del signo como su tendencia hacia futuros efectos de sentido que nada le deberían a algo externo al signo, ya sea a algún circunstancial intérprete histórico y concreto, o a un elemento mundano, sino

Como se vê, a semiose se constitui em um *telos* (τέλος) que anima sua processualidade, e, além disso, a teleologia envolvida é também um processo; isso implica que ela seja “tendencial mais que de um tipo intencional” (RANSELL, 1989, §16), de modo que nenhuma interpretação já está dada ou fixada, mas *sugerida* na trama lógica que constitui o próprio pensamento como ação sustentada no objetivo de pensar e conhecer.

Em Peirce, esse *telos* assume também a forma de um “propósito”, não em um sentido psicológico, mas de um movimento ou forma geral:

Cabe recordar que a noção de “propósito” desempenha uma função primordial na semiótica de Peirce. Desprovido de toda implicação psicológica, o “propósito” a que se refere o lógico se relaciona com a classe de signo mais geral em seu sistema, aquele cujo cumprimento está sempre referido ao futuro, com base no funcionamento de certa regra geral, isto é, o símbolo, cujo exemplo mais típico é a palavra. Para Peirce (CP 1.205) “o propósito é um desejo operativo (mas) um desejo é sempre geral” (ANDACHT, 2001)³⁰.

Nesse eixo, a *modificação de acontecimentos* em um ambiente de atualidade mediática só pode ocorrer no seio de uma sociedade de massa que se relacione com os meios de comunicação – uma massa de sujeitos em inquirição –, mas dentro de um ambiente “interativo” que lhe possibilite justamente observar, pensar, compreender, reagir (interpretar – no sentido de “interpretante”). Se, por um lado, as tecnologias de comunicação estruturam o ambiente propício para a criação de “acontecimentos modificados”, são as atividades de interpretação de uma sociedade pensante – no âmbito de uma organização social – que vão permitir a transformação – ou crescimento – desses fatos no sentido de uma construção lógica cada vez mais elaborada e instigante. Para além das interpretações, todavia, está a força que cada fato adquire ao ser midiaticizado e, nisso, divulgado, recebido e *transformado* no seio da organização social. Esse crescimento do fato – que o faz ser acontecimento na acepção colocada por Nora e Haacke – tem o impulso (propósito, *telos*, energia) operativo e ontológico de se fazer conhecer, o que é atualizado e demonstrado à medida que vai sendo interpretado.

al propio universo de la semiosis que no tiene término, es decir, a la sucesiva retraducción de un signo en otros, en un proceso que nunca termina, y que coincide con la vida misma.

³⁰ Cabe recordar que la noción de “propósito” desempeña una función primordial en la semiótica de Peirce. Desprovisto de toda implicación psicológica, el “propósito” al que se refiere el lógico se relaciona con la clase de signo más general en su sistema, aquel cuyo cumplimiento está siempre referido al futuro, en base al funcionamiento de cierta regla general, es decir, el símbolo, uno de cuyos ejemplos más típicos es la palabra. Para Peirce (1.205) “un propósito es un deseo operativo [Pero] un deseo es siempre general”.

O conceito de semiose, assim, requer e aponta para outras ideias. Se estamos tratando de uma construção lógica de processos de pensamento, é necessário atentar para o modo como essa dinâmica se sustenta frente a uma realidade, isto é, frente àquilo que se busca conhecer. Portanto, uma determinada relação entre representação e realidade, ao estar implícita no entendimento do que é semiose, associa a semiose à inquirição, que, diferentemente de investigação (a busca por algo, ou para a resolução de algo), é um processo vivo e aberto de questionamento profundo acerca do ambiente e da vida que rodeiam a mente; não pressupõe a busca por algo determinado, mas está nessa dinâmica de conhecimento da verdade e estabelecimento de hábitos e crenças, na esteira de um método científico (diferente de autoridade, tenacidade ou “*a priorismos*”) concebido como conduta vital e necessária para o homem³¹ (CP 5.358 a 5.437).

O objetivo desta parte era o de entender em linhas gerais o conceito de “semiose”. Nas próximas seções, aprofundaremos esta relação entre representação e realidade para ver de que maneira, na filosofia realista de Peirce, ela se sustenta de modo a não opor as duas coisas. Isso nos permitirá dar continuidade ao entendimento da “modificação do acontecimento”, no cerne da atualidade mediática, como processo inserido em um determinado regime de conhecimento do mundo, saindo – ou evitando – as soluções apavoradas de achar que a ação dos meios de comunicação é manipuladora, de distorção ou descolamento do real.

2.3 Realidade e representação no realismo de Peirce

O objetivo desta parte é apresentar as características do realismo na filosofia de Charles Peirce. Isso nos permitirá traçar uma relação entre representação e realidade dentro de uma abordagem realista que possibilite entender a “modificação do acontecimento”.

Estamos motivados em buscar um entendimento (explicação) para dito fenômeno, levando em conta que se trata da vivência coletiva e social de um evento que não necessariamente vivemos, mas que nos afeta diretamente por intermédio das informações, comportamentos e experiências que observamos ao nosso redor. Se por um lado a

³¹ Esta ideia está também no pensamento do pragmatista americano John Dewey, que estudou com Peirce e William James no *Metaphysical Club* de Harvard. Ver: TEIXEIRA, Anísio. Bases da teoria lógica de Dewey. In: **Educação e o mundo moderno**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

transformação do acontecimento é aqui entendida como devida ao “primado da mediação técnica”, por outro vamos também propor que esse fenômeno é possível pelo funcionamento mesmo da linguagem e do pensamento. Deste modo, se o entendemos, podemos compreender melhor o funcionamento da própria atualidade mediática, visto que ela não pode ocorrer sem os acontecimentos “transformados”.

Vimos anteriormente que o processo de semiose se sustenta em uma relação irreduzivelmente triádica. Por ser uma dinâmica de construção lógica de pensamentos (interpretações) em torno de um objeto, ela requer abordarmos a relação desse processo com os objetos a conhecer (a realidade). É nesse sentido que propomos estudar o realismo na filosofia peirceana.

Vamos começar pela resenha de Peirce (1901) aos trabalhos do bispo e filósofo George Berkeley, onde ele enumera e ataca algumas características da filosofia nominalista e as contrapõe ao seu realismo. Assim poderemos entender alguns aspectos do que ele entende por realidade e como a representação aparece aí relacionada. Desta relação entre representação e realidade podemos retirar os fundamentos para entender em que medida é possível a um acontecimento transformar-se, sem necessariamente distorcer-se ou ser falso.

A disputa entre nominalismo e realismo gira principalmente em torno do estatuto dos universais (conceito que caracteriza uma propriedade ou uma relação que pode ser demonstrada por um número de coisas particulares diferentes)³². Peirce enfrenta essa disputa com algumas considerações. Vejamos algumas:

Os objetos estão divididos em ficção, sonho etc, de um lado, e realidades, de outro. Os primeiros só existem na medida em que o leitor, eu ou alguém os imagine; os últimos possuem uma existência que independe da mente do leitor ou da minha ou da de qualquer outra pessoa. O real é aquilo que não é o que eventualmente pensamos dele, mas não é afetado por aquilo que possamos pensar dele. A questão, portanto, é se *homem, cavalo* e outros nomes de classes naturais correspondem a algo que todos os homens, ou todos os cavalos, têm em comum, independentemente de nosso pensamento, ou se estas classes se constituem simplesmente por uma semelhança no modo pelo qual nossas mentes são afetadas por objetos individuais que, em si mesmo, não têm semelhança ou relação, qualquer que seja (PEIRCE, 2008, p.319-20).

³² “Na disputa sobre os universais, na Idade Média, o nominalismo, posição nominalista ou via nominal consistiu em afirmar que um universal – como uma espécie de gênero – não é nenhuma entidade real e tampouco está nas entidades reais: é um som da voz, *flatus vocis*. Os universais não se acham *ante rem* – não estão antes da coisa nem a precedem –, como sustenta o realismo ou o platonismo. Não estão também *in re* – na coisa – como sustentam o conceptualismo, o realismo moderado ou o aristotelismo. Os universais são simplesmente *nomina*, nomes, *voces*, vocábulos, ou *termini*, termos. O nominalismo sustenta que só têm existência real os indivíduos ou as entidades particulares” (MOTA, 2001, p.2105)

Peirce situa portanto os objetos reais como aqueles que permanecem inalterados pelo conteúdo de nossos pensamentos. Além de não serem influenciados pela cognição, parece que, ao contrário, são eles que a influenciam:

Onde se deve encontrar o real, a coisa independente de como a pensamos? Deve haver algo assim, pois vemos que nossas opiniões são de algum modo constrangidas; portanto, há algo que influencia nossos pensamentos e que não é por eles criado. É verdade que não temos nada que nos seja imediatamente presente a não ser os pensamentos. Estes pensamentos, no entanto, foram causados por sensações, e essas sensações são compelidas por algo que está fora da mente. Esta coisa fora da mente é independente do modo como a pensamos e é, em suma, o real (PEIRCE, 2008, p.320).

A existência deste mundo externo ao qual nossas opiniões devem conformar-se pode ser demonstrada por exemplo pela ignorância e pelo erro, uma vez que eles “só podem ser concebidos como correlatos ao conhecimento verdadeiro e à verdade” (CP 5.257). Se erramos, é porque deve haver uma verdade, de modo que ela se traduz no ponto para o qual a “opinião humana tende universalmente, a longo prazo” (PEIRCE, 2008, p.320) ou aquilo a que qualquer pessoa pode chegar “nas mesmas circunstâncias suficientemente favoráveis” (*idem*), mas isso só é possível se considerarmos que a realidade externa afeta a todos os homens de maneira mais ou menos similar.

Para Peirce, portanto, o “universal” não pode ser meramente um nome sem estatuto de realidade, porque isso o suporia afastado ou desligado do objeto real que provoca essa concepção. De fato, as realidades que os conceitos representam “não seriam a causa incognoscível da sensação, mas sim *números*, ou concepções inteligíveis que são os produtos últimos da ação mental que é posta em movimento pela sensação” (PEIRCE, 2008, p.321).

Há um indicativo de que “esta teoria da realidade é instantaneamente fatal à ideia de uma coisa em si mesma – uma coisa que exista independentemente de toda relação com a concepção que dela tem a mente” (*idem*). Parece estranho afirmá-lo, uma vez que, em citações anteriores, a realidade é caracterizada como aquilo que é externo ao pensamento, que se força sobre ele, que insiste, e que é independente do que pensamos. A questão é que se os universais não são meramente nomes, uma vez que são “concepções inteligíveis” que decorrem *de uma ação mental posta em movimento pelas sensações advindas da realidade externa*, significa então que essa realidade tem um elemento mental – de pensamento – porque ela pode ser pensada, conhecida, traduzida em signos.

Daf:

É claro que esta concepção da realidade é inevitavelmente realística, porque concepções gerais entram em todos os juízos e, portanto, em todas as opiniões verdadeiras. Por conseguinte, uma coisa no geral é tão real quanto no concreto. É absolutamente verdadeiro que todas as coisas brancas têm em si a brancura, pois isto equivale a dizer apenas, em outras palavras, que todas as coisas brancas são brancas; porém, dado que é verdadeiro que coisas reais possuem a brancura, a brancura é real. *É um real que só existe em virtude do ato do pensamento que o conhece, mas esse pensamento não é um pensamento arbitrário ou acidental dependente de uma idiosincrasia qualquer, mas um pensamento que se manterá válido na opinião final*³³ (PEIRCE, 2008, p.322)

O que Peirce entende por “opinião final” requer considerarmos sua concepção de “comunidade de inquirição”, o que abordaremos no último capítulo. O que podemos atentar agora é para a relação que ele supõe entre pensamento e generalidade, e que é, no fim das contas, uma relação real. Além disso, se se supõe que a realidade externa é capaz de provocar pensamentos – ações mentais –, então deve haver uma continuidade entre a mente e o mundo que o possibilite. De modo que, para Peirce, o “realista não separará a existência fora da mente e o ser da mente como sendo dois modos totalmente desproporcionais” (PEIRCE, 2008, p.323), porque

Quando uma coisa está numa relação tal com a mente individual que a mente a conhece, ela está na mente; e o fato de ela estar assim na mente em nada diminui sua existência externa. Pois o realista não pensa na mente como um receptáculo, no qual se a coisa está dentro, deixa de estar fora. Operar uma distinção entre a verdadeira concepção de uma coisa e a própria coisa é, ele dirá, considerar apenas uma e mesma coisa sob dois pontos de vista diferentes; pois o objeto imediato de pensamento num juízo verdadeiro é a realidade (*idem*).

Aqui, Peirce reforça que não está falando do pensamento individual ou arbitrário, sujeito “a caprichos meus ou seus” (CP 5.311), mas daquele que se alimenta do desejo de entender essa realidade tal como ela é, tal como ela se apresenta a esse pensamento em uma dinâmica de experimentação e descoberta (sempre mediada pelas representações). Deste modo, não estamos tratando de uma realidade estéril, mas de uma que se permite traduzir em representações, pensamentos, falas, emoções, sensações. O fato é que para Peirce não há cabimento em falar em “realidade” ou “verdade” se não se supõe a dinâmica de pensamento que pode conhecer essa realidade.

Isso fica visível no exemplo da “brancura” que já transcrevemos anteriormente (CP 8.14³⁴). Em outros termos, a brancura (como característica geral de todas as coisas brancas)

³³ O grifo é nosso.

³⁴ “It is perfectly true that all white things have whiteness in them, for that is only saying, in another form of words, that all white things are white; but since it is true that real things possess whiteness, whiteness is real. It is a real which only exists by virtue of an act of thought knowing it”.

é real mesmo não sendo exatamente dada (o que é dado é o objeto branco, não a *brancura*) mas se torna real a partir do momento em que a mente pode reconhecê-la inferencialmente a partir das coisas que têm essa característica, classifica, generaliza e enfim conhece, e esse conhecimento se torna fundamental no entendimento do mundo e nas experiências daquele que conhece³⁵.

Isso só é possível em um mundo que dê oportunidade de o pensamento manifestar-se, isto é, ontologicamente esse mundo organiza-se de modo favorável para ser conhecido:

Um mundo que não permite que o intelecto generalize é um mundo caótico, constituído de individuais por si e para si. A ausência de relações gerais e reais que têm permanência no tempo configura um mundo de existentes particulares de conduta imprevisível, no qual, sequer, talvez, o nome das rosas tenha qualquer significado, pois *planejar* hoje dar *amanhã* uma delas a alguém, na intenção da homenagem, poderá ser presentear um objeto com o perfume do pior dos esgotos (IBRI, 1992, p.35).

Esses pressupostos fazem parte da metafísica peirceana que não nos caberá agora analisar; estamos apenas reforçando a existência de uma generalidade no mundo que permite haver o pensamento no Universo, um cenário no qual o conhecimento, as teorias e as representações devem ser correlatas em algum nível com a realidade que eles representam.

Vemos, portanto, que Peirce vai se referindo à realidade como aquela entidade que assume duas faces: a de ser externa ao pensamento e a de ser dependente dele para que seja conhecida e traduzida em outros signos (na dinâmica da semiose, justamente). Podemos analisar duas ideias em sua semiótica para fixar melhor esse processo: a de objeto dinâmico e a de objeto imediato, duas faces do mesmo objeto na tríade objeto-signo-interpretante. Passar por esses conceitos nos ajudará a ir entendendo a transformação do acontecimento como semiose.

2.3.1 Objeto dinâmico e objeto imediato na semiose

Na definição do próprio Peirce, o Objeto pode se referir ao “Objeto Imediato, que é o Objeto tal como o próprio Signo o representa, e cujo Ser depende assim de sua representação no Signo”, ou ao Objeto Dinâmico, “que é a Realidade que, de alguma forma, realiza a atribuição do Signo à sua Representação” (PEIRCE *apud* SANTAELLA ,

³⁵ É claro, a brancura como qualidade de certa forma *está* no mundo, e é esse *estar* que sustenta sua cognoscibilidade. Mas essa presença da brancura não é automática, e requer a mediação de um pensamento (comparador, generalizador, etc) para ser identificada.

2000, p. 39). Também: “em relação ao Objeto, pode-se referir ao Objeto como conhecido no Signo e portanto como Ideia, ou pode ser o Objeto como ele é para além de qualquer aspecto, o Objeto nas relações que um estudo ilimitado e final o mostraria” (CP 8.183).

Em um movimento em que o signo é determinado pelo objeto dinâmico, o signo também o “cria” na figura de um objeto imediato, já de natureza sígnica (SANTAELLA, 2000, p. 40). O objeto dinâmico assume então a forma de ser aquilo que independe de nós. Neste ponto Peirce aparentou contrariar-se, ora referindo-se a ele como englobando também objetos imaginários ou fictícios (CP 8.314³⁶), ora referindo-se apenas àquilo que se mostra no estudo final e ilimitado (CP 8.183³⁷). Acreditamos ser esta última definição mais adequada, porque corresponde à visão de realidade como aquilo que não depende de divagações individuais; sabemos, inclusive, que os conteúdos dos sonhos e imaginações não têm a força de regularizar-se ou *permanecer*³⁸...

Portanto, os diversos sistemas de signos têm modos singulares de representar os objetos dinâmicos. A distinção entre objetos permite entender, então, a natureza mesma do signo que é representar “em algum aspecto ou capacidade” para alguém (CP 2.228), de modo que o conhecimento se dá em um cenário de *incompletude*. Isso coloca uma questão: se podemos conhecer o objeto apenas pela mediação do signo, como garantir e demonstrar a existência de um objeto *em si mesmo*?

O objeto imediato é o *lekton* dos Estoicos, *Dion* como representado; o objeto dinâmico é o *Dion* real, *Dion* como ele existe independentemente de ser representado. Mas só podemos conhecer *Dion* como representado, já que todo conhecimento é representação. Então como a realidade pode ser distinguida da representação? Estamos de volta ao idealismo semiótico. (SHORT, 2007, p. 191).

Existe uma argumentação utilizada contra o idealismo citado acima, conhecida como “realismo científico” (SHORT, 2007): a realidade é apresentada na hipótese de um

³⁶ “We must distinguish between the Immediate Object, -- i.e. the Object as represented in the sign, -- and the Real (*no, because perhaps the Object is altogether fictive, I must choose a different term, therefore*), say rather the Dynamical Object, which, from the nature of things, the Sign cannot express, which it can only indicate and leave the interpreter to find out by collateral experience”. O grifo é nosso.

³⁷ “As to the Object, that may mean the Object as cognized in the Sign and therefore an Idea, or it may be the Object as it is regardless of any particular aspect of it, *the Object in such relations as unlimited and final study would show it to be*”. O grifo é nosso.

³⁸ Apesar disso, a filosofia de Peirce é vasta e não exclui a imaginação nem a ficção produzidas pela mente humana, que inclusive têm um papel na solução de problemas por meio de abduções. Mas este não é o lugar para tal debate.

mundo que é basicamente como a ciência descreve, e ela o descreve, ao menos em aspectos físicos, como existindo independentemente de nós. Nesse aspecto assemelha-se ao realismo de Peirce – porém, na concepção peirceana de processo científico, a verdade não implica uma “redução” às comprovações do método:

Ao contrário, a verdade de uma proposição não tem que se provar em determinadas comprovações práticas, tampouco pode provar-se exaustivamente em tais comprovações fáticas; mas, *se* se cumprissem certas condições, *provaria* sua verdade (...) (APEL, 1997, p. 96).

Para chegar a essa conclusão, deve-se entender a propriedade dos fenômenos para além da experimentação científica, dificuldade que pode aparecer na formulação-compreensão do pragmatismo de Peirce, isto é, na relação entre a verdade e seus efeitos concebíveis. Os conceitos podem ser compreendidos por seus efeitos concebíveis, mas não se limitam a eles; por exemplo, vemos que o diamante é duro *porque* tritura qualquer outra pedra, porém “não pensamos por isso que o diamante começa a ser duro quando começa a triturar outra pedra” (PEIRCE *apud* APEL, 1997, p. 111).

Isso significa que a dureza do diamante não está em nenhum tipo de experimento, mas sim “segue uma *lei* real em função da qual, em todos os experimentos sensíveis que seguem certo procedimento, *apareceriam* certos ‘efeitos sensíveis’” (APEL, 1997, p. 111), portanto “a dureza do diamante é uma possibilidade real das coisas que os experimentos se limitam a pôr em manifesto” (*idem*). O pragmatismo não é uma teoria verificacionista centrada no sentido expresso pela experimentação; o experimento deve ser entendido como lugar de encontro com exemplos concretos das leis da realidade.

Vamos entendendo a partir daí que o objeto dinâmico aparece nos fatos da linguagem, manifesta-se como objeto imediato veiculado pelo signo, mas isso não é tudo – afirmá-lo seria submeter o mundo às capacidades das representações. Podemos concordar com os idealistas que “falar em um mundo irrepresentável já é representá-lo”, mas apenas *em determinada medida*. O mundo, o objeto dinâmico, ou, conforme exemplificado, a dureza do diamante, devem aqui entender-se como *lei regular* “a que a nós, seres humanos, nos remete todo sentido do real” (APEL, 1997, p. 112).

A realidade como lei regular experimenta-se também em um processo de conhecimento que – como dito anteriormente –, por ser vital e necessário ao homem, é levado a cabo por todos os indivíduos interessados em compreender o mundo. Novamente, isso chama para o conceito de “comunidade de inquirição” que abordaremos apenas

adiante. No entanto, o que isso revela sobre o pensamento em si mesmo é que ele segue, no objetivo de conhecer o real, um método autocorretivo porque, para Peirce, a verdade tem um “princípio de convergência imanente a ela, que opõe a qualquer relatividade concebível na experiência a força do pensamento inferencial ‘*in the long run*’” (APEL, 1997, p. 92).

Portanto, estamos caminhando na direção de uma verdade cuja característica é insistir em revelar-se como é. Este “caminhar” se dá como “tendência assintótica³⁹ em direção à verdade” e é a “esperança epistemológica” na qual a ciência se ergue (ANDACHT, 2004). A continuidade que a caracteriza como atividade em constante aperfeiçoamento pode ser entendida pela correspondência inexata estabelecida entre objeto imediato e objeto dinâmico na ação do signo. Postular que é impossível existir uma realidade para além das representações é negar ao conhecimento sua capacidade processual de aprimorar-se rumo à verdade, ou pior, de *conhecer*, uma vez que o conhecimento é necessariamente autocorretivo e expansivo.

As ideias aqui apresentadas são produtos de inferências que Peirce foi tecendo na tentativa de buscar uma *via media* entre o racionalismo e o empirismo, entre o idealismo e o realismo ingênuo (BERNSTEIN *apud* SANTAELLA, 2000, p. 47). Para ele, era necessário explicitar “o fato de que, por meio da percepção, um mundo, que não foi feito por nós, nem por uma criatura do Absoluto, se força sobre nós” (*idem*). De certo modo os empiristas resgatavam isso, mas cometeram o deslize de tomar “ingenuamente o que está no mundo lá fora como algo já dado” (SANTAELLA, 2000, p.47).

O contraponto que faz Peirce a esse aspecto do mundo clamado pelos empiristas está justamente na compreensão do objeto (fato, real, realidade) como contendo duas faces: dinâmica (fora do signo) e imediata (no signo). Lembrando que não são aspectos opositivos, mas sim momentos diferentes de um mesmo objeto, essa distinção nos permite discordar de uma artificialidade que coloca os fatos no mundo como já terminados ou acabados. Ao contrário, esses fatos, mesmo externos aos pensamentos do indivíduo, só vêm à tona (são percebidos, experimentados, reconhecidos etc) *no e pelo* processo do pensar. Isso significa que tudo o que é real está *em relação*, eliminando “o desconcertante ‘problema’ da existência dos fatos *a priori* ou da sua externalidade ao processo de pesquisa” (TEIXEIRA, 2006, p. 95).

³⁹ Em geometria analítica, uma assíntota de uma curva é uma linha tal que a distância entre a curva e a linha aproxima-se de zero na medida em que elas tendem ao infinito.

Vamos concluindo esta parte expondo que o real, como interesse científico (de conhecimento), encarna-se na figura de um objeto dinâmico externo ao próprio pensamento, funcionando como *princípio regulador* que dá ao conhecimento sua coesão e permite a aprendizagem da mente. Ao mesmo tempo, porém, esse mesmo real expressa-se nos objetos imediatos veiculados pela representação.

A verdade, pela própria concepção peirceana de ciência, não pode residir ou revelar-se inteira em uma opinião. Admiti-lo seria confiná-la ao objeto imediato no signo. Ao contrário, a verdade vai se revelando aos poucos no processo científico de descoberta e experimentação com a realidade. É assim que a realidade (objeto dinâmico) e a realidade representada (objeto imediato) têm uma conexão necessária que nos impele a vê-las como interligadas. A realidade é mais do que aquilo que pode ser vislumbrado; para Peirce, “ela é experimentada, provada, tocada, cheirada (...). Conhecer a realidade por meio de suas representações em nenhuma medida diminui nosso contato com o real” (ANDACHT, 2010, p. 4).

Na trilha do método científico, vemos que a realidade mediada pelo signo não nos basta; aparece em nossa experimentação com o mundo a necessidade de ampliar nossas opiniões e hábitos de crença em uma afinidade crescente com a verdade. Assim entendemos que a realidade representada e a realidade *em si* identificam-se cada vez mais, no *telos* que aponta para o ponto-limite final e ideal que traça o rumo da pesquisa, mas que é impossível determinar.

Finalizando, retomamos os principais pontos desta seção para pensá-los junto à modificação do acontecimento como semiose. Na forma como vamos pensando a atualidade mediática, a modificação do acontecimento não institui nenhum conteúdo ou acréscimo de informação no próprio fato (ontologicamente considerado) – nem tem o poder para isso. Conhecer os fatos por meio de acontecimentos modificados – suas mediações, réplicas, etc – não altera o estado do fato (objeto dinâmico), mas, ao contrário, é a maneira como o fato nos parece (objeto imediato) na dinâmica de que dispomos para conhecer o mundo em uma sociedade complexa. Nesse eixo, vamos discordando especialmente de Boorstin em sua opinião de que o ambiente tecnológico fundamentado pelos meios de comunicação instaura um “muro de irrealidades” que pode enganar e ludibriar.

Ao contrário, verificamos que este ambiente é o meio de que dispomos para *conhecer* o mundo e o tempo presentes em que vivemos; nesse sentido a “modificação do acontecimento” é um desdobramento dos fatos e a maneira pelos quais estão em semiose – interpretação sucessiva – em uma atualidade mediática. Naturalmente, então, o acontecimento modificado não pode ser externo à organização social complexa (sociedade mediatizada) porque essa modificação (crescimento, desdobramento) é a dimensão normal que o fato adquire à medida que vai sendo representado e portanto conhecido.

2.3.2 Realidade-existência e realidade “com sentido”

Na seção anterior, vimos que o objeto apresenta-se em duas faces: objeto dinâmico e objeto imediato. Isso significa que a realidade está sendo considerada sob dois aspectos: uma realidade bruta, física, externa à representação, que se força sobre nós, que insiste; e uma realidade com sentido, que transparece em nossos discursos e linguagem, uma realidade na cultura, em semiose, isto é, uma realidade *no pensamento*. Essa distinção, apesar de não ser opositiva porque estamos falando de uma *mesma* realidade, é importante porque permite uma contraposição às ideias dos autores apresentados no primeiro capítulo, em que a comunicação de massa é concebida em um cenário dicotômico em que *ou algo é fiel à verdade – portanto real – ou, se é apresentado sob recortes da tecnologia na comunicação humana, recai em um “muro de irrealidades”*.

Para Peirce, a distinção entre o que é real e o que não é, como vamos vendo, não é dicotômica, e requer que continuemos na análise da “realidade” para ser entendida. Podemos recorrer, para isso, às categorias de “secundidade” e “terceiridade” no seu sistema faneroscópico (fenomenológico). Antes de irmos a isso, é necessário entender o que se chama de faneroscopia: é a “descrição do *phaneron*, e por *phaneron* eu me refiro ao total coletivo de tudo o que está de um modo ou outro presente à mente, não importa se corresponde a algo real ou não” (CP 1.284). Mais:

O que eu denomino como faneroscopia é aquele estudo que, baseado na observação direta dos *phanerons* e generalizando suas observações, assinala várias classes muito amplas de *phanerons*; descreve as características de cada; mostra que embora estejam tão inextricavelmente misturados que nenhum possa ser isolado, ainda demonstra que suas características são bem diferentes; depois prova que uma lista bem pequena compreende todas essas categorias mais amplas de *phanerons* que existem; e finalmente procede à laboriosa e difícil tarefa de enumerar as principais subdivisões dessas categorias (CP 1.296).

Essas categorias são as de primeiridade, secundidade e terceiridade, que vamos explorar um pouco aqui antes de prosseguir no entendimento da realidade no sistema de Peirce. Vemos, nas citações acima, que a faneroscopia não se preocupa em distinguir os fenômenos entre reais ou não: ela está interessada em estudá-los conforme *aparecem*. Na teoria de Peirce, o que vai analisar a organização do mundo ontologicamente considerado para que ele produza essas aparências é a Metafísica e a Lógica (IBRI, 1992). No entanto, esses estudos levam em conta as aparências, e portanto abarcam a faneroscopia.

O estudo dos *phanerons* requer as faculdades de “ver, atentar para e generalizar” a partir do que aparece na experiência (IBRI, 1992, p.6). É assim que no fenômeno aparecem e são notadas as características que são subsumidas pelas três categorias. Na de primeiridade, comporta-se tudo aquilo que a aparência genuinamente é, a despeito de relações com qualquer outra coisa. Vemos, assim, que o fenômeno aparece sobretudo na qualidade de *ser algo* independentemente de outros fatores. Essa liberdade de ser *tal qual é* constitui a primeiridade do fenômeno.

No entanto, quando percebemos que o fenômeno já se impõe a nós tal como ele é, estamos no domínio das características envolvidas pela secundidade. São as características da força bruta, da resistência ou reação à consciência, de aparecer como *outro*, de estar envolto nos elementos que fazem essa aparência ser *alter para um ego* (IBRI, 1992, p.7).

Por fim, a faneroscopia percebe que as aparências têm um aspecto *regular*, isto é, além do caráter de alteridade, elas *permanecem no tempo* ou se repetem, de forma geral, apresentando-se em outras formas similares. Sem essa possibilidade de permanecer no tempo, as aparências e os fenômenos estariam em um mundo destituído de regularidade e direção, um mundo repleto de momentos desconexos e, por isso, dispersos e sem sentido. Parece então “que a experiência estrutura um vetor direcionado à terceiridade, na sua força compulsiva de *fazer pensar que*” (IBRI, 1992, p.15). Ou seja, o aspecto regular e geral das aparências comporta uma possibilidade para o pensamento e, portanto, para a representação, porque representar ou pensar é generalizar, abstrair. “Representação geral, mediação, pensamento, síntese e cognição estão, assim, sob o mesmo modo de ser fenomênico. Parecer ser lícito inferir que o curso temporal da experiência como *resultado cognitivo do viver* traduz-se na aquisição de terceiridade” (*idem*).

Considerando que as características englobadas por essas categorias aparecem todas juntas, de modo que nunca estão absolutamente separadas, pode-se dizer que os fenômenos

comportam-se, a uma só vez, tais como são em sua singularidade, resistentes e opostos à consciência em sua alteridade, mas ao mesmo tempo participantes da consciência em sua regularidade e generalidade.

O *phaneron* não é alguma coisa que se revela ele mesmo, mas algo que está sempre já plenamente exibido e aparente; nada é invisível, nada está escondido no seio do *phaneron*: nenhum recanto está obscuro nele. Um elemento chave do *phaneron* é a consciência (*awareness*) que se liga a ele. Importa perceber que no seio do *phaneron* a consciência não está desassociada do que aparece. (...) O *phaneron* é o preenchimento contínuo da consciência pela evidência irresistível da aparência; ele é o berço no qual mundos exteriores e interiores se fundem. Estar consciente de um *phaneron*, diz Peirce, (...) é estar cara a cara com a aparência, ou ainda, participar da aparição do aparente. O traço importante é aquele da imediatez que caracteriza a consciência fanerônica: aparência e mente são um (DE TIENNE, 1999, p.23)⁴⁰.

Na medida em que aparência e mente são um na manifestação do fenômeno em um mundo que ontologicamente o permite, isto é, em um mundo que permite aparências que convidam ao pensamento, conforme se vê na hipótese metafísica e cosmológica de Peirce (IBRI, 1992), notamos que a própria realidade tem características, fenomênicas e ontológicas, que podem ser enquadradas na lista das três categorias. É importante passar por isso para entender de que modo essa realidade é entendida no realismo de Peirce em uma relação entre objeto dinâmico e imediato, o que nos fará prosseguir na compreensão da modificação dos acontecimentos.

A realidade como primeiridade, ontologicamente, é aquilo que é sem relação a nada mais (daí a dificuldade de discorrer mais sobre isso). Fenomenicamente, apresenta-se na forma de qualidades de sentimentos, em impressões livres e vagas, etc. Em termos de secundidade, é existência física e pontual (ontologicamente), e também força ou resistência em toda sua alteridade em relação com a opinião egoística (fenomenicamente). Em terceiridade, a realidade ontologicamente é regularidade e generalidade, e fenomenicamente apresenta características gerais que podem ser captadas pela mente num sentido de aprendizagem.

⁴⁰ Le *phanéron* n'est pas quelque chose qui se dévoile lui-même, masi quelque chose qui est toujours déjà pleinement exhibé et apparent ; rien n'est invisible, rien n'est caché au sein du *phanéron* : aucun recoin n'y est obscur. Un élément-clef du *phanéron* est la conscience (*awareness*) qui s'y attache. Il importe de réaliser qu'au sein du *phanéron* la conscience n'y est pas dissociable de ce qui apparaît. Le *phanéron* est le remplissement continu de la conscience par l'évidence irrésistible de l'apparence ; il est le creuset dans lequel les mondes extérieur et intérieur sont fusionnés. Être conscient d'un *phanéron*, dit Peirce, (...) c'est être mis face à face devant l'apparence, ou encore, participer à l'apparition de l'apparent. Le trait important est ainsi celui de l'immediatez qui caractérise la conscience phanéronique : apparence et esprit ne font qu'un.

No entanto, em que medida esses aspectos da realidade permitem entendê-la no realismo de Peirce e, também, sua relação com modificação de acontecimentos? A resposta a isso pode ser encontrada se entendemos o papel que a realidade como existência pontual das coisas (secundidade) entretém com a realidade geral (terceiridade), naquilo que Liszka (1998) chama de “realismo discursivo”:

A afirmação inconsistente de que a realidade é independente da representação mas dependente dela se torna coerente se nós entendemos que uma modalidade da realidade – secundidade – é a única modalidade independente da representação. Entender a característica e o papel da secundidade no sistema peirceano é vital, então, para entender sua coerência, e sua singular posição. (...) Secundidade – “the outward clash” – é aquilo que nos faz perceber que há algo externo a nossos sistemas de representação, e nos dá acesso a esse modo de ser – atualidade. Uma metafísica que ignore a secundidade é inútil; se uma filosofia, em princípio, não leva em conta a realidade na insistência de uma doença, ou na impenetrabilidade de uma parede de tijolos, ou na gravidade de uma montanha, então ela nada pode nos dizer de verdadeiro sobre o mundo. Ao mesmo tempo, o objetivo da inquirição não é simplesmente reconhecer a cega bruteza da vida, mas *viver nela, e não no modo como uma bola de pinball vive confinada em sua máquina, mas no modo que alcança compreensão e controle em nossas vidas*. É na generalidade que essas coisas são possíveis, e é essa modalidade da realidade que emerge nos sistemas de representação verdadeiros. Consequentemente, nós somos motivados a investigar, a adotar práticas discursivas precisamente por essa razão (LISZKA, 1998, p.2⁴¹).

O objetivo do pensamento é, portanto, buscar ou operar mediações no ambiente para amortecer o impacto bruto ou o choque repentino com as coisas, tornando possível fazer previsões e ampliar a consciência acerca do funcionamento da natureza, e com isso deixar a vida mais “vivível”, por assim dizer – e isso se faz por meio de dinâmicas contínuas de conhecimento, não simplesmente para averiguar o que está no mundo, mas também para sugerir modos de ação e comportamento a partir do que é averiguado. Então, o comportamento estará de acordo com a realidade se o sistema de representações que o motivou estiver ele também de acordo, isto é, se for verdadeiro. Disto, sugere-se que o

⁴¹ “The inconsistent claims that reality is independent of representation but dependent upon it is made coherent, if we understand that one modality of reality, secondness is the only modality independent of representation. Understanding the character and role of secondness in Peirce's system is vital, then, to understanding its coherence, and its unique position (...). Secondness –the "Outward Clash"--is that which makes us realize that there is something external to our representational systems, and gives us access to that mode of being–actuality. A metaphysics which ignores secondness is useless; if a philosophy, in principle, cannot entertain the reality in the insistence of disease, or the imperviousness of a brick wall, or the gravity of the mountain, then it cannot tell us anything truthful about the world. At the same time, the goal of inquiry is not simply to acknowledge the dumb brutishness of life, but to live in it, and not in the way in which a pin ball might live in the confines of its machine, but in the way that achieves comprehension and control in our lives. It is in generality that such things are possible, and it is this modality of reality that emerges in true representational systems. Consequently, we are motivated to investigate, to engage in discursive practices precisely for this reason”. O grifo é nosso.

sistema realista de Peirce não se preocupa apenas em verificações, ou em simples correspondência ponto por ponto da representação com o objeto real, uma vez que procura extrapolar essa relação:

Há três modalidades de ser: possibilidade, atualidade e generalidade (CP 1.23), e é só na representação que a terceira pode ser realizada, e é o lugar em que todas as três aparecem juntas. Deve ser lembrado que para Peirce “a realidade que não tem representação é uma que não tem relação ou qualidade” (CP 5.312). É apenas pela representação que uma qualidade pode ser transmitida, e a generalização estabelecida. Portanto, o sistema de representação no fim da inquirição serve para completar o real, e não simplesmente para corresponder a ele. O real se torna plenamente real nas e através de suas representações verdadeiras, e representações verdadeiras são encontradas no fim da inquirição (*idem*⁴²).

Portanto, Peirce vincula “a pura existência das coisas reais (com independência de sua relação com o entendimento) com a experiência da ‘resistência à vontade’ (‘outward clash’) (...) – Secundidade – ao passo que a realidade, enquanto realidade ‘com sentido’ (representada em símbolos) fica referida ao conhecimento possível (Terceiridade)” (APEL, 1997, p.51⁴³). Como se vê, a categoria da terceiridade permite falar em um “sentido possível” da realidade, o que significa, em suma, falar nas maneiras possíveis pelas quais a realidade possa ser representada – ter sentido. “E isso só se pode buscar na relação com o entendimento, isto é, na ‘cognoscibilidade’” (*idem*).

Nessa caracterização da realidade como algo que se completa na representação e na vivência, tiramos um importante entendimento sobre o que deve ser a aprendizagem, e, no nosso caso, *aprender sobre o mundo*. “Aprender é relacionar em uma regra fenômenos individuais ocorridos no passado, criando assim previsões para o curso da experiência futura. O conhecimento é, dessa forma, um potencial, um vir a ser” (CUNHA, 2010, p.33).

⁴²“For Peirce, making coherence out of ostensibly contradictory claims – that reality is independent of representation, yet dependent upon it, rests on his claim that there are three modalities of being : possibility, actuality and generality (CP 1.23), and that it is only in representation that the third can be realized, and the place where all three are unified. It must be kept in mind that for Peirce, "a reality which has no representation is one which has no relation and no quality" (CP 5.312). It is only through representation that a quality can be conveyed, and a generalization established. Thus, the representational system at the end of inquiry serves to complete the real, not simply to correspond to it. The real becomes fully real in an through its true representations, and true representations are found at the end of inquiry”.

⁴³ Peirce iluminará la obscuridad de esta afirmación al vincular la pura existencia de las cosas reales (con independência de su relación com el entendimiento) com la experiencia de la ‘resistencia a la voluntad’ en el ‘outward clash’, así como con la función ‘indicativa’ del lenguaje – como por ejemplo en la expresión ‘eso de ahí’, que no puede utilizarse como ‘símbolo’ independientemente de uma situación concreta – (‘Segundidad’), mientras que la realidad, en tanto que realidade ‘com sentido’ (representada em símbolos), queda referida al conocimiento posible (‘Terceiridad’).”

O fato de que a mente é capaz de observar e generalizar o modo de ser das coisas sustenta a aprendizagem e possibilita que moldemos nosso comportamento de acordo com a natureza das coisas que estão sendo observadas. A realidade, portanto, traduz-se em comportamentos pela mediação da representação, e é assim que podemos falar em um “completar o real”, isto é, preencher a existência com o sentido pleno da vida:

Esta é uma enviesada e despreziosa apresentação do Realismo de Peirce. Não um roto Realismo que admite, tão-somente, a existência das coisas externas à nossa interioridade, mas, sim, aquele que reconhece a realidade de um tecido de generalidade, similar àquele que dá forma ao nosso pensamento. Uma contínua estrutura de ordem constituindo-se, evolutivamente, desde um primevo caos. É esta ordem, e apenas ela, que permite que façamos previsões sobre a conduta futura do mundo. Errôneas, falíveis, mas evolucionariamente passíveis de crescimento. Interpretantes sem pretensão de certeza absoluta, esta sonolenta busca de tantas filosofias. Constituinte um terceiro modo de ser do Universo, tal ordem é que torna cósmico o que, de imediato, como segundo, apenas se opõe, conferindo interioridade inteligível àquele primeiro belo e virtualmente cruel aparecer (IBRI, 1997, p.3).

Outro ponto que devemos observar no realismo de Peirce refere-se ainda – e é consequência – do estatuto da representação como inevitavelmente ligada e contínua à realidade. Trata-se da impossibilidade de aceder à realidade por outro meio que não a própria representação, o que se traduz na inexistência de algo impossível de ser representado: o que é real é representável (IBRI, 1992, p.123). Essa é uma das características do “paciente objeto da semiótica”, como diz Ibrí (1997, p.3), e que já mencionamos anteriormente: “de sua interioridade, este Objeto se faz exterior, tornando sua cognoscibilidade a sua própria essência de ser; ocultar-se como coisa em si mesma seria vedar-se à existência e eximir-se de evoluir”.

Isso não significa, contudo, que não haja uma realidade exterior ao que já se conhece, como expusemos aqui anteriormente. Para o lógico americano,

O realista é simplesmente alguém que não reconhece outra realidade “mais recôndita” que aquela que se representa em uma representação verdadeira. Assim, portanto, dado que a palavra “homem” é verdadeira em relação a algo, aquilo que “homem” significa é real. O nominalista deve reconhecer que “homem” pode aplicar-se realmente a algo, mas crê, no entanto, que por trás desse algo se esconde sempre uma coisa-em-si, uma realidade incognoscível⁴⁴ (CP 5.312⁴⁵).

⁴⁴ Por “coisa-em-si” ou “realidade incognoscível”, Peirce refere-se a alguma coisa sem relação com o pensamento.

⁴⁵ But, in fact, a realist is simply one who knows no more recondite reality than that which is represented in a true representation. Since, therefore, the word "man" is true of something, that which "man" means is real. The nominalist must admit that man is truly applicable to something; but he believes that there is beneath this a thing in itself, an incognizable reality.

E também:

O pensamento não é outra coisa que uma teia de signos. Os objetos nos quais o pensamento se ocupa são signos. Tentar tirar os signos e chegar à profundidade do próprio significado é como tentar pelar uma cebola e atingir assim o fundo da própria cebola... (PEIRCE *apud* ANDACHT, 2004, p.145).

“Realidade exterior” é, então, o que existe independentemente das constatações, mas só podemos ter essa consciência à medida que essa realidade é expressa em comportamentos e pensamentos (“realidade com sentido”). O real compreende, a uma só vez, aquilo que não depende de nós e aquilo de que nossa vida depende. Ainda, aquilo a que a representação se refere não é necessariamente a realidade inteira, mas o estado atual e a maneira pelos quais determinado objeto é conhecido, o que abre caminho para conhecimentos futuros, novos e aperfeiçoados. Se a realidade não pode ser pensada separadamente do pensamento que a conhece, então devemos atentar que além de conhecermos algo, conhecemo-lo de uma certa forma.

Na forma como vamos pensando a modificação do acontecimento no regime da atualidade mediática, vemos que esta é a ambiência legítima pela qual a sociedade de massa conhece o seu mundo. Esses acontecimentos, ou “eventos monstros” para usar a terminologia de Nora, são o resultado de processos de cognição e experimentação de uma sociedade em um regime que incorpora uma certa tecnologia de comunicação. Como semiose, são a maneira inescapável de que dispomos para reconhecer o mundo e adaptar nossa conduta de acordo. Nada do que o “evento monstro” apresenta esconde um fato-em-si: por trás do “evento monstro” não há um “evento normal”. Desta forma, não há como assumir a existência de um “narcótico” para as massas, por baixo do qual se esconda a “realidade insípida”. Esta realidade aparece nas próprias “camadas” que a “modificação” fabrica, e, se alguma ficção for aí colocada, terá de ser descoberta nesse mesmo tecido da “modificação”.

E na medida em que esses acontecimentos vão “alterando o estado do grupo que os recebe” (HAACKE, 1969), “modificando-se” sempre mais no eixo da representação e da vida, da recepção potencialmente infinita e das constantes generalizações, porque estão no mundo para serem conhecidos (e esta é a condição de sua existência), mais eles vão compondo o tecido do “vivido das massas” (NORA, 1972) – um “vivido” que não é dado, nem determinado, mas é “uma interpretação vivenciada da experiência” (IBRI, 1992, p.9) –, e mais vão tecendo a realidade “com sentido” que preenche e se refere à existência.

Vemos que há uma relação entre a realidade, o “vivido das massas”, a modificação “do estado do grupo” que recebe os fatos e, portanto, a modificação do próprio acontecimento. Essa relação pode ser mais bem compreendida ou aprofundada, se estudarmos o conceito de “hábito” em Peirce, que tem a uma só vez uma ligação com a semiótica e com as categorias analisadas brevemente aqui – e, portanto, com aquilo que vamos entendendo por semiose e realidade.

2.4 Semiose e hábitos de ação

Em Peirce, vemos que os hábitos têm uma ligação com a realidade (esta com sentido, concebível e traduzível em signos, uma realidade-terceiridade) quando entendemos que “terceiridade não é uma ‘coisa’ mas o ‘poder’ ou ‘processo’ que traz a primeiridade e a secundidade à regularidade da relação que é a ‘realidade’. Não houve ordem ou regularidade até que houve terceira – até que a tendência à formação de hábitos [habit-taking] se desenvolveu” (SHERIFF, 1994, p.19)⁴⁶. Vemos, na esteira da “filosofia cosmogônica” de Peirce [cosmogonic philosophy] (a expressão é de John Sheriff, mas não apenas dele), que “tanto a mente quanto a matéria são ‘meros’ resultados de uma única lei original, a tendência a formar hábitos” (SHERIFF, 1994, p.24).

Mencionamos essas citações para enfatizar que o conceito de hábito para Peirce não é algo apenas cotidiano, algo que fazemos todo dia, algo que estamos acostumados a fazer porque simplesmente é assim. Para ele, “hábito” (como vários de outros conceitos) está localizado em uma maneira processual de encarar o mundo (inclusive sua evolução) e é portanto aquilo que conduz a ação evolutiva – de pensamento e de comportamentos – em um eixo cada vez mais estável. De maneira mais didática, poderíamos dizer que quando temos o estabelecimento ou a fixação de uma ação ou de uma crença que nos preparará para a ação futura, temos um hábito. Dessa forma, pode-se dizer que “o hábito não é, de modo algum, um fato exclusivamente mental. Empiricamente, descobrimos que algumas plantas adquirem hábitos. A corrente de água que vai sedimentando um leito está formando um hábito” (CP 5.492).

⁴⁶ Thirdness is no “thing” but the “Power” or “process” that brings Firstness and Secondness into the regularity of relation that is “reality”. There was no order or regularity until there was Thirdness – until the habit-taking tendency developed.

Portanto o hábito, ele também, é fruto de um processo. Mais uma vez, este é o processo da inquirição, que procura substituir a *irritação da dúvida* por um estado estável e satisfatório, isto é, uma *crença*, que vai permitir e fundamentar ações futuras, até que essa crença seja abalada por dúvidas subsequentes. A crença (pensamento) não é, portanto, isolável do hábito (de ação), uma vez que são dois elementos contínuos que resultam da atividade inquiridora.

Nesse sentido, “a função íntegra do pensamento é produzir hábitos de ação” (CP 5.400)⁴⁷, o que constitui um critério para diferenciar o *teor* de pensamentos distintos: “nossas diferentes crenças se distinguem a partir dos diferentes modos de ação a que dão lugar” (ELIZONDO, 2010, p.52). Portanto:

Para desenvolver o significado de uma coisa, temos que determinar que hábitos produz, já que aquilo que uma coisa significa equivale aos hábitos que comporta. Devemos descender ao tangível e (concebivelmente) prático para encontrar a raiz de toda verdadeira distinção do pensamento, por sutil que seja; e não há nenhuma distinção de significação, por afinada que seja, que possa consistir em outra coisa que uma possível diferença prática... (SINI *apud* ELIZONDO, 2010, p.53)

Grosso modo, o significado de um pensamento é o hábito-ação que ele provoca. É aí que se deve atentar para não tomar o pragmatismo de Peirce como regra utilitária ou como um praticalismo (é nesse sentido que está a advertência colocada por Ibri (1992) no trecho que transcrevi na introdução deste trabalho). Peirce está traçando as linhas de um *método* para a clarificação dos conceitos, inclusive os mais abstratos. Em sua opinião, se duas ideias não provocam resultados *sensíveis* (isto é, *experimentáveis*) diferentes, não são ideias diferentes, como é o caso da disputa (inútil, em sua opinião) entre católicos e protestantes no que concerne à transubstanciação:

Para ver aonde esse princípio leva, considere-o em sua luz a uma doutrina como essa da transubstanciação. As igrejas protestantes geralmente sustentam que os elementos do sacramento [a hóstia e o vinho] são a carne e o sangue apenas em sentido figurado; eles alimentam nossa alma tanto quanto a carne e o sangue o fariam com nosso corpo. Mas os católicos mantêm que eles literalmente são carne e sangue, *embora possuam todas as qualidades de hóstia e vinho diluído* (CP 5.401)⁴⁸.

⁴⁷ “The whole function of thought is to produce habits of action”. Utilizamos a tradução “íntegra” para “whole” por acreditar que ela transmite bem o que Peirce queria dizer nesta frase, não apenas “a função inteira ou total do pensamento é produzir hábitos de ação”, como também é a “função genuína”.

⁴⁸ “To see what this principle leads to, consider in the light of it such a doctrine as that of transubstantiation. The Protestant churches generally hold that the elements of the sacrament are flesh and blood only in a tropical sense; they nourish our souls as meat and the juice of it would our bodies. But the Catholics maintain

E assim essa disputa é um “jargão sem sentido” [a senseless jargon] (*idem*), porque “nossa ação se refere exclusivamente ao que afeta os sentidos, nosso hábito tem o mesmo efeito que nossa ação, nossa crença o mesmo que nosso hábito, nossa concepção o mesmo que nossa crença” (*ibidem*). O que Peirce assinala aqui é a importância de entender que *o pensamento tem uma conexão com a ação*, e que nenhuma ação está solta no mundo, desvinculada de um pensamento que lhe sirva de fundo.

Na época em que a máxima pragmática foi formulada (ela foi publicada em 1877 em francês, na *Revue Philosophique*), os contemporâneos de Peirce a interpretaram dentro de um utilitarismo ou psicologismo, como William James (colega do lógico no grupo *Metaphysical Club* de Cambridge), que revestiu o pragmatismo de uma interpretação psicológica e subjetiva, algo religiosa, entendendo “crença”, “hábito”, “ação” e até mesmo a verdade dos conceitos no âmbito de uma satisfação do indivíduo em sua vida – o que contribuiu para a fama do termo. Como a preocupação de Peirce nunca foi estritamente com o indivíduo – e se afastou sempre que pôde de psicologismos (SANTAELLA, 2004) –, ele cunhou o termo “pragmaticismo” para se referir à sua doutrina, denotando maior especialização e restrição daquilo que vinha sendo interpretado como pragmatismo.

Se consultarmos a máxima pragmática, vamos verificar o que vimos expondo aqui: « *Considérer quels sont lês effets pratiques que nos pensons pouvoir être produits par l’objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l’objet* » (CP 5.18), que podemos traduzir como segue: “Considere quais são os efeitos práticos que pensamos poder ser produzidos pelo objeto de nossa concepção. A concepção de todos esses efeitos é a concepção completa do objeto”. Portanto, “para desenvolver o sentido de um pensamento, deve-se então simplesmente determinar quais hábitos ele produz, porque *o sentido de uma coisa consiste simplesmente nos hábitos que ela implica*” (*idem*). E, para demonstrar que não está se restringindo à vida do indivíduo aqui e agora, diz: “A característica de um hábito depende do modo pelo qual ele nos faz agir não apenas em tal circunstância provável, mas em toda circunstância possível, por mais improvável que ela possa ser” (*ibidem*)⁴⁹.

that they are literally just meat and blood; although they possess all the sensible qualities of wafercakes and diluted wine”. O grifo é nosso.

⁴⁹ « Pour développer le sens d'une pensée, il faut donc simplement déterminer quelles habitudes elle produit, car le sens d'une chose consiste simplement dans les habitudes qu'elle implique. Le caractère d'une habitude

Há portanto uma ligação íntima entre pensamento, os objetos deste pensar e os efeitos – hábitos – que esses pensamentos e objetos fazem surgir no mundo e na vida. A conexão necessária entre esses três elementos é o que afasta o pragmatista do “practicalista”: o primeiro difere do último “enquanto pressupõe uma base sólida, e essa base sólida é a racionalidade, que vincula a cognição com um propósito humano definido” (ELIZONDO, 2010, p.59). É igualmente o que vemos nesta citação de Peirce: “o pragmatismo é a teoria de que a concepção, isto é, o sentido racional de uma palavra ou outra expressão, jaz exclusivamente em seu efeito concebível sobre a conduta da vida” (CP 5.412). Também diz que “obviamente algo que não tenha resultado a partir de um *experimento* não pode ter nenhum efeito direto sobre a conduta” (*idem*)⁵⁰.

O que Peirce vai entendendo como “experimento” ancora-se na sua formação como cientista de laboratório – o que, como ele mesmo diz (*ibidem*), não o afastou do interesse pelo pensar – e na ideia de que a vida é ela mesma um laboratório, e de que a vida está repleta de experiências que nos motivam a indagar; nesse sentido o pensar é um experimento tanto quanto o fazer e agir, e a vida é o *locus* experiencial onde se juntam a uma só vez o pensar e o agir.

Lembramos agora que esta introdução ao “hábito” na teoria de Peirce está, neste trabalho, em um capítulo sobre semiose. Podemos recordar a tríade signo-objeto-interpretante e pensar, logicamente, que se o signo representa um objeto e nessa dinâmica ele provoca um interpretante, e se os signos correspondem (não só) a concepções, e se as concepções se traduzem em hábitos, então os signos provocam hábitos de pensamento e ação. “Todo conceito geral ou toda significação tem deliberadamente um hábito formado a modo de seu último interpretante” (ELIZONDO, 2010, p.60)⁵¹.

Essa parece ser a maneira pela qual

dépend de la façon dont elle peut nous faire agir non pas seulement dans telle circonstance probable, mais dans toute circonstance possible, si improbable qu'elle puisse être ». Grifos nossos.

⁵⁰ The theory that a conception, that is, the rational purport of a word or other expression, lies exclusively in its conceivable bearing upon the conduct of life; so that, since obviously nothing that might not result from experiment can have any direct bearing upon conduct...

⁵¹ O autor citado parece ter feito em seu livro uma confusão entre “interpretante lógico e final” e o “último interpretante”, porque na página citada aparecem como sinônimos. Este se refere ao último ato ou pensamento que aparece como efeito de um signo, enquanto aquele se refere ao último ato ou pensamento que resultará do raciocínio exaustivo e suficiente em torno de um conceito. O interpretante final é a cristalização da semiose.

qualquer acontecimento transmitido origina sempre uma nova conduta anímica, típica, em todos os afetados pelo conhecimento da notícia. Qualquer ação comunicada exige sempre uma reação. A cada atualidade, interpretada em um certo sentido, segue sempre um tipo de atividade (HAACKE, 1969, p. 172).

Recordamos ainda que o signo aparece no rastro de uma “ação lógica do objeto” de determinar o signo e, desta forma, o interpretante. Nesse sentido a ação do objeto é a de provocar efeitos concebíveis e hábitos de ação, e a ação da realidade resulta em comportamentos de acordo. Não podendo isolar esses elementos, podemos dizer que os acontecimentos mediados resultam em comportamentos (interpretantes) da massa e, nesse sentido, os efeitos que se surtem na transmissão de uma notícia são a própria notícia e, em sentido mais amplo, são o próprio fato. Estando assim esses fatores relacionados, não há motivo para pensar que uma resposta massiva a um acontecimento constitua “desorientação” (HAACKE, 1969, p.189) ou distorção do real. Assim entendida, a semiose possibilita entender o processo que permite à mediação de um fato modificar o grupo que recebe a informação e, com isso, “modificar o acontecimento”.

Vamos percebendo, na ideia de “realidade” que essa semiose comporta, que a verdade, uma vez que existe, virá. Ela não virá inteira, completa, já dada e digerida – aqui poderiam objetar os defensores da ideia de que a mídia já recorta os fatos e os retrata enviesados. Isto em momentos é bem verdade, mas se não houver a inquirição de uma sociedade “que enfrenta sua mídia”, falar em realidade não faz o menor sentido.

Essas noções são consequência do *telos* na ação do signo, mas, também, do lugar da representação face ao objeto (que é, a uma só vez, dinâmico e imediato). Ainda, no ato interpretativo tomado como processo vital dos indivíduos, vemos que essa representação não apenas tem a função de constatar e verificar os fatos, como também é o veículo para preencher a existência no sentido de uma aprendizagem e de comportamentos (hábitos). Assim, vemos que toda a dinâmica perpassa a atividade subjetiva de interpretar, e em algum grau depende dela, mas apenas se considerarmos que esse é o processo pelo qual os indivíduos estão conhecendo uma realidade geral. Logo, se estamos no âmbito do conhecer, não há porque enquadrar essas representações em um “muro de irrealidades”.

É assim que “ocorre um acontecimento. Informa-se sobre ele. A informação é acolhida. Ela modifica o estado do ‘eu’ que a compreende, do grupo que a recebe, das multidões influenciadas por ela. Desta maneira modifica o acontecimento, fazendo-o passar, (...) em lugares concretos, mas em um tempo indeterminado, aos homens e a sua existência no mundo” (HAACKE, 1969, p.187).

O objetivo deste capítulo era dar um primeiro passo para entender a “modificação do acontecimento”, tentando esclarecer que essa modificação se dá no plano do real e não tem necessariamente ligação com uma mudança no sentido da existência. Fazer essa distinção nos permite afastar dito fenômeno de abordagens que o enquadrem em uma perspectiva manipulatória, como algumas das opiniões mostradas pelos autores consultados no primeiro capítulo.

Recorrer ao pragmatismo nos permite, em uma aproximação com a comunicação de massa, enfatizar a processualidade ativa e dinâmica de uma sociedade que interage com seus produtos, em um modelo de recepção bem distante do inerte e submisso. A relação que vai se configurando entre os meios de comunicação e a organização social passa longe do comportamentalismo ou do determinismo, como alerta Jensen:

O pragmatismo define a representação do mundo por meio de signos como meramente uma forma de ação social. Representação, então, não pode ser uma tentativa nem privilegiada nem falida de contemplação da verdade, mas um ato que tem um propósito em um contexto. Além disso, o pragmatismo defende que signos sejam representações ou outras formas comunicativas, não provocando uma “resposta” em qualquer sentido comportamentalista, mas produzindo uma “predisposição à ação”. Os signos apresentam formas potenciais de ação. Uma implicação para os estudos de comunicação é que, enquanto os signos complexos mediados pela massa constituem “manuscritos” para ação, eles dão origem a um processo adicional de semiose no qual a audiência negocia sua relevância para ação no contexto. O pragmatismo desta forma concebe a semiose como um mecanismo de realimentação contínua dirigindo o significado da ação social (JENSEN, 1997, p.130).

Nesse sentido, vamos entendendo a atualidade mediática na dinâmica de uma *ação*. Esta é uma ação em que agem coordenadamente três elementos: o objeto, o signo e o interpretante, em um processo de crescente incremento de complexidade e inteligibilidade, que depende de relações físicas (“os homens e sua existência no mundo”) mas extrapolando-as por ser uma ação sobretudo lógica e epistêmica, e assim o acontecimento pode “passar em lugares concretos, mas em um tempo indeterminado”.

Conforme mencionado em alguns pontos deste capítulo, porque a semiose é uma ação em que o conhecimento (interpretante) está envolvido, ela requer o entendimento de que a ação do signo é também uma ação inferencial. Para Peirce, o pensamento ocorre por meio de signos, e, portanto, tanto os signos quanto os pensamentos são resultados de dinâmicas inferenciais. Se os objetos representados nos signos (imediatos) não correspondem à totalidade dos objetos, fatos e ações na maneira como *são* (dinâmico), isso significa que a ação do signo, e portanto a do pensamento, é marcada pela incompletude.

Isso nos leva a querer discutir e entender em que medida o signo, mesmo em um processo preciso de representação, tem sua dose de erro e inexatidão – essa percepção nos permite ver que nada está acabado e pronto, e que portanto a ação dos meios de comunicação não é uma afronta à massa, mas falível, resultado de inferências e sujeita a inferências posteriores, i.e. evolução. Esse é o assunto do próximo capítulo.

CAPÍTULO 3. SEMIOSE E INQUIRIÇÃO

À medida que prevaleceram os interesses desta ou daquela classe de indivíduos, perdemos o sentido de nossa humanidade comum e a apreciação das diferenças individuais, até chegarmos ao perigo de esquecer que a inquirição falível – este processo árduo e desordenado de tatear, e às vezes agarrar, algum indício de como é o mundo – é uma coisa humana, e não uma coisa de homens brancos. Isso é muito triste.

Susan Haack

No capítulo anterior, mencionamos em alguns pontos o conceito de *inquirição*, entendido como processo de questionamento profundo e vital que se desenvolve à medida que os indivíduos, no diálogo com a realidade, atingem estados de dúvida e procuram a solução dos problemas por meio do estabelecimento de novas crenças, o que resulta no aprofundamento e na especialização dos hábitos.

Citamos também, rapidamente, a formação intelectual de Peirce que é tanto filosófica quanto científica – os anos passados em laboratório fizeram-no pensar a realidade como aquilo que se revela gradualmente pelos experimentos. Isso não significa, porém, que sua postura seja *laboratorista*, isto é, reduzida à prática ou dependente dela. Ao contrário, o papel central e fundamental que a experimentação, e portanto a inquirição, adquirem em sua teoria decorre de que nosso lugar no mundo é, de forma ampla, o de investigar: “na medida em que há qualquer realidade, é nisto em que ela consiste: que há no ser das coisas algo que corresponde aos processos de raciocínio, que o mundo vive e é dinâmico, e tem o seu ser em uma lógica de eventos” (PEIRCE *apud* IBRI, 1992, p.119).

O objetivo deste capítulo é explorar o conceito de inquirição, o que nos levará para a discussão de dois aspectos importantes da teoria peirceana: o falibilismo e o indeterminismo, que aparecem justamente na dinâmica inferencial de entendimento da

realidade, seja esse exercício científico (em um sentido estrito) ou não. Esse movimento nos sugere de que forma podemos pensar a interação entre meios de comunicação e sociedade de massa – mencionada no segundo capítulo –, entendendo que essa interação é sobretudo uma inquirição, porque fundamentada numa semiose. Assim, prosseguimos na contra-argumentação àquelas ideias dos autores apresentados no primeiro capítulo, e que vamos tensionando na medida em que entendemos a atualidade mediática *nesta problematização*, ou seja, no intuito de responder nossas questões.

Vamos primeiramente frisar que, para Peirce, a inquirição é fundamental e necessária porque, em um diálogo com uma realidade *revelada através da experiência*, afasta-nos de qualquer constatação subjetiva, descolada da experiência ou construída a partir de “caprichos meus ou seus” [vagaries of me and you] (CP 5.311).

Esse seria o caminho para solucionar problemas conceituais ou teóricos tanto na filosofia quanto na ciência, porque qualquer pensamento interessado em conhecer o mundo deve estar “comprometido com a investigação de assuntos de fato, e o único caminho para os assuntos de fato é o caminho da experiência” (CP 8.110). Entendemos assim que “os assuntos de fato” são “a verdade qualquer que possa ser”, o que contrasta o método científico com a “atitude de seminário” (DELANEY, 2002) que consiste em defender uma suposta verdade a todo custo.

Uma vez que esse pensamento (interessado em conhecer) não pode prescindir de um método (científico), a diferença entre filosofia e ciência estaria em que a primeira “não faz uso de microscópios, telescópios, viagens ou outros meios de adquirir experiências recônditas, mas se contenta em verificar tudo o que pode ser verificado de uma experiência que o homem vivencia em cada dia e hora de sua vida” (CP 8.110).

Desta forma, a inquirição é uma atividade de questionamento interessado, embebida numa experiência vital da qual o sujeito não pode se desvencilhar. Essa experiência já é uma trama de signos, por meio da qual o sujeito se localiza para compreender o mundo. Nesse sentido, a dinâmica da semiose não pode fornecer um objeto originário – fundamental – por onde comece a inquirição, porque esse processo se baseia no crescimento de algo (uma representação) que já vinha evoluindo antes. Isso é importante para entender de que maneira vamos enxergando o estado dessa *atualidade mediática*:

O objeto da representação não pode ser outra coisa senão uma representação da qual a primeira representação é um interpretante. Mas uma série infinita de representações, cada qual representando a que está atrás de si, pode ser concebida como tendo um objeto no seu limite. O significado de uma

representação não pode ser senão uma representação. De fato, não é nada mais do que a representação, ela mesma, concebida como despida de roupagem irrelevante. Mas essa roupagem não pode ser nunca completamente despida; ela só é trocada por algo mais diáfano. Há, assim, uma regressão infinita aí (CP 1.339).

Isso tem a ver com o entrecimento entre secundidade e terceiridade, uma vez que é o pensamento (ou representação) que permite mediar entre a existência real das coisas aqui-e-agora e uma realidade geral, abstrata, transmissível em símbolos, que permita fazer predições e ordenar essa existência. Assim, “Peirce descreve as coisas-em-si supostamente incognoscíveis como os elementos singulares que desencadeiam inicialmente o processo de conhecimento, interpretado como o processo inferencial – constantemente mediado em si mesmo – de construção de uma hipótese” (APEL, 1997, p.54). Chegar ao conhecimento do “objeto em si” é um limite ideal [ideal limit] do processo investigativo, uma vez que todo encontro com os objetos está necessariamente mediado por um pensamento (ou signo): não há como o objeto “entrar em nossa consciência” – isto é, tornar-se cognoscível – se não for por essa mediação. É assim que o conhecimento “deve se realizar constantemente através de conceitos gerais (e, por isso, vagos) e que, portanto, só pode aproximar-se de maneira infinita à coisa individual, concebida como algo completamente determinado” (*idem*).

Ainda, vemos a centralidade da “inquirição” – esse remeter a todo momento à trama de signos na qual estamos – se analisamos as quatro críticas que Peirce faz ao cartesianismo no texto *Questões referentes a certas faculdades reivindicadas pelo homem* (1868) e que aparecem formuladas na seguinte ordem, em *Algumas consequências das quatro incapacidades* (1868):

1. Não temos poder algum de Introspecção, mas sim, todo conhecimento do mundo interno deriva-se, por raciocínio hipotético, de nosso conhecimento de fatos externos.
2. Não temos poder algum de Intuição mas, sim, toda cognição é determinada logicamente por cognições anteriores.
3. Não temos poder algum de pensar sem signos.
4. Não temos concepção alguma do absolutamente incognoscível. (PEIRCE, 2008, p.261).

O cerne dessas quatro proposições é expor que o pensamento, qualquer que seja seu objeto, se dá sempre por mediações e inferências, o que elimina a garantia de uma imediaticidade ou de um contato direto da mente com o objeto da compreensão, eliminando também a certeza absoluta e a infalibilidade (SANTAELLA, 2004, p.55). Este é um ponto que vamos aprofundando no decorrer de todo capítulo, mas neste momento devemos reter que “em si mesmo, na sua imediaticidade, um pensamento é perfeitamente simples e inalisável, sem valor intelectual, sem significado, pois esse valor e significado só podem aparecer no momento em que o pensamento é interpretado, pensado,

representado num pensamento subsequente” (SANTAELLA, 2004, p.54). A crítica que Peirce faz a Descartes, no que se refere à segurança do *cogito* repousada na única certeza infalível de que não podemos duvidar que duvidamos, equipara essa “apelação cartesiana ao critério subjetivo de evidência (como ‘*internal authority*’) com a prática medieval de apelação ao princípio de autoridade” (APEL, 1997, p.68).

Portanto, o motor do pensamento é disparado por aquilo que está externo ao sujeito, e essa exterioridade compõe também a cognição sobre a identidade e o mundo interno:

Outra conclusão que Peirce sempre considerou válida é a tese de que nossa consciência privada é o resultado de uma complexa multiplicidade de inferências; entre elas, a experiência exterior ou inclusive o mundo partilhado são necessários mesmo para uma criança. O fato de que tenhamos mais certeza da nossa autoconsciência que de nenhuma outra coisa não contradiz a tese de Peirce (*idem*)⁵².

Isso inclusive remete ao conceito de “hábito” que exploramos anteriormente, porque o hábito é um fato externo que concretiza (liga-se a), de certo modo, um pensamento “interno”: “se tomamos a crença no sentido ativo, então podemos descobri-la através da observação de fatos exteriores e através da sensação de convicção que normalmente a acompanha” (CP 5.242)⁵³.

O grande ponto dessas colocações é fazer ver que para Peirce se torna impossível sair dessa dinâmica inferencial, quer estejamos no âmbito da investigação científica normatizada, no processo de descoberta diário de como funciona o mundo, ou na reflexão sobre o que constitui nosso “mundo interno”:

em sua abordagem, nossas várias conceitualizações do mundo não são simplesmente dadas, mas são o resultado de processos mentais construtivos, processos que têm os mesmos traços formais tanto no caso de crenças perceptivas normais quanto no de construção de teorias científicas. Em ambos os casos a questão é pensar um simples predicado (seja ele “vermelho” ou “elétron”) que reduza o múltiplo da experiência a algum tipo de unidade. Os processos mentais que geram todas as nossas conceitualizações do mundo, da mais geral a mais precisa, são inferenciais por natureza (...) (DELANEY, 2002).

Nesta citação, o ponto defendido por Delaney é o de que qualquer predicado que constate ou represente um objeto, mesmo na mais cotidiana situação, é uma elaboração

⁵² “Otra conclusión que Peirce siempre consideró válida es la tesis de que nuestra autoconciencia privada es el resultado de una complexa multiplicidad de inferencias; entre ellas, la experiencia exterior o incluso el mundo compartido son necesarias aun para un niño. El hecho de que tengamos mayor certeza de nuestra autoconciencia que de ninguna otra cosa no contradice la tesis de Peirce”.

⁵³ “If belief is taken in the active sense, it may be discovered by the observation of external facts and by inference from the sensation of conviction which usually accompanies it”.

conceitual que resulta de inferências. Esse processo não é automático, mas depende de um esforço mental e interpretativo porque é uma semiose. Isso tem a ver com aquela quarta proposição mencionada anteriormente (“não temos concepção alguma do absolutamente incognoscível”), porque “o único pensamento que possivelmente se pode conhecer é o pensamento em signos. Mas o pensamento que não se pode conhecer não existe. Portanto, todo pensamento deve formular-se necessariamente significativamente” (CP 5.251)⁵⁴.

Para Peirce essa tese implica que não pode existir nenhum conhecimento intuitivo em absoluto, posto que todo pensamento formulado com signos tem sua realidade não em uma visão instantânea e carente de relações, mas em uma interpretação de um pensamento-signo por meio de um pensamento que o sucede no tempo, o qual, a sua vez, se converte em um signo para outro pensamento, e assim até o infinito (APEL, 1997, p.69)

A condição de que todo pensamento seja formulado em signos coloca-o em uma dinâmica com duas implicações ao menos: 1) que esse pensar se dispa de qualquer caráter automático, dado ou acabado, porque 2) seu sentido está no desenvolvimento – inferencial – de um pensamento anterior. Isso significa que todo signo, conceito ou representação que nos aparece evoca seu método e sua justificação prévios, implicando reconhecer que até mesmo um pensamento que se prove falso ou inadequado veio de alguma elaboração: “o aparecimento repentino de uma nova experiência não é nunca um caso instantâneo, mas é um *evento* que ocupa tempo, e que vai passar por um processo contínuo” (PEIRCE, 2008, p.269).

A capacidade representativa dos signos decorre justamente dessa inserção na dinâmica inferencial: “ora, a função representativa do signo não reside nem em sua qualidade material, nem em sua aplicação demonstrativa pura⁵⁵, porque é algo que o signo é, não em si mesmo ou numa relação real com seu objeto, mas que *é para um pensamento*” (PEIRCE, 2008, p.271). Assim, “nenhum pensamento presente concreto tem significado algum, valor intelectual algum, pois estes residem não naquilo que é realmente pensado mas naquilo a que este pensamento pode ser conectado numa representação através de pensamentos subsequentes” (PEIRCE, 2008, p.272).

⁵⁴ “If we seek the light of external facts, the only cases of thought which we can find are of thought in signs. Plainly, no other thought can be evidenced by external facts. But we have seen that only by external facts can thought be known at all. The only thought, then, which can possibly be cognized is thought in signs. But thought which cannot be cognized does not exist. All thought, therefore, must necessarily be in signs”.

⁵⁵ Aplicação demonstrativa pura é “esta conexão física, real, de um signo com seu objeto, quer imediatamente ou através de sua conexão com outro signo” (PEIRCE, 2008, p.270).

Nesse sentido, o acontecimento midiático, nessa dinâmica inferencial de pensamento, padece de uma *modificação* e de um sentido que não são automáticos e totalmente fornecidos, justamente porque requer interpretações subsequentes, entendendo que esse processo interpretativo inclui reações, comentários, réplicas, ou tudo o que o fato consiga propagar em sua ação inferencial e súnica de crescimento, reações naturais decorrentes de uma dinâmica do conhecimento dos fatos.

No entanto, a dinâmica mesma do procedimento inferencial requer que não apenas olhemos para o passado do pensamento para ver a memória e a história que ele evoca, mas exige que miremos ao futuro levando em conta sua *teleologia*, seu apontar para interpretações potenciais, posteriores. Relembramos que esse movimento para o futuro traz toda a carga de propósito e finalidade ao sentido do pensamento, acrescentando agora que essa finalidade não está pré-determinada nem se funda *a priori*, por tenacidade ou autoridades, mas, se está na esteira de um método científico, abre caminho para correções, para um refinamento e uma adequação crescentes com a realidade.

Isso requer entendermos o papel que a abdução tem nesse processo, porque, como uma espécie de raciocínio, ela está intimamente ligada à dinâmica do pensamento na própria vida – não só na ciência –, contribuindo na aproximação com a verdade. Esse movimento, que é o objetivo de todo pensamento, nos permite prosseguir na configuração da “modificação do acontecimento” como algo que foge do “muro de irrealidades” e da manipulação da massa.

3.1 Dedução, indução, abdução: tipos de raciocínios inferenciais

Antes de entrar especificamente nos três tipos de inferência, é importante continuar na crítica de Peirce a Descartes, em especial no que concerne à natureza da “dúvida”, porque a concepção peirceana foge do fundacionismo cartesiano que procura uma dúvida primordial ou formal. Para Peirce, tanto quanto para Descartes, a dúvida é o fundamento de qualquer investigação, e portanto de qualquer semiose ou crescimento do signo. A diferença é que para Peirce esta dúvida é “genuína e específica e não formal e genérica. Investigamos porque as crenças que, até um dado momento, guiaram nossos atos começam a se mostrar insatisfatórias” (SANTAELLA, 2004, p. 64).

Essa dúvida não-inata é, portanto, um motor fundamental da semiose, porque o sentido instigante desse processo de inquirição advém justamente de conter elementos que não compreendemos em princípio. Na lógica da modificação do acontecimento como semiose, os fatos disparam uma necessidade de compreensão, e sua inteligibilidade decorre de poderem suscitar dúvidas. Assim, as reações estabelecidas no processo de intelecção e expansão desse fato – sua midiatização inclusive –, ou hábitos de ação e crença, são respostas a esse mesmo processo de intelecção, que é sempre suscitado pela necessidade de compreender.

Dita dinâmica de entendimento não decorre descolada de suas bases; isto é, os *conceitos* que formulamos para entender os fatos e a “cultura do tempo presente” (MARTINO, 2009) não estão fora dessa mesma semiose: “segundo Peirce, a decisão sobre a verdade ou a falsidade de uma dada proposição se coloca em termos daquilo que está disponível a um investigador. Mas nada se coloca à disposição, a não ser pela mediação do nosso conhecimento” (SANTAELLA, 2004, p.66). Portanto, estão no mundo, a uma só vez, os elementos surpreendentes e os elementos inteligíveis que permitem explicá-los. A busca de uma resposta acontece na capacidade mental e geral de indagar e ir associando elementos (inferencialmente).

Para Peirce, o tipo de raciocínio que aventa uma possível explicação – ou melhor, que torna plausível uma possível explicação, é a abdução:

Em 1901, num texto sob o título de “A lógica de se delinear a história a partir de documentos antigos”, Peirce explicou mais claramente sua nova interpretação da *Analítica Primeira* (II, 25) de Aristóteles. Traduzindo o termo “apagogue” por abdução, definiu-a como “a aceitação ou criação de uma premissa menor como uma solução hipotética para um silogismo cuja premissa maior é conhecida e cuja conclusão descobrimos ser um fato” (CP 7.249). Foi no contexto de sua leitura original de Aristóteles que despontou o conceito de abdução, logo depois ampliado para a visão de que ela “consiste no exame de uma massa de fatos, permitindo que esses fatos sugiram uma teoria” (CP 8.209) (SANTAELLA, 2004, p.92).

Assim, em outras palavras:

Reconhecendo que uma explicação é necessária quando emergem fatos contrários ao que deveríamos esperar, segue-se que a explicação deve ser uma proposição tal que levaria à predição dos fatos observados, quer como consequências necessárias, quer, pelo menos, como muito prováveis sob certas circunstâncias. Uma hipótese, então, tem de ser adotada como plausível nela mesma e tornando os fatos plausíveis. Esse passo de se adotar uma hipótese como sugerida pelos fatos é o que chamo de abdução (CP 7.202)⁵⁶.

⁵⁶ “Accepting the conclusion that an explanation is needed when facts contrary to what we should expect emerge, it follows that the explanation must be such a proposition as would lead to the prediction of the

Portanto, a abdução é o tipo de raciocínio que permite a entrada “de uma ideia nova na realidade” e acontece mais ou menos de acordo com o seguinte modelo: “X é extraordinário; entretanto, se Y fosse verdade, X não seria mais extraordinário; logo, X é possivelmente verdadeiro” (CAPRETTINI, 2008, p.156). Outras definições que o próprio Peirce configurou para a abdução vão dizer que “é o processo de formação de uma hipótese explicativa. É a única operação lógica que introduz qualquer ideia nova” (CP 5.171) – ou que “é originária pelo fato de ser o único tipo de argumento que inicia uma ideia nova” (CP 2.96). Ainda, “todas as ideias da ciência chegam a ela por meio da abdução que consiste em estudar os fatos e inventar uma teoria para explicá-los” (CP 5.145); a abdução “cobre todas as operações pelas quais teorias e concepções são engendradas” (CP 5.590); “qualquer simples elemento da teoria científica, que está estabelecido hoje, foi devido à abdução” (CP 5.172).

A função da abdução é portanto aventar hipóteses possíveis, cujas consequências prováveis são traçadas por dedução. Esse também é um processo inferencial:

A maior parte dos lógicos, a partir do século XVII, tem considerado a inferência como um processo cognitivo ou de pensamento cujas funções e padrões característicos se expressam naquilo que chamamos de argumento. Inferimos quando, em razão de alguma verdade ou verdades já conhecidas, somos induzidos a considerar e mesmo aceitar alguma verdade decorrente, anteriormente desconhecida. A inferência consiste, assim, numa única passagem ou movimento de pensamento complexo em que a) primeiro, aceitamos a verdade de uma certa premissa ou premissas, e b) depois, notamos algo sobre a forma ou arranjo dessa premissa ou premissas que nos força a aceitar uma verdade subsequente, a conclusão; todo o processo só se completa quando afirmamos e empregamos essa conclusão em seu próprio direito. (...) *Quando compreendemos a rejeição peirceana quase in toto à concepção tradicional de inferência*, passamos a compreender melhor por que ele chegou à conclusão de que a hipótese é também um tipo de inferência. *Do mesmo modo que ele usava a palavra “investigação” não para designar a descrição de algum fenômeno mental, mas sim o fato de que algumas de nossas atividades são guiadas por signos e símbolos e que podem ser submetidos a uma crítica lógica*, ele também usava a palavra “inferência” não para designar alguma “passagem mental” sentida ou postulada, o que, para Peirce, era algo totalmente irrelevante, *mas sim o fato de que usualmente, quando fazemos uma asserção, estamos numa posição tal que nos habilita a fornecer uma razão para ela* (SANTAELLA, 2004, p.80)⁵⁷.

Assim, um dos motivos para considerar a hipótese como um tipo de inferência (diferente da dedução e da indução) “está no fato de que não podemos chegar

observed facts, either as necessary consequences or at least as very probable under the circumstances. A hypothesis then, has to be adopted, which is likely in itself, and renders the facts likely. This step of adopting a hypothesis as being suggested by the facts, is what I call abduction”

⁵⁷ Grifos nossos.

indutivamente às conclusões de uma inferência hipotética porque sua verdade não é suscetível de observação direta em casos singulares” (SANTAELLA, 2004, p.80).

Daí, “o passo seguinte é testar a hipótese por meio de experimentos e comparações das predições deduzidas com os resultados reais do experimento” (SANTAELLA, 2004, p.93), o que consiste na “indução”. A diferença entre os três tipos de raciocínio está no fato de que só a abdução realmente introduz novidades no processo inferencial:

A indução não adiciona nada. No máximo, corrige o valor de uma razão ou modifica levemente uma hipótese de um modo que já havia sido contemplado como possível. A abdução, por sua vez, é meramente preparatória. É o primeiro passo do raciocínio científico, enquanto a indução é o passo conclusivo. Estão nos polos opostos da razão. A primeira, abdução, é o polo menos efetivo, a segunda, o tipo de argumento mais efetivo. O método de um é o reverso do outro. A abdução busca uma teoria, a indução busca fatos (SANTAELLA, 2004, p.94).

Outra descrição interessante da abdução – em destaque aos outros raciocínios – está nessa interessante e sugestiva passagem de Orozco:

É importante retomar a proposta de uma “terceira lógica” deste gênio incompreendido por muito tempo, Peirce, que aportou uma maneira distinta de fazer sentido ou outra racionalidade científica que se conhece como “abdução” e que o comunicador Klaus Jensen nos fez apreciar a nós, investigadores da comunicação, como a lógica pela qual podemos inferir o que não era ou não é possível conhecer diretamente, nem se pode ver, mas que nem por isso deixa de ser real ou ter ou ter tido existência. Recordando a proposta de Peirce, com a indução se parte de casos específicos, sobre os quais se fazem predições, que, se chegam a ser exitosas, podem converter-se em regras ou generalidades para subseqüentes investigações. Com a inferência dedutiva, pelo contrário, parte-se de uma regra ou teoria ou de premissas que conformaram regularidades, de onde se desprendem explicações ou ainda predições da ocorrência de casos concretos observáveis na realidade investigada. A lógica abductiva escapa a essa dualidade, porque nem parte de regularidades, nem faz predições do que vai ocorrer, senão que indaga naquilo que deveu ter ocorrido, ou seja, no que deveu ter sido o caso, dadas certas manifestações ou indícios (referentes). O que se produz com essa lógica é uma hipótese, uma teoria justamente. E é por essa precisa razão que abdução seria a lógica investigativa mais apropriada para uma investigação relevante, de impacto social, sobretudo pensando que estamos na América Latina. Um continente cujo poder é muito pouco observável, pela débil democracia existente, pela falta de transparência dos processos políticos e de muitos dos econômicos e pelas alianças nem sempre evidentes entre poderes fáticos, como o são os mediáticos e os poderes outros, tradicionalmente estabelecidos: políticos, econômicos e militares. (OROZCO, 2010, pp. 22-23)⁵⁸.

⁵⁸ “Es importante retomar la propuesta de una ‘tercera lógica’ de ese genio incomprendido por mucho tiempo, Peirce, que aportó una manera distinta de hacer sentido u otra racionalidad científica que se conoce como “abudcción” y que el comunicador Klaus Jensen nos ha hecho apreciar a los investigadores de la

Podemos apreciar e comparar a tríade abdução-dedução-indução, expondo suas diferenças, neste esquema apresentado por Harrowitz a partir de um diagrama do próprio Peirce (2008, p.202):

Dedução	
Regra	Todos os feijões deste saco são brancos.
Caso	Estes feijões provêm deste saco.
∴ Resultado	Estes feijões são brancos.

Tabela 1

Indução	
Caso	Estes feijões provêm deste saco.
Resultado	Estes feijões são brancos.
∴ Regra	Todos os feijões deste saco são brancos.

Tabela 2

Abdução	
Regra	Todos os feijões deste saco são brancos.
Resultado	Estes feijões são brancos.
∴ Caso	Estes feijões provêm deste saco.

Tabela 3

comunicación como la lógica por la cual podemos inferir lo que no era o no es posible conocer directamente, ni se puede ver, pero que no por eso deja de ser real o tener o haber tenido existencia. Recordando la propuesta de Peirce, con la inducción se parte de casos específicos, sobre los cuales se hacen predicciones, que de llegar a ser exitosas, pueden convertirse en reglas o generalidades para subsiguientes investigaciones. Con la inferencia deductiva, por el contrario, se parte de una regla o teoría o de premisas que han conformado regularidades, de donde se desprenden explicaciones o aun predicciones de la ocurrencia de casos concretos observables en realidad investigada. La lógica abductiva escapa a esa dualidad, porque ni parte de regularidades, ni hace predicciones de lo que va a ocurrir, sino que indaga en lo que debió haber ocurrido, o sea, en lo que debió de haber sido el caso, dadas ciertas manifestaciones o indicios (referentes). Lo que se produce con esta lógica es una hipótesis, una teoría justamente. Y es por esta precisa razón, que la abducción sería la lógica investigativa más apropiada para una investigación relevante, de impacto social, sobre todo pensando en que estamos en América Latina. Un continente donde muy poco del poder es observable, por la endeble democracia existente, por la falta de transparencia de los procesos políticos y de muchos de los económicos y por las alianzas no siempre evidentes entre poderes fácticos, como lo son los mediáticos y los poderes otros, tradicionalmente establecidos: políticos, económicos y militares”.

Harrowitz lembra-nos (2008, pp.202-203) de que Peirce usa os termos “lei da natureza, verdade geral” e “experiência” para indicar aquilo que, na categoria abductiva do esquema acima, é chamado “regra”. Em consequência, “fato observado” é o mesmo que “resultado”, e “conclusão abductiva” – ou abdução, hipótese – é equivalente a “caso”. Nas categorias de dedução e indução, “regra” e “caso”, ambos, podem indicar um fato observado.

Traduzindo o diagrama em palavras: você observa um fato (estes feijões são brancos). A fim de explicar e compreender isso, você busca em sua mente algum vislumbre de teoria, explicação, iluminação e assim por diante. O processo de abdução começa entre a regra e o resultado, e conclui com a postulação de uma hipótese auspiciosamente satisfatória. Agora, nos diz Peirce, tudo o que resta fazer é testar a nova hipótese (HARROWITZ, 2008, p.203).

Apesar de nos referirmos aqui a dinâmicas muito ligadas ao pensamento científico, vemos que o processo se aplica a “todos aqueles que apelam sistematicamente para a insistência do real, que cotejam suas conclusões com o retorno que a experiência não falha em nos fornecer” (SANTAELLA, 2004, p.164). Como já mencionamos, a inquirição é a investigação profunda e interessada que o homem vivencia “a cada momento e hora de sua vida”, e por isso o homem é uma “inteligência científica” (PEIRCE, 2008). A atividade dessa “inteligência” consiste em ir formulando os conceitos que lhe permitam estar no mundo, reagir à experiência, compreender a realidade, experimentar aquilo que vem se apresentando etc. Essa é uma atividade intelectual que requer, por exemplo, a capacidade de associação e abstração:

Em seu sentido geral, a lógica é, como acredito ter mostrado, apenas um outro nome para *semiótica*, a quase-necessária, ou formal, doutrina dos signos. Descrevendo a doutrina como “quase-necessária”, ou formal, quero dizer que observamos os caracteres de tais signos e, a partir dessa observação, por um processo que não objetarei denominar Abstração, somos levados a afirmações, eminentemente falíveis e por isso, num certo sentido, de modo algum necessárias, a respeito do que devem ser os caracteres de todos os signos utilizados por uma inteligência “científica”, isto é, por uma inteligência capaz de aprender através da experiência. Quanto a esse processo de abstração, ele é, em si mesmo, uma espécie de observação (CP 2.227)⁵⁹.

⁵⁹ Logic, in its general sense, is, as I believe I have shown, only another name for semiotic (*{sêmeiōtiké}*), the quasi-necessary, or formal, doctrine of signs. By describing the doctrine as “quasi-necessary,” or formal, I mean that we observe the characters of such signs as we know, and from such an observation, by a process which I will not object to naming Abstraction, we are led to statements, eminently fallible, and therefore in one sense by no means necessary, as to what must be the characters of all signs used by a “scientific” intelligence, that is to say, by an intelligence capable of learning by experience. As to that process of abstraction, it is itself a sort of observation.

Nesse eixo, a modificação do acontecimento é um procedimento – sempre inferencial – que decorre, como vimos, de reações e interpretações progressivas relacionadas ao evento, e agora podemos ver que essas interpretações são elaborações conceituais (hábitos) que procedem da observação, da experimentação e da abstração necessárias para conformar novos atos de comportamento e pensamento de acordo com esse evento. Essas interpretações não se dão por acaso; no espaço da sociedade complexa, cada elemento midiático (signo) que se põe à massa comporta uma pergunta, forçando uma nova compreensão sobre o “onde” e o “quando” vivemos, sobre a “cultura do tempo presente”, sobre tudo isso que vai acontecendo no mundo e permitindo, assim, que os indivíduos se localizem neste mundo complexo. A nova compreensão que daí procede fundamenta-se na abdução, capacidade de aventar hipóteses, e prossegue na esteira da dedução e da indução, que vão confirmar, em algum nível, se o conceito formulado (a compreensão do evento) está de acordo com aquilo que o evento veicula. O interessante da abdução é mostrar que sempre podemos dar uma explicação para os fatos, porque eles mesmos a fornecem; e isso porque todo pensamento decorre de outros, i.e. somos verdadeiramente *guiados pelos signos*.

Assim,

o pensamento, em todos os níveis – perceptivo, inquisitivo, deliberativo, científico –, apresenta um arranjo que obedece a um padrão fundamentalmente semelhante de intercurso e intercomplementaridade de três tipos de processos: hipótese, indução e dedução. Enfim, a vida do pensamento, em todos os estágios e situações, é uma questão de formação e/ou exercício de certos hábitos de inferência (SANTAELLA, 2004, p.81).

Então, o acontecimento solicita imaginação para ser compreendido, e só assim pode sofrer modificações. A interpretação de todo signo é um procedimento que requer, a uma só vez, o rigor dos sucessos obtidos na interpretação de outros eventos semelhantes, e a liberdade criativa, que permite distinguir aquele evento em sua especificidade (primeiridade) e, por isso, melhor entendê-lo. A importância dessa “liberdade criativa” está no fato de possibilitar as mudanças, sejam da informação (na medida em que é interpretada), sejam “do grupo que a recebe e das multidões influenciadas por ela” (HAACKE, 1969), e, portanto, de evitar a formação de qualquer muro de irrealidades – daí a relevância de ser discutida neste trabalho. Este é o interesse da próxima parte.

3.2 Instinto e criatividade no processo abdutivo de interpretação

Uma vez tomado em conta o fato de que toda ação e todo pensamento frutificam a partir de uma inferência, e que o entendimento começa na formulação de uma explicação possível para o que está sendo analisado (abdução), cabe-nos compreender de onde essa abdução nasce, e como ela encontra seu lugar na lógica rigorosa de Charles Peirce. Isso nos levará a ver a função do instinto e da criatividade na atividade interpretativa, o que nos permitirá entender a modificação do acontecimento como fenômeno que não é – e não pode ser – totalmente configurado pela mídia ou polo emissor; saímos assim do cenário do “poder dos meios”, de traços dicotômicos, para adentrar numa dimensão de inferências abduativas.

Em Peirce, a lógica da abdução busca uma mediação entre o acaso e a determinação, “que, ao fim e ao cabo, vem a ser exatamente a marca de todo o seu sistema de pensamento” (SANTAELLA, 2004, p.101). Ele se opõe assim, a uma só vez, àqueles que explicam o movimento de elaboração hipotética recorrendo ao acaso (sorte, chance) ou à determinação completa, como Einstein, para quem “o objeto da investigação científica é estritamente regido por leis físicas acabadas” (IBRI, 1992, p.44). De fato,

Parecia-lhe [a Peirce] um absurdo ter de se resignar à consideração de que Kepler, Newton e outros sejam apenas pessoas de sorte. Para ele, o ensaio e o erro não podem dar adequadamente conta dos fatos existentes. Há acaso na descoberta, mas há lógica também. Qual lógica? Eis a questão. Não aquela que se restringe aos limites da dedução fechada, mas uma lógica viva que dê conta da possibilidade da criação na ciência e no dia-a-dia (SANTAELLA, 2004, p.101).

A essência viva e aberta da abdução traz outra característica, sua fragilidade. Isso significa que o conhecimento se ergue começando por argumentos muito frágeis, mas, se começasse por parâmetros extremamente rígidos e seguros, não teria o princípio gerativo necessário “para as mutações da sensibilidade e para o crescimento” (SANTAELLA, 2004, p.103). E assim, apesar da fragilidade, é na abdução que irão residir as fundações de “qualquer espécie de investigação, seja ela teórica, prática ou aplicada na ciência, na academia ou na vida cotidiana” (*idem*). Sem essa abertura dos argumentos abduativos, “as situações na ciência ou fora dela permaneceriam como fatos inexplicáveis” (*ibidem*), de modo que o conhecimento – semiose – é algo que caminha necessariamente para a novidade. Então,

Diante de algo que nos surpreende, a abdução é o processo pelo qual brota, engendra-se uma hipótese ou conjectura. Esse processo ou raciocínio tem a

forma de uma inferência lógica, isto é, de um argumento frágil, ao mesmo tempo em que nasce no *flash* de um *insight*. Uma inferência que é simultaneamente um *insight*. Eis aí o nó da questão (SANTAELLA, 2004, p.104).

Mais uma vez, vemos o traço não-dicotômico da lógica de Peirce ao sugerir que, ao mesmo tempo, uma inferência lógica pode conter marcas de um *insight* surgido de um *flash*. Porém, é necessário frisar que o *insight* não é aqui considerado como o fez Descartes, tratando-o como raciocínio interno desprovido de sustentação prévia. Ao contrário, Peirce se refere à abdução como “instinto racional, conjecturas espontâneas da razão criativa, evidenciando sua natureza ao mesmo tempo racional e instintiva e esclarecendo que, por instinto, queria significar a capacidade de adivinhar corretamente” (SANTAELLA, 2004, p.104):

Embora o homem tenha adquirido sua faculdade de adivinhar os caminhos da Natureza, certamente não foi por uma lógica autocontrolada e crítica. Mesmo agora ele não pode explicar exatamente suas melhores tentativas [de explicação]. Parece-me que a afirmativa mais clara que podemos fazer da situação lógica é dizer que o homem tem certo *Insight*, não suficientemente forte para ser mais frequentemente certo que errado, mas forte o bastante para não ser tão mais errado que correto. (...) Essa Faculdade é ao mesmo tempo da natureza geral do Instinto, semelhante aos instintos dos animais por ultrapassar os poderes gerais de nossa razão e pelo poder de nos direcionar como se estivéssemos na posse de fatos que estão totalmente além do alcance de nossos sentidos. Ela se assemelha também ao instinto em sua pequena inclinação ao erro, porque apesar de errar mais que acertar, a relativa frequência com que nos faz acertar é de longe a coisa mais incrível de nossa constituição (CP 5.173)⁶⁰.

Agora esse ponto, que continuaremos explorando, vai nos permitir compreender e trabalhar dois movimentos: o primeiro, entender que, segundo Peirce, a mente humana tem uma inclinação natural para a descoberta da verdade, faculdade totalmente lógica e coerente com o papel pragmático – vital – que o pensamento adquire na experiência do homem em seu mundo. O segundo ponto é consequente deste primeiro, porque podemos ver com mais clareza que a modificação do acontecimento é um processo fidedigno à

⁶⁰ However man may have acquired his faculty of divining the ways of Nature, it has certainly not been by a self-controlled and critical logic. Even now he cannot give any exact reason for his best guesses. It appears to me that the clearest statement we can make of the logical situation -- the freest from all questionable admixture -- is to say that man has a certain *Insight*, not strong enough to be oftener right than wrong, but strong enough not to be overwhelmingly more often wrong than right, into the Thirdnesses, the general elements, of Nature. An *Insight*, I call it, because it is to be referred to the same general class of operations to which Perceptive Judgments belong. This Faculty is at the same time of the general nature of Instinct, resembling the instincts of the animals in its so far surpassing the general powers of our reason and for its directing us as if we were in possession of facts that are entirely beyond the reach of our senses. It resembles instinct too in its small liability to error; for though it goes wrong oftener than right, yet the relative frequency with which it is right is on the whole the most wonderful thing in our constitution.

veracidade da representação (afastando-se, pois, de um muro de irrealidades), porque essa representação depende de uma interpretação que *tende para o entendimento correto*.

Como, então, pode a abdução ser lógica e instintiva, tendendo para a formulação da hipótese correta? “No manuscrito [de Peirce] 692 (...) a abdução aparece como ‘uma mistura singular cujos caracteres principais são sua ausência de fundamentação, sua ubiquidade e credibilidade’” (SANTAELLA, 2004, p.104). A teoria lógica de Peirce vai então arriscar que a abdução é possível como uma capacidade de adivinhação. “Mas nem a adivinhação em si, nem a hipótese, que ela engendra, são instintivas. O que é instintiva é a capacidade humana para adivinhar a hipótese correta, quer dizer, aquela que é capaz de explicar o fato em questão” (*idem*).

Peirce chama essa capacidade de *Il lume naturale*, indicando que o homem tem o *insight* natural das leis da natureza. Ironicamente, essa mesma expressão foi utilizada por Descartes nas suas *Meditações*. Aparece também em textos escolásticos. Peirce, no entanto, foi buscar a noção de uma “luz da razão” muito antes, nos escritos de um filósofo chinês, Lao-tsé, que viveu no século VI a.C. Também na filosofia da antiga Babilônia o conceito estava presente. A originalidade que Peirce imprimiu sobre toda essa tradição está na tentativa de ver *Il lume naturale* como uma capacidade científica, de fazer que a experimentação seja relevante para ela (SANTAELLA, 2004, p.105).

Uma leitura superficial e apressada de Peirce poderia fazer supor que o lógico americano está apostando suas fichas em uma capacidade divinatória da mente, e que portanto a edificação do conhecimento estaria, no fim das contas, tomando por base uma “mera” adivinhação. Porém, deve-se lembrar que em nenhum momento Peirce se distancia do movimento inferencial, já que tudo aquilo que produz sentido, ao invés de ser auto-explicável, deve explicar-se em uma dinâmica que tanto se sustenta no passado quanto aponta para argumentos posteriores. Por isso, seu entendimento de “adivinhação” é diferente da faculdade designada a cartomantes e videntes, porque nem mesmo a adivinhação da “luz natural” está isenta de explicação, e deve encontrar suas bases em algum lugar, sendo, por isso, um fenômeno lógico e científico.

Aqui, voltamos ao aspecto cosmológico de sua teoria para justificar que a inclinação natural da mente para o conhecimento correto da realidade é resultado da evolução do Universo – e da mente, nesse processo – uma vez que as dinâmicas mentais que nos permitem elaborar conceitos sobre o mundo evoluíram desse mesmo mundo.

A espécie humana desenvolveu essa faculdade [instinto da adivinhação] provavelmente no curso do crescimento evolutivo de sua constituição física e mental. Certas uniformidades, certas ideias gerais de ação, certas leis de movimento, operam por todo o universo, e a mente humana, Peirce observou, a mente raciocinante, é um produto dessas leis altamente onipresentes. Conclusão:

a mente “por necessidade lógica” incorpora essas leis na sua própria estrutura instintiva. Uma mente adaptativa com uma disposição apropriada possui uma luz natural, a luz da natureza, ou seja, a faculdade de percepção abduativa da generalidade real (CP 5.604). “Não pode haver nenhuma dúvida razoável de que a mente humana, tendo se desenvolvido sob a influência das leis naturais, pensa naturalmente, por essa razão, de um modo similar aos padrões da natureza”, afirmou Peirce (CP 7.39). Sendo parte da natureza, a mente emergiu do mesmo processo evolutivo que perpassa a biosfera. Há, conseqüentemente, uma conaturalidade entre a mente e o cosmos, o que significa que o homem tem uma afinidade com a natureza, está em sintonia com ela, e possui uma adaptação natural para imaginar teorias e ideias que traduzem essa sintonia. Mente e natureza desenvolvem-se juntas, esta última implantando, na primeira, sementes de ideias que irão amadurecer em comum concordância (SANTAELLA, 2004, p.106).

Dessa forma, a abdução traz consigo o sinequismo, ou doutrina do contínuo, “a doutrina de que tudo que existe está em continuidade” (CP 1.172), conceito importante por nos permitir entender que os caminhos do pensamento requerem mudanças, transformações, e não uma fixidez⁶¹.

Estamos falando de um tipo de raciocínio que é produto do vínculo contínuo entre mente e natureza: “ambos os conceitos [abdução e sinequismo] advogam a ideia de que há um *continuum* entre a mente do Cosmos e a humana” (SANTOS, 2005, p.92). Essa doutrina “coloca o indivíduo em um mundo que não é alheio e diferente em gênero de nosso mundo humano, na medida em que a terceiridade que manifesta nossa própria consciência é cognata da terceiridade que opera em todos os lugares” (ESPOSITO *apud* SANTOS, 2005, p.92). É assim que podemos ter “o *insight* natural das leis da natureza, o que dá à intuição não um caráter autocentrado, autocontido na mente humana e determinado por um Deus estranho à sua própria criação, mas um caráter de continuidade, em que reconhecemos (...) os ecos da natureza falando-se em nós” (SANTOS, 2005, p.96).

Podemos assim resgatar a citação de Sheriff para compreendê-la de forma mais precisa: “tanto a mente quanto a matéria são ‘meros’ resultados de uma única lei original, a tendência a formar hábitos” (1994, p.24). À luz do conceito de “hábito”, já apresentado neste trabalho, vemos que mente e matéria sustentam-se no mesmo *continuum* orientado em pelo menos dois sentidos: a fixação dos conceitos e a sua evolução (modificação).

⁶¹ Neste trecho, Peirce explica o significado de “sinequismo”: “The word synechism is the English form of the Greek {synechismos}, from {synechés}, continuous. For two centuries we have been affixing -ist and -ism to words, in order to note sects which exalt the importance of those elements which the stemwords signify. Thus, materialism is the doctrine that matter is everything, idealism the doctrine that ideas are everything, dualism the philosophy which splits everything in two. In like manner, I have proposed to make synechism mean the tendency to regard everything as continuous” (CP 7.565).

Mente e matéria, para Peirce, não são mais que dois polos opostos de um mesmo *continuum*, pois toda matéria possui sempre algum grau de atividade mental (...). A matéria é mente amortecida pela cristalização de hábitos que perderam o poder de se transformar, repetindo-se, assim, com um alto grau de regularidade mecânica e rotineira. Porém, lembremo-nos de que o acaso é responsável pela inovação, pelo grau de errância da lei, o que não nos permite tomar a lei como absoluta, mas evolutiva. Esta característica da lei é tipicamente mental, pois possibilita aos hábitos amortecidos um certo grau de liberdade (SANTOS, 2005, p.99).

Ainda sobre esse ponto:

A hipótese sugerida pelo presente autor é a de que todas as leis são resultado de evolução; que fundamentar todas as outras leis é a única tendência que pode crescer por sua própria força, a tendência de todas as coisas a formar hábitos. Já que essa mesma tendência é a única lei da mente, segue-se que a evolução física se dá em direção a fins do mesmo modo que a ação mental se dá em direção a fins (...). Na medida em que a evolução segue uma lei, a lei do hábito, em vez de ser um movimento da homogeneidade à heterogeneidade, trata-se de um crescimento da deformidade à uniformidade. Mas as divergências do acaso estão perpetuamente agindo para aumentar a variedade no universo (...), de modo que o resultado geral pode ser descrito como “heterogeneidade organizada” ou, melhor, variedade razoável. *Às vistas de um princípio de continuidade, o guia supremo da formação de hipóteses filosóficas, nós devemos, sob esta teoria, enxergar a matéria como mente cujos hábitos se enrijeceram de forma a perder a capacidade de formá-los ou desfazê-los, enquanto a mente será vista como um gênero químico de extrema complexidade e instabilidade. Ela adquiriu em um nível notável o hábito de adotar e descartar hábitos* (CP 6.101)⁶².

À luz desse princípio de continuidade, que reúne a categoria mente-matéria (e outras) como polos do mesmo *continuum*, voltamos ao aspecto instintivo e divinatório da capacidade humana de formular hipóteses. Tendo sido produzida por evolução a partir da natureza, a abdução na mente humana se assemelha em diversos pontos às mais variadas capacidades animais de adaptação e sobrevivência ao meio ambiente físico e cultural. A capacidade de raciocínio não está excluída desse grupo: afinal, não nos deveria causar

⁶² “The hypothesis suggested by the present writer is that all laws are results of evolution; that underlying all other laws is the only tendency which can grow by its own virtue, the tendency of all things to take habits. Now since this same tendency is the one sole fundamental law of mind, it follows that the physical evolution works towards ends in the same way that mental action works towards ends. (...) In so far as evolution follows a law, the law of habit, instead of being a movement from homogeneity to heterogeneity, is growth from difformity to uniformity. But the chance divergences from law are perpetually acting to increase the variety of the world, (...) so that the general result may be described as ‘organized heterogeneity’, or, better, rationalized variety. In view of the principle of continuity, the supreme guide in framing philosophical hypotheses, we must, under this theory, regard matter as mind whose habits have become fixed so as to lose the powers of forming them and losing them, while mind is to be regarded as a chemical genus of extreme complexity and instability. It has acquired in a remarkable degree a habit of taking and laying aside habits. The fundamental divergences from law must here be most extraordinarily high, although probably very far indeed from attaining any directly observable magnitude. But their effect is to cause the laws of mind to be themselves of so fluid a character as to simulate divergences from law”. O grifo é nosso.

estranhamento ver que Peirce reconhece a faculdade de raciocínio, *em algum nível*, também entre os animais:

Inferências de conexões na experiência são o mais rudimentar dos raciocínios. Os animais inferiores plenamente raciocinam neste sentido. O cachorro, quando escuta a voz de seu dono, corre esperando vê-lo, e se não o encontra manifestará surpresa, ou perplexidade de algum nível. Este é um bom exemplo de inferência de conexões na experiência (CP 7.47)⁶³.

Em um determinado momento, Peirce compara a urdidura do pensamento humano – que ele também chamaria de “a arte da inquirição” (CP 7.47) à faculdade de voo dos pássaros:

Nossa capacidade de adivinhação corresponde aos poderes musicais e voadores de um pássaro; isto é, ela é para nós o que estes são para ele, o mais atirado de nossos poderes meramente instintivos. Suponho que se alguém tivesse certeza de ser capaz de distinguir entre a força desse instinto e as auto-adulações do desejo pessoal, esse alguém confiaria sempre no primeiro. Porque eu não apostaria nem na sabedoria nem na coragem do felpudo pássaro, se, quando chegasse a hora, o pequeno hesitasse em saltar do ninho por causa de dúvidas sobre a teoria da aerodinâmica (CP 7.48)⁶⁴.

O que Peirce está dizendo é que, no fim das contas, diante de uma situação que nos faça hesitar, recorreremos ao instinto para buscar possíveis saídas, e não a caracteres individuais como coragem ou sabedoria. “A noção peirceana de instinto é, como se pode ver, liberal e generosa. Por sua ótica, o instinto funciona como um fio comum unindo todos os reinos vivos da natureza, desde os vegetais, passando pelos animais inferiores até o homem” (SANTAELLA, 2004, p.105).

Em todos os reinos e em todos os níveis em que o instinto se manifesta, trata-se sempre aí de atividades voltadas para a proteção e a sobrevivência da espécie, pela capacitação de seus membros para reagir adequadamente às condições ambientais. No homem, reação adequada é reação criativa, o instinto se traduzindo em faculdade eminentemente criadora, que se volta não para a satisfação do indivíduo em si, mas para a coletividade. Daí a abdução encontrar seu domínio mais natural na arte e na ciência. Nestas, e principalmente no caso da arte, mesmo que haja uma satisfação inicial do indivíduo, os resultados ou

⁶³ “Inference from connection in experience is most rudimentary of all reasoning. The lower animals plainly reason in this way. The dog, when he hears the voice of his master, runs expecting to see him, and if he does not find him will manifest surprise, or at any rate perplexity. This is as good an example of inference from connection in experience as could easily be given” (CP 7.454). Desse modo, se os homens evoluíram dos animais, torna-se fácil entender que raciocinamos *porque* somos animais.

⁶⁴ Our faculty of guessing corresponds to a bird's musical and aeronautic powers; that is, it is to us, as those are to them, the loftiest of our merely instinctive powers. I suppose that if one were sure of being able to discriminate between the intimations of this instinct and the self-flatteries of personal desire, one would always trust to the former. For I should not rate high either the wisdom or the courage of a fledgling bird, if, when the proper time had come, the little agnostic should hesitate long to take his leap from the nest on account of doubts about the theory of aerodynamics.

produtos voltam-se sempre, mais cedo ou mais tarde, para o coletivo. Do começo ao fim, desde o vegetal até o homem, para Peirce, o instinto é social (SANTAELLA, 2004, pp.105-106).

O papel da abdução, via instinto, consiste em fomentar a elaboração de hipóteses que, para dar conta de explicar novos fenômenos, devem necessariamente funcionar em um motor criativo. Por isso a interpretação é “reação criativa” e não é possível haver um interpretante sem um mínimo de criatividade. Se cada hábito que aparece como interpretação de um evento é responsável por conduzir esse fenômeno a um crescimento de sua ação, aos olhos de uma epistemologia triádica podemos ver que esse processo não se faz sem razão e sem imaginação. “O estudo da abdução pôs em manifesto que há outras dimensões que estão mescladas com a razão: se não fosse assim não poderia surgir a hipótese” (BARRENA, 2007, p.105).

Aí, Peirce reconhece no desenvolvimento da razão – e, portanto, na capacidade para interpretar – o papel da sensibilidade e da imaginação:

Pessoas que constroem castelos no ar, em grande parte, não obtêm muito êxito, é verdade; mas todo homem que atinge grandes sucessos elabora castelos no ar e depois os copia pensosamente sobre o solo firme. De fato, o raciocínio completo e tudo o que nos faz seres intelectuais se desempenha na imaginação. Os homens de vigor costumam depreciar a mera imaginação, e nisso teriam bastante razão se houvesse tal coisa. Não importa o que sintamos, a questão é o que faremos. Mas esse sentimento que está subordinado à ação e à inteligência da ação é igualmente importante; e toda a vida interior está mais ou menos assim subordinada. A mera imaginação seria um efeito insignificante, mas a imaginação não é “mera”. “Mais do que está sob tua custódia, vela por tua fantasia”, disse Salomão, “porque dela saem os assuntos da vida” (CP 6.286)⁶⁵.

Essa mesma postura triádica, ao contrário do racionalismo, não isola o componente imaginativo – lúdico, também – do rigor do pensamento, nem o coloca em menor grau de relevância em relação a este último. “Que a imaginação seja inferior à razão é uma afirmação que parte de um princípio errôneo, aquele que mantém que a razão pode prescindir da imaginação; ou dito em outros termos, que a racionalidade pode se conceber à margem da capacidade imaginativa” (CASTAÑARES *apud* BARRENA, 2007, p.106).

⁶⁵ People who build castles in the air do not, for the most part, accomplish much, it is true; but every man who does accomplish great things is given to building elaborate castles in the air and then painfully copying them on solid ground. Indeed, the whole business of ratiocination, and all that makes us intellectual beings, is performed in imagination. Vigorous men are wont to hold mere imagination in contempt; and in that they would be quite right if there were such a thing. How we feel is no matter; the question is what we shall do. But that feeling which is subservient to action and to the intelligence of action is correspondingly important; and all inward life is more or less so subservient. Mere imagination would indeed be mere trifling; only no imagination is mere. "More than all that is in thy custody, watch over thy phantasy," said Solomon, "For out of it are the issues of life."

Frente a inúmeras visões psicológicas e filosóficas que consideram a imaginação como o poder de nos fazer navegar pela fantasia (ver: BARRENA, 2007), a novidade da interpretação peirceana para este conceito sugere que a criação funciona em harmonia com a razão. “O papel da imaginação não se limita à arte, aos juízos estéticos, mas é a base da ciência e de cada avanço em nosso conhecimento” (BARRENA, 2007, p.108). Portanto, o papel da imaginação é nos permitir “ordenar a complexidade da experiência e do mundo em que vivemos; afrontar nossas relações comunicativas com os demais e realizar essa abertura própria da personalidade humana” (*idem*). Essa é uma função intimamente ligada ao pragmatismo de Peirce, visto que ele é a “lógica da abdução”:

Se o pragmatismo é a doutrina de que toda concepção é uma concepção de efeitos práticos concebíveis, isto faz com que a concepção tenha um alcance muito além da prática. Permite qualquer voo da imaginação, contanto que esta imaginação se depare, em última instância, com um efeito prático possível; assim, à primeira vista pode parecer que muitas hipóteses são excluídas pela máxima pragmática, quando não o são (CP 5.196)⁶⁶.

Portanto, “Peirce faz ver que a ciência tem em seu centro a imaginação. O jogo da imaginação é uma parte essencial da atividade científica. Sem imaginação, não seria possível a construção de nenhuma hipótese. A investigação avança ponderando o valor do observado, imaginando possíveis explicações até que surja algo que se mostre como plausível” (BARRENA, 2007, p.109). Assim, o papel da imaginação na ciência – e não apenas nela, mas em toda atividade humana que consista em entender a experiência – é o de promover um “salto” que permita a criação de novos conceitos, ou a maior precisão dos antigos, a partir de representações já vivenciadas.

É assim que os conceitos são modificados e, em semiose, também os fatos a que se referem. O papel fundamental do pensamento nesse processo é o de interpretar o acontecimento e o de evitar que as informações reunidas em torno do fato se tornem um simples acúmulo. O elemento criativo da interpretação é a prova de que “a mera acumulação de dados não faz avançar a ciência, mas sim para produzir esse salto no vazio que supõe a abdução o científico tem de raciocinar de forma imaginativa” (BARRENA, 2007, p.110). Nesse sentido, a semiose, movimento inferencial de pensamento, toma como vetor a capacidade criativa inerente ao raciocínio de elaborar associações, de perceber que

⁶⁶ If pragmatism is the doctrine that every conception is a conception of conceivable practical effects, it makes conception reach far beyond the practical. It allows any flight of imagination, provided this imagination ultimately alights upon a possible practical effect; and thus many hypotheses may seem at first glance to be excluded by the pragmatical maxim that are not really so excluded.

as vivências acumuladas como resposta a um evento podem associar-se para resultar em representações cada vez mais inteligíveis, e assim *ad infinitum*.

É justamente aí que a imaginação encontra seu lugar na semiose, porque “a mente que tem imaginação é capaz de traduzir os signos, de produzir novos interpretantes, de prosseguir essa semiose infinita pela qual os signos crescem” (BARRENA, 2007, p.115). Essa é uma característica eminentemente plástica, de uma mente aberta para o crescimento e a mudança. Por isso, a imaginação é também um fator de ordem vital: “em primeiro lugar, qualquer máquina que raciocine (...) está desprovida de toda originalidade, de toda iniciativa. Não pode encontrar seus próprios problemas, não pode alimentar-se a si mesma” (PEIRCE *apud* BARRENA, 2007, p.115), porque, para Peirce, “a máquina pode obter a conclusão, mas não abduzir, porque não tem imaginação nem capacidade de surpreender-se” (BARRENA, 2007, p.115).

A imaginação surge com o choque, a surpresa e a necessidade de reelaborar a vivência para adequá-la à força da experiência, e, assim, buscar caminhos para entender as novidades que se apresentam. Deflagra-se aí a limitação do sistema indutivo-dedutivo, porque trabalha buscando respostas a partir de algo já estabelecido, ao passo que a abdução faz imaginar novas possibilidades no encontro com o novo. Desta forma, “a abertura é o que caracteriza o pensamento humano, é a característica central da subjetividade semiótica, e esse não-estar constrangido tem talvez sua máxima expressão na imaginação” (*idem*).

Esse é um dos motivos pelos quais o crescimento do signo – semiose – é indeterminado, isto é, não pode anunciar-se por completo de antemão, não pode ser programado, nem totalmente direcionado; é necessário às vezes que tome rumos inesperados, o que não cabe numa atividade como a da máquina. O essencial no processo de interpretação, aquilo de que a máquina não dispõe, mas o pensamento humano sim, é a capacidade de interligar e associar sentidos tendo por base uma experiência fluida, da ordem de um contexto preciso e vital:

O que significa falar da “interpretação” de um signo? Interpretação é meramente outra palavra para tradução; e se tivéssemos o mecanismo necessário para fazê-lo, o que talvez nunca teremos, mas que é muito concebível, um livro em inglês poderia traduzir-se para francês ou alemão sem a interposição de uma tradução aos signos imaginários do pensamento humano. No entanto, supondo que houvesse uma máquina, que sem a interposição de nenhuma imaginação

traduzisse de uma língua possível a uma nova, poderia dizer-se que se completaria aí a função dos signos? (PEIRCE *apud* BARRENA, 2007, p.116)⁶⁷.

Nesta citação, Peirce faz ver que

Sem ajuda da imaginação, não se cumpriria a função própria dos signos, isto é, não prosseguiria a semiose na mente do homem, dando lugar a algo novo. Esta é uma realidade que em certo modo pode comprovar de forma prática quem já utilizou esses programas de tradução, pois por melhor que seja o resultado há detalhes que só a intervenção da mente humana pode corrigir ou melhorar. Assim, se tudo é signo, e se a imaginação intervém em cada interpretação da mente e na construção de cada experiência, é preciso afirmar que nossa imaginação está imbricada na maneira com que interpretamos e nos enfrentamos a todo instante. A semiose não poderia prosseguir sem imaginação. Sem essa capacidade imaginativa não poderiam explicar-se os distintos modos com que chegamos a conceber a realidade em nossa atividade diária (BARRENA, 2007, p.117)⁶⁸.

Portanto, a lógica semiótica sugere que no lugar de uma transposição literal ponto-ponto entre representação e realidade, o que verdadeiramente ocorre é uma conversão – tradução – entre signos que leva em conta a experiência e o contexto, o que de fato caracteriza o pensamento como processo inferencialmente mediado, portanto imaginativo. Para evitar tornar-se uma cognição automática e distanciada da realidade, esse procedimento requer imaginação e plasticidade, características que emergem com toda força no momento abduutivo, isto é, na construção de hipóteses que possam possivelmente explicar o fenômeno ou o mundo com que nos deparamos.

As ideias acima consideradas nos permitem resgatar a modificação do acontecimento como semiose e reforçar que, sem uma interpretação, esse processo não é possível. Caminhamos na direção de um modelo teórico que entende a atividade dos meios de comunicação como uma construção lógica de pensamento, e, como tal, sujeita à crítica e

⁶⁷ ¿Qué significa hablar de la “interpretación” de un signo? Interpretación es meramente otra palabra para traducción; y si tuviéramos el mecanismo necesario para hacerlo, que quizá nunca tendremos, pero que es muy concebible, un libro inglés podría traducirse al francés o al alemán sin la interposición de una traducción a los signos imaginarios del pensamiento humano. Sin embargo, suponiendo que hubiera una máquina, o incluso un árbol cultivado, que sin la interpolación de ninguna imaginación tradujera de una legua posible a una nueva, ¿podría decirse que se completaría la función de los signos?

⁶⁸ Sin ayuda de la imaginación no se cumpliría la función propia de los signos, es decir, no proseguiría la semiosis en la mente del hombre, dando lugar a algo nuevo. Ésta es una realidad que en cierto modo puede comprobar de forma práctica quien haya utilizado uno de esos programas de traducción, pues por bueno que sea el resultado hay detalles que sólo pueden corregirse o mejorarse con la intervención de la mente humana. Así, si todo es signo, y si la imaginación interviene en cada interpretación de la mente humana y en la construcción de cada experiencia, es preciso afirmar que nuestra imaginación está imbricada en la manera en que interpretamos y nos enfrentamos a todo. La semiosis no podría seguir sin imaginación. Sin esa capacidad imaginativa no podrían explicarse los distintos modos en que llegamos a concebir la realidad en nuestra actividad diaria.

a interpretantes – efeitos – que se dão no seio de uma experiência vital, social e comunitária.

Nesse sentido, as representações propagadas pelos meios – os ditos acontecimentos – não podem ter um caráter estruturante absoluto. Se, em algum nível, eles condicionam uma experiência no mundo – um modo de estar, pensar e agir –, é no sentido de fazer pensar, de provocar pensamentos que não estão configurados num “muro de irrealidades”, mas que apontam para o futuro de raciocínios e ações possíveis. Nessa potencialidade, dependem da criatividade da mente humana para serem entendidos, apreciados e convertidos em ações efetivas, para, assim, modificarem “as multidões influenciadas” por eles (HAACKE, 1969).

Deste modo, a “modificação do acontecimento” é produto e acontece na experiência humana, um *continuum* de elementos que produzem pensamentos, hábitos e forçam adaptações. A “transformação” ou crescimento dos signos ocorre, pois, não apenas pela determinação dos suportes tecnológicos de que uma comunidade se serve, mas também pela plasticidade criativa da consciência que é capaz de tomar as representações como guias ou indicações para a conduta, já que estão representando ou explicando algo sobre o mundo.

Apresentamos, no segundo capítulo, a noção de “realidade” que dá rumo (em sentido teleológico) à ação do signo na semiótica. Isso nos faz lembrar que a interpretação lógica de fatos e experiências não pode ser resumida a imaginar, imaginar e imaginar: de fato, o processo se dá por abdução, dedução e indução, de modo que também é imaginação de consequências da possível hipótese e, por fim, comprovação. Isso supõe que, depois de jogar com a criatividade para buscar entender aquilo que acontece no mundo, os indivíduos precisam aguardar a resposta do mundo – do contexto, da experiência – para saber se o palpite está de acordo com os fatos.

A necessidade de comprovação já foi aventada, explicada e reforçada por inúmeros cientistas, sendo aquilo que constitui o cerne mesmo da atividade científica. A contribuição de Peirce para essa visão reside no destaque dado ao processo abduutivo de elaboração hipotética, sem o qual a dinâmica da ciência – como entendimento do mundo – perderia continuidade e crescimento, tornando-se uma ação vazia, automática – quiçá burocrática – de comprovação. A questão é que para Peirce a compreensão não pode ser pré-recomendada, não há muitas receitas para ela, nem um fundamento certo do qual possa

partir. Se estamos sempre na corrente inferencial de pensamento, estamos sempre entre a constrição da realidade e a liberdade para buscar novas compreensões.

Dessa mistura entre imaginação e comprometimento com a verdade, com os efeitos práticos (de que fala o pragmaticismo), concluímos que, sempre que imaginamos uma explicação possível para o que está acontecendo, podemos nos enganar: “a razão se equivoca tanto quanto acerta” (CP 5.522). Essa possível ignorância não se revela a todo instante, de modo que o pensamento pode ir – erroneamente – tomando rumos que, em um determinado momento futuro, se mostrarão incorretos. Encontramos aqui o falibilismo, que leva também ao indeterminismo por onde navega a representação sígnica. Os dois conceitos afloram da atenção dedicada por Peirce ao fato de que todo pensamento está sujeito à revisão crítica, porque toda representação é em algum nível imperfeita, uma vez que “o signo é *quase* aquela coisa” (CP 5.309).

Dos processos de pensamento e modificação do acontecimento entendidos como semiose surge, então, a necessidade de entender o falibilismo e o indeterminismo, para prosseguir compreendendo que a atividade dos meios de comunicação depende de sua interação com a massa, na forma de uma interpretação crítica, já que não têm o poder de fornecer uma versão pronta dos fatos. Esse é o assunto da próxima parte.

3.3 Falibilismo e indeterminismo: a continuidade da inquirição

O objetivo desta seção é reforçar que, apesar de conter fortes elementos que advêm da imaginação, a inquirição – atividade contínua de interpretação, mergulhada no curso inferencial da vida – é constangida pela experiência real. É nesse sentido que precisamos abordar o falibilismo, porque ele nos lembra da necessidade de recusar qualquer visão totalitária e manipuladora sobre a representação na ciência, na linguagem e na vida. Essa questão será aqui tratada, como alguns autores o fazem (IBRI, 1992; SANTOS, 2006), correlata ao indeterminismo, elemento ontológico na filosofia cosmológica – metafísica – de Peirce, e, assim, ao evolucionismo presente em sua teoria. Isso nos permitirá entender um importante aspecto da semiose, e, portanto, da modificação do acontecimento, para melhor perceber que a geração de interpretações e signos está sujeita ao erro e, por isso, não pode ser determinada de antemão, como supõe Boorstin ao falar de um “criador de

acontecimentos” (2003, p.6). Se essa figura existe, somos levados a crer que seu campo de ação é bastante limitado.

O falibilismo de Peirce aparece no momento em que ele define o pensamento como processo evolutivo aberto, um processo de crescimento. Desta forma, caracteriza-se como a doutrina do falível, aquela pela qual “há três coisas que não podemos alcançar pelo raciocínio: absoluta certeza, absoluta exatidão, absoluta universalidade” (CP 1.141). Ainda assim, o raciocínio é o único modo pelo qual podemos adquirir alguma certeza, alguma exatidão e alguma universalidade (CP 1.142), de forma que não devemos duvidar de todo o pensamento, já que essa seria uma dúvida paralisante (CP 1.55). Assim, o método científico é aquele que nos leva para um encontro com as coisas Reais (CP 5.384), mas, justamente por isso, “o espírito científico requer que o homem esteja a todo tempo preparado para se desfazer de toda sua carga de crenças no momento em que a experiência vai contra elas” (CP 1.55).

Portanto, Peirce caracteriza a ciência como atividade fortemente embebida na experiência e por isso ele é levado a refutar Descartes na questão da dúvida universal, porque para essa experiência ser possível é necessário não haver fundamentos absolutos/*a priori*. O necessário é a vontade de aprender, compreender, problematizar. Sendo assim, “a dúvida é algo que surge no decorrer da pesquisa e não antes que ela se inicie. Como no amor, tudo começa com a curiosidade, só persistindo porque há dúvida” (SANTAELLA, 2004, p.114).

Lembramos aqui que para Peirce os processos cognitivos e experimentais que regulam a cognição são os mesmos na ciência, na filosofia e na vida diária, uma vez que a inteligência científica é aquela que aprende com a experiência (CP 2.227). Conforme essa visão, estamos sempre inquirindo, de modo que o aspecto falível dessa empreitada aparece a todo instante e não apenas no trabalho científico academicamente normatizado.

Da refutação da dúvida universal surge uma concepção de investigação ou inquirição como algo necessariamente sujeito à renovação. Não existe uma cláusula pétrea para essa dinâmica, a não ser o espírito científico fortemente comprometido com o aprendizado. A proposta peirceana é a de que a inquirição “é uma atividade de conhecimento onde não há um conjunto de verdades prévias, condutoras do modo pelo qual devam ser observados e interpretados os fenômenos que, sob diferentes intensidades,

aparecem à experiência” (FERRAZ, 2006, p.187). Nesse contexto nasce o aspecto falível da interpretação, tida ela também como experiência:

Não existindo em filosofia uma ‘arte observacional especial’ e ‘conhecimento à luz do qual a experiência é interpretada’, a interpretação pode ser considerada experiência no sentido em que ela também está sujeita a se transformar frente a novos fatos. Diferente de uma perspectiva hermenêutica radical, para a qual viver seria sinônimo de interpretar, na ótica do Pragmatismo (CP 5.1-13) a interpretação não é o resultado final e absoluto da experiência, mas sim uma atualização de signos e significados gerados na falível atividade cognitiva de organismos viventes. Assim, como ‘inteiro resultado cognitivo do viver’, a experiência abarcaria atividades e resultados interpretativos sem a eles se restringir (*idem*).

A experiência não pode restringir-se à interpretação porque ela se dá por processos representativos, isto é, que procuram representar os fenômenos e que por isso estão sujeitos a mudanças, revisões críticas etc. Isso decorre de duas causas: a independência do mundo em relação à mente, sendo regido, entre outras forças, pelo acaso; e a incapacidade mental de apreender o fenômeno em sua totalidade, o que se reflete na incompletude da representação e dos comportamentos que dela nascem como efeitos. Vamos explorar cada um desses pontos, porque eles nos permitem entender que a modificação do acontecimento, como semiose, é uma ação que se dá pela falibilidade da ação dos meios e das interpretações, e não por alguma determinação mediática.

Abordar os pontos citados acima nos trará de volta para o realismo de Peirce, um movimento natural uma vez que todos os aspectos de sua filosofia decorrem desse inevitável realismo. Se, no capítulo 2, discutimos em termos gerais a relação entre representação e realidade, aprofundando no movimento teleológico entretecido entre objetos (imediato e dinâmico) na constituição da representação para um pensamento, vamos agora entender que esse movimento é também impulsionado por questões ontológicas.

Estamos no terreno da Metafísica, que se ocupa em estudar a organização ontológica do mundo que o faz capaz de manifestar-se fenomenicamente (IBRI, 1992). No mesmo capítulo 2, fizemos rápida menção às categorias faneroscópicas: primeiridade (qualidade), secundidade (resistência), terceiridade (regularidade⁶⁹). Citamos também que elas têm um correspondente ontológico, e aqui veremos quais, com ênfase na primeira categoria. Isso nos levará para um entendimento não determinístico do mundo e do

⁶⁹ Como veremos adiante, essa “regularidade” não significa “monotonia” ou “imobilidade”, uma vez que ela também cresce, evolui.

pensamento, ou melhor, para um modelo de indeterminismo e, como consequência, de evolucionismo.

Começamos retomando o entrecimento entre secundidade (existência) e terceiridade (realidade). “A apenas parcial redução da concepção de realidade à ideia de existência deve-se ao fato de que a primeira requer o atributo de *generalidade* do qual a segunda está destituída [por ser uma existência pontual]” (IBRI, 1992, p.36). No entanto, “a *inteligibilidade* da existência é possível na sua subsunção às regularidades de conduta, ou seja, os individuais devem estar numa relação geral, para que sejam redutíveis ao pensamento” (*idem*).

Retomamos aqui a oposição de Peirce ao nominalismo, uma vez que a generalidade dos universais engloba os individuais, tornando-os inteligíveis, revelando a natureza intelectual do Universo. Portanto, “realidade, na sua condição de generalidade, é *da natureza da representação* por inscrever em si a conduta futura da existência. Seu caráter é potencial; existência, ao contrário, é *ato*, determinação como individual. Ela é particularização de uma generalidade, é o modo como a potencialidade se determina” (*ibidem*). Assim: “existência, então, é um modo especial de realidade que, quaisquer que sejam suas outras características, possui a de ser absolutamente determinada” (CP 6.349).

Peirce está dizendo que a existência é o fato individual determinado cuja presença intensa e dura não nos permite negar sua ocorrência. No entanto, “estaria, contudo, a existência inteiramente subsumida à generalidade real das leis naturais? Caso positivo, este fato certamente nos conduziria a uma concepção de um mundo mecanicista, cuja conduta no tempo, cujo fluxo de eventos estaria inscrito numa regra ou sistema de regras” (IBRI, 1992, p.36).

Nesse ponto, o lógico americano chama atenção para a presença da diversidade e da irregularidade no mundo, como, por exemplo, na aleatoriedade com que as árvores encontram-se distribuídas numa floresta: “Ninguém se surpreende que as árvores numa floresta não formam uma distribuição regular; ninguém pede uma explicação para esse fato” (CP 7.189). Nessa citação (o primeiro parágrafo de um texto chamado *Regularity and explanation*⁷⁰), Peirce chama atenção para o fato de que a irregularidade e a aleatoriedade

⁷⁰ What, then, is that element of a phenomenon that renders it surprising, in the sense that an explanation for it is demanded? Par excellence, it is irregularity, says Dr. Paul Carus, in substance. I cannot but think that there is a faulty analysis here. Nobody is surprised that the trees in a forest do not form a regular pattern, or asks for any explanation of such a fact. So, irregularity does not prompt us to ask for an explanation. Nor can

são tão presentes na vida do Universo que não são motivo para questionamento e surpresa. Ao contrário, apenas os eventos regulares – reais – são passíveis de urdir-se numa explicação lógica, ou seja, de subsumir-se numa regra geral, confirmando as teses apresentadas anteriormente.

Mesmo assim, como se vê na citação acima, a variedade é algo que aparece no mundo, de modo que deve haver uma explicação em nível ontológico – metafísico – para o fato. “Vocês podem notar por si mesmos que a lei prescreve resultados semelhantes sob circunstâncias semelhantes. Isto é o que a palavra ‘lei’ implica. Portanto, toda essa exuberante diversidade da natureza não pode ser resultado da lei” (CP 1.161). Sendo assim, qual o lugar dessa diversidade no sistema das categorias de Peirce? “Da teoria das probabilidades sabe-se que eventos independentes são aqueles que ocorrem sem quaisquer vinculações com os eventos que o antecedem e, de outro lado, sem condicionar o modo de ser daqueles que se lhes seguem. Esta é a própria concepção de distribuição fortuita que nos traz a ideia de *primeiro*” (IBRI, 1992, p.37), e, com o primeiro, o Acaso: “pois é da natureza do Acaso ser Primeiro e aquilo que é Primeiro é Acaso; e distribuição fortuita, isto é, completa irregularidade, é a única coisa legítima para explicá-lo, pela ausência de qualquer razão em contrário” (CP 7.521).

Peirce registra que a ideia de um acaso efetivamente operante na natureza era reconhecida por alguns pensadores na Antiguidade, apesar de causar estranhamento hoje:

É estranho dizê-lo, mas muitas pessoas terão dificuldade em conceber um elemento sem lei no universo, e que podem, talvez, inclinar-se a reconhecer a doutrina da regra perfeita da causalidade como uma das crenças instintivas originais, como a de que o espaço tem três dimensões. Longe disto, ela é uma noção, sob o ponto de vista histórico, absolutamente moderna, uma inferência

it be said that it is because the explanation is obvious; for there is, on the contrary, no explanation to be given, except that there is no particular reason why there should be a regular pattern, -- or rather that there is no sufficient reason, because there must be a tendency for large trees to grow where there is most room, which tendency, if it were strong enough and undisturbed enough, would produce a regular pattern. I mention this to show that, so far is mere irregularity [from being] a motive for demanding an explanation, that, even when there is a slight reason for expecting a regularity and we find irregularity, we do not ask for an explanation; whereas if it were an equally unexpected regularity that we had met with, we certainly should have asked for an explanation. I am, for reasons similar to this, as well as for others, confident that mere irregularity, where no definite regularity is expected, creates no surprise nor excites any curiosity. Why should it, when irregularity is the overwhelmingly preponderant rule of experience, and regularity only the strange exception? In what a state of amazement should I pass my life, if I were to wonder why there was no regularity connecting days upon which I receive an even number of letters by mail and nights on which I notice an even number of shooting stars! But who would seek explanations for irregularities like that? (CP 7.189)

perdida das descobertas da ciência. Aristóteles frequentemente afirma que algumas coisas são determinadas por causas enquanto outras ocorrem por acaso. Lucrecio, seguindo Demócrito, supõe que seus átomos primordiais desviam-se de trajetórias retilíneas de modo fortuito, sem qualquer razão para tanto. Para os antigos, nada havia de estranho em tais noções; elas eram corriqueiras; estranho teria sido considerar que não havia acaso. Assim, não é necessário supor uma necessidade interna de crença na causalidade perfeita, se não encontramos quaisquer fatos para sustentá-la (CP 1.403)⁷¹.

Assim, ele está recusando a ideia de uma ciência mecanicista, isto é, aquela que confia na capacidade de a representação englobar a totalidade do objeto:

De fato, toda a ciência pós-renascentista afirmou-se mecanicista, no sentido de uma fé na causalidade estrita. Um mundo suposto como uma grande máquina cartesiana, regido pelas leis da mecânica, permaneceu como modelo até o início deste século, mesmo em eletricidade e magnetismo e até por fim no eletromagnetismo descoberto por Maxwell. Esta visão, contudo, não se estendeu tão-somente à ciência clássica. Recorde-se que Einstein nunca admitiu a concepção ontológica de acaso, defendendo que o objeto da investigação científica era estritamente regido por leis físicas acabadas. A evolução do conhecimento desfaria a indeterminação da representação daquele objeto. (...) Não obstante, Peirce coloca a questão da indeterminação ao nível ontológico e não meramente sob o ponto de vista epistêmico (IBRI, 1992, p.44).

Portanto, a existência de um acaso – diversidade, variação fortuita, desvios – não pode ser atribuída somente a erros de observação, porque isso levaria à concepção de que os acontecimentos do Universo são todos estritamente regidos por leis, por causas necessárias mecânicas. As consequências dessa concepção levam a um estado de coisas dificilmente aceitável racionalmente (IBRI, 1992, p.47). “Admitamos que nesse universo causal se tenha concretizado a fé de Einstein numa ciência capaz de representar seu objeto em seus mínimos detalhes, ou seja, uma hipotética situação em que tivéssemos atingido a verdade definitiva das teorias. Num tal estágio de determinação, estaríamos aptos a prever o curso dos fenômenos em quaisquer de suas nuances” (*idem*), isto é, “uma mente suficientemente poderosa poderia deduzir destes dados a forma precisa de cada rabisco de todas as letras que estou agora escrevendo...” (CP 6.37).

⁷¹ Strange to say, there are many people who will have a difficulty in conceiving of an element of lawlessness in the universe, and who may perhaps be tempted to reckon the doctrine of the perfect rule of causality as one of the original instinctive beliefs, like that of space having three dimensions. Far from that, it is historically altogether a modern notion, a loose inference from the discoveries of science. Aristotle often lays it down that some things are determined by causes while others happen by chance. Lucretius, following Democritus, supposes his primordial atoms to deviate from their rectilinear trajectories just fortuitously, and without any reason at all. To the ancients, there was nothing strange in such notions; they were matters of course; the strange thing would have been to have said that there was no chance. So we are under no inward necessity of believing in perfect causality if we do not find any facts to bear it out.

Peirce, como cientista experiente em observações de laboratório, confrontou essa visão exemplificando que “quanto mais precisas suas observações, mais certamente elas evidenciarão afastamentos irregulares da lei” (CP. 6.46). Embora estejamos habituados a atribuir tais afastamentos “a erros de observação, não podemos usualmente dar conta de tais erros por qualquer viés anteriormente provável. Rastreie suficientemente suas causas e será forçado a admitir que eles se devem sempre à determinação arbitrária ou acaso” (*idem*).

A argumentação de Peirce, evidentemente antideterminista, é contrária à posição que acredita na evolução das representações e das teorias até o ponto em que elas atingem a determinação causal. “A investigação mais apurada, ao contrário, evolui para a indeterminação do objeto investigado, fazendo-se sujeito de sua própria representação. A precisão da experiência conduz à descoberta da imprecisão do mundo” (IBRI, 1992, p. 46). Tal postura permite abrir espaço para o *crescimento* como propriedade das coisas: “destes fatos claros (...) podemos satisfatoriamente inferir que há, provavelmente, na natureza, algum princípio pelo qual a complexidade e a diversidade⁷² das coisas podem ser crescentes...” (CP. 6.57-58).

Podemos também imaginar, ainda contra a tese de Peirce e derivando da tese mecanicista, um mundo ontologicamente determinado (sem acaso), mas epistemologicamente indeterminável, isto é, um modelo em que as variações, desvios e erros ocorressem apenas no espectro epistêmico, pela impossibilidade de o pensamento compreender todos os fenômenos. Nessa hipótese o acaso tem um lugar epistemológico definido, mas jamais ontológico; ela interpõe entre representação e objeto o véu do incognoscível, ou seja, supõe que os fenômenos funcionam por causas muito precisas, mas que se tornam inexplicáveis porque a ciência erra.

Esse parece ser o mesmo entendimento daqueles que não compreendem o falibilismo de Peirce, criticando-o por atribuir erro à atividade científica e, por isso, supostamente, invalidar o pensamento. Se por um lado vemos aqui que esses erros se devem também a desvios *reais*, por outro entendemos que a incapacidade de a representação atingir a totalidade do objeto é, mais uma vez, processual e não absoluta. Isso significa que o pensamento e a representação sim erram, e contêm partes de

⁷² Observe-se que o tema da complexidade e da diversidade aqui é anterior (e diferente) daquilo que pregam os pós-modernos com relação à complexidade na vida e na ciência.

imprecisão, mas isso não é suficiente para derrubar seu valor explicativo. Ora, o falibilismo não é uma doutrina de verdade nenhuma, mas de uma verdade processual. Assim, existe uma diferença entre admitir os erros da atividade científica (mas ainda sim confiar na sua processualidade) e partir desses erros para assumir uma postura niilista, acreditando que o pensamento não poderá jamais explicar o mundo e abrindo espaço, portanto, para o incognoscível. Esta última hipótese é, aliás, autocontraditória, porque toda vez que levantamos uma hipótese é no intuito de explicar algo, confiando na cognoscibilidade, não no incognoscível: “supor uma coisa inexplicável é não apenas falhar em explicá-la e, assim, elaborar uma hipótese injustificável, mas, pior ainda, colocar uma barreira no caminho da ciência e proibir toda tentativa de entender o fenômeno” (CP 6.171).

Fica mais claro, assim, como parece estranho atribuir os erros *apenas* à observação, tornando ininteligível o funcionamento do fenômeno. Isso seria possível em um lugar “que faz do humano a instância do erro *num mundo que não erra*” (IBRI, 1992, p.49). Retomando, então, vemos que as consequências de um mundo assim determinado desenvolvem-se de pelo menos duas maneiras: 1) se as leis são determináveis, estamos em um mundo automático e mecânico em que podemos conhecer o funcionamento de toda a natureza e determinar a ação do futuro; 2) se as leis são indetermináveis, configura-se o cenário do *incognoscível*: apesar de existir a lei, ela é epistemologicamente inalcançável. Nesse sentido estaríamos diante de um mundo que não pode ser conhecido, o que naturalmente bloqueia “o caminho da ciência”.

Pressupondo que lei e acaso coexistem no Universo, não apenas no espectro do pensamento mas também no ontológico, como se pode explicar a relação entre os dois, isto é, como ambos encontram seu lugar no mesmo mundo? Em duas citações distintas, Peirce parece ensaiar uma hipótese: “Que espécie de explicação pode então haver? Respondo que podemos esperar por uma explicação evolucionária. Podemos supor que as leis da natureza são resultados de um processo evolucionário” (CP 7.512). E:

Mas, se as leis da natureza são o resultado de uma evolução, este processo evolucionário deve ser suposto ainda em progresso. Pois ele não pode estar completo na medida em que as constantes das leis não encontraram nenhum limite possível último. Além disto, há outras razões para esta conclusão. Porém, se as leis estão ainda em processo de evolução de um estado de coisas no passado infinitamente distante no qual não havia quaisquer leis, segue-se que nem mesmo agora os eventos são absolutamente regulados pela lei (CP 7.514)⁷³.

⁷³ But if the laws of nature are the result of evolution, this evolutionary process must be supposed to be still in progress. For it cannot be complete as long as the constants of the laws have reached no ultimate possible

Essas citações evidenciam a relação entre acaso e lei como a derivação da segunda a partir do primeiro (IBRI, 1992, p.50). Como as leis não se encontram no final da evolução, processo ainda em curso no Universo, entende-se que existe um elemento fortuito (acaso) que impede a total subsunção dos eventos à determinação causal. Esse é o substrato ontológico de um aspecto recorrente na teoria de Peirce: seu evolucionismo. Com ele, pode-se entender que a terceiridade (generalidade) deriva evolucionariamente da secundidade (existência, fato bruto), ao passo que esta é regida, nos seus primórdios, pela primeiridade que subsume o acaso (*idem*).

Assim, a lei máxima – ou suprema – é a lei da aquisição de hábitos: “já que a lei em geral não pode ser explicada por nenhuma lei particular, a explicação deve consistir em mostrar como a lei se desenvolve a partir de puro acaso, irregularidade e indeterminação” (CP 1.407). Essa é uma lei perpassando todo o Universo: “Com grande elaboração, Peirce demonstrou que a tendência ao hábito pode descrever os principais aspectos deste mundo como o conhecemos – tempo, espaço, matéria, força, gravitação, eletricidade etc – e também *os fenômenos do sentimento, crescimento e crescimento da complexidade que aparecem no universo e que uma filosofia mecanicista não consegue explicar*” (SHERIFF, 1994, p.9)⁷⁴. Vemos que, a partir do que foi exposto aqui, essas ideias desenvolvem-se em duas consequências, uma de teor metafísico, e outra de teor epistemológico. A primeira, como se sabe, é o reconhecimento da força do acaso agindo ontologicamente nas alterações, no nível da existência, dos fenômenos apregoados pelas leis da natureza. Esta é uma via de mão dupla: de um lado, o próprio caos – estado primevo das coisas – submete-se à lei da aquisição de hábitos, mas essa lei não é absoluta porque a ação do acaso insiste em aparecer nos fatos da existência, impulsionando a configuração de novas leis. A segunda engendra-se no fato de que

Se as leis estão num processo evolutivo a partir de um estado de coisas subsumido ao acaso absoluto, seu entretencimento, como objeto de conhecimento, está destituído de determinação final. Epistemologicamente, seria absurdo pretender que a representação daquelas leis contenha uma determinação que a evolução ainda não lhes conferiu. *Por conseguinte, a experiência, como sujeito do pensamento, não poderá impor à sua própria representação o tecido lógico*

limit. Besides, there are other reasons for this conclusion. But if the laws of nature are still in process of evolution from a state of things in the infinitely distant past in which there were no laws, it must be that events are not even now absolutely regulated by law.

⁷⁴ Grifo nosso.

*da necessidade estrita*⁷⁵. Se o caráter do universo não for estritamente causal, ou seja, se seu curso futuro não estiver inscrito no passado, como pretender que a representação tenha o poder de predizê-lo com uma exatidão que ele próprio não contém? Se cientificamente *erramos*, e a história tem mostrado o quanto, estamos também, na filosofia peirceana, diante de um universo que *erra* (IBRI, 1992, p.51).

Assim, a presença ontológica de um acaso sustenta epistemologicamente que a representação seja falível. Na busca pela crescente cognoscibilidade, fatos, objetos e fenômenos determinam a representação, mas apenas em parte. Não há, na experiência, indícios de que o pensamento *deva obrigatória e necessariamente* configurar-se de uma forma determinada. Se, por um lado, a realidade das leis permite o pensamento e a predição dos eventos, isto é, a elaboração conceitual e o reconhecimento de que um fenômeno pode repetir-se se se repetirem as circunstâncias sob as quais ele ocorre, por outro esse reconhecimento decorre de uma “hipótese cuja plausibilidade é extremamente forte, e nunca uma certeza dedutivamente necessária” (IBRI, 2000, p.99).

Temos, aí, o espaço para a falibilidade, e assim configura-se o falibilismo. O substrato ontológico dessa doutrina é, em um eixo, a presença do acaso como princípio real responsável pelos afastamentos do fato em relação à lei – representação, explicação – e, de outro, o entretecimento entre acaso e lei configurando o evolucionismo. Este, a sua vez, é o cerne do falibilismo: “o falibilismo não pode ser apreciado em nada similar à sua verdadeira significância até que a evolução tenha sido considerada” (CP 1.173) – (IBRI, 1992, p.52).

Tal doutrina epistemológica na filosofia peirceana é, de certo modo, já no século XIX, uma antecipação do que contemporaneamente se denomina *indeterminismo*, com a nuança do fundamento metafísico de que está destituída a maioria das epistemologias hoje vigentes. Sendo historicamente inegável que o conhecimento humano *crece*, é facilmente assimilável a extensão do evolucionismo do âmbito metafísico ao domínio epistemológico. A palavra crescimento traz o gérmen do evolucionismo: “evolução não significa outra coisa senão crescimento no mais amplo sentido da palavra” (CP 1.174) – (*idem*).

O evolucionismo e a falibilidade nos mostram que o crescimento se dá tanto na ordem do real quanto na ordem da representação deste real. “Categorialmente poder-se-ia dizer, em ambos os casos, crescimento da terceiridade, o *locus* da generalidade modalmente necessária, seja ao nível da consciência, seja ao nível do mundo” (IBRI, 1992, p.52). O falibilismo nos alerta para o fato de que “nosso conhecimento nunca é absoluto,

⁷⁵ Grifo nosso.

mas é como se sempre flutuasse em um *continuum* de incerteza e indeterminação” (CP 1.171).

Sabemos que toda atividade humana (a ciência inclusive) se dá pela mediação de pensamentos, ou signos. O falibilismo e o evolucionismo se estendem, portanto, a qualquer domínio da experiência mediada por signos, que expõem sua falibilidade ao se revelarem como relações ou *caminho para* entender as coisas. Igualmente, seu evolucionismo decorre da necessidade de todo signo ser interpretado em outros, devido ao seu caráter sempre geral e mais ou menos aberto (LINS, 1998).

Assim, a incerteza e a indeterminação são uma parte importante do processo de semiose porque tensiona a ação do signo para o futuro, na teleologia que busca maior regularidade, precisão e, por isso, inteligibilidade. O crescimento da lei, é, portanto, o crescimento do inteligível, uma ação que requer o confronto com a dúvida e que portanto engloba a ação do acaso. Assim o entendemos se buscamos o sentido de “lei”, que, em Peirce, “é algo geral” (CP 1.212), “é aquilo que é alter, geral e inteligível, portanto real, é relativo à mente, como quesito de equivalência entre ser e ser cognoscível. Afirmá-lo, não obstante, não poderia significar qualquer elo de dependência do real em relação à mente” (IBRI, 1992, p.108). Nesse eixo, “ser relativo à mente humana” deve ser entendido como *conaturalidade* com o pensamento (*idem*), no seio da afinidade entre mente e conhecimento, de onde nasce a abdução.

Lembramos que o acaso age *no interior de uma lei*, que é a lei de aquisição de hábitos. Essa dupla ação – o acaso modificando a lei e a lei estabilizando o acaso – permite que a representação não *engesse*, nem se autorreferencie. O modelo ontológico acaso-existência-lei mostra que há sempre forças externas trabalhando para corrigir a representação, que tem, portanto, uma inteligibilidade provisória e passível de aperfeiçoamento. Se não fosse assim, não haveria erro, nem dúvida, nem a necessidade de inquirir.

Não haveria, portanto, busca pela compreensão, ou pela inteligibilidade. Isto, sim, é o grande alvo do signo, e aqui relembremos a citação de Andacht (2004): esta é a “esperança epistemológica” na qual se erguem a ciência e a filosofia – no sentido peirceano de compreensão da experiência da vida. A essa esperança opomos aquelas apregoadas por Haacke (1969) e Boorstin (2003): para o primeiro, a massa submete-se “sem esperança” a “falsas atualidades”, que têm um efeito narcotizante (p.189); para o

segundo, as dinâmicas da sociedade de massa são tais que começam a alimentar “esperanças exageradas” sobre os acontecimentos do mundo, uma ansiedade que vai culminar e encontrar respaldo numa comunicação de massa voraz e “fabricante de ilusões” (p.2).

Para os dois autores, parece haver um forte senso de determinismo, uma opressão da mídia sobre uma massa que não tem chance de vislumbrar a verdade por trás do véu dessa máquina que fabrica ilusões e falsidades. Para Peirce, no entanto, tudo o que funciona como signo tem a importante função de mediação para o conhecimento das coisas, mas o signo é sempre confrontado pelo mundo em diversas frentes, de modo que a verdade é vislumbrada no momento em que nos damos conta de que “isto não é assim”, de que “poderia ser diferente”, porque, se há atualidades falsas, a própria experiência fará com que não perdurem. O momento em que percebemos o grau de inadequação daquela representação é o momento em que nos deparamos com o erro e, portanto, também com a existência da verdade.

Por isso, “a melhor hipótese, no sentido de ser a mais apelativa para o científico, é a que pode ser refutada mais rápido, se é falsa” (CP 1.120). O erro encontra seu lugar nesta perspectiva não para invalidar o conhecimento, mas para mostrar que é possível caminhar para um aprendizado crescente, correspondente a maior inteligibilidade – nessa relação da verdade com o erro, o falibilismo aproxima-se (com distinções, portanto sem se identificar totalmente) do falsificacionismo de Karl Popper, semelhança trabalhada por autores como Haack (2001) e Santos (2006).

Como o crescimento – “tendência à aquisição de hábitos” – é a palavra de ordem, somos levados a outro entendimento de verdade:

As teorias guiam a inquirição para que, nela, elas se aprimorem. Não é preciso dizer que esse crescimento é em direção à verdade (não apenas em maior acurácia, mas, mais importante, em direção a verdades maiores e mais profundas); mas talvez seja melhor dizer que o crescimento vem primeiro e que “verdade” se define como seu limite ideal (SHORT, 2004, p. 287).

“Verdades maiores e mais profundas” porque, na dinâmica da semiose, quanto mais é possível conhecer, mais se torna possível questionar e, assim, aprofundar a relação com o conhecimento anterior. Assim, quanto mais é rica, diversa e genuína a experiência, isto é, quanto mais elementos há para nos fazer pensar, mais os há para nos fazer duvidar.

Essa luz natural [da abdução] que permite adivinhar a verdade requer algumas noções prévias para que funcione, e nesse sentido, ainda que como todo instinto funcione para o bem-estar da espécie e tenha um valor de sobrevivência, requer

(...) um *background* que faz mais significativas as diferenças entre os distintos indivíduos na hora de fazer uso dele (BARRENA, 1997, p. 100⁷⁶).

Se há dúvidas e perguntas, e também erros – e a experiência diária sempre nos mostra o quanto –, é porque estamos imersos numa dinâmica inferencial que aponta necessariamente para alguma verdade. A omissão contínua da grande mídia frente a determinados fatos, os vários vieses corporativos adotados pelas emissoras, a ignorância dos receptores frente a certos assuntos, as “modas” de comportamento e vestuário que se moldam a partir das novelas, todos esses elementos nos poderiam fazer supor que estamos imersos em “atualidades falsas”, isolados do mundo por um “muro de irrealidades”. Mas essa hipótese simplesmente não parece razoável, porque *o acaso insiste*, numa ação de liberdade provinda do mundo que institui à mente a capacidade de procurar a verdade em constantes reelaborações.

“A verdade”, aqui, não é entendida apenas como estrutura pré-elaborada pelas leis da natureza, mas também

Segue construindo-se responsabilmente enquanto mundo histórico-social das instituições e dos hábitos. Ver-se-á com clareza que ao homem, situado frente à humanidade, se lhe apresentam outras tarefas que as de objetivar e explicar o mundo mediante a ciência ou a de converter a ciência em comportamento guiado pela racionalidade dos fins. Enquanto membros de uma comunidade de interpretação, os seres humanos têm que continuar sendo para a humanidade o sujeito da ciência e, com isso, tema do conhecimento e práxis racionais (APEL, 1997, p.259)⁷⁷.

Isso significa que, ao invés de uma interpretação passiva, de “espectador”, Peirce propõe uma interpretação que, configurando-se como hábito, reverbera na experiência e, tornando-se ela também experiência, constitui-se em material para pensamentos futuros. Nesse eixo, em um mundo de evolução indeterminável como o nosso, os meios de comunicação são, eles também, *falíveis*; sua falibilidade é exposta no momento em que

⁷⁶ “Esa luz natural que permite adivinar la verdad requiere algunas nociones previas para que funcione, y en ese sentido, aunque como todo instinto funciona para el bienestar de la especie y tiene un valor de supervivencia, requiere más esfuerzo que un instinto normal, y requiere un background que hace más significativas las diferencias entre los distintos individuos a la hora de hacer uso de él”.

⁷⁷ El mundo no puede conocerse (“explicarse”) partiendo de sus estructuras prefijadas conforme a leyes, sino que ha de seguir construyéndose responsabilmente en tanto que mundo histórico-social de las instituciones y de los hábitos, se verá con claridad que al hombre, situado frente a la humanidad, se le presentan otras tareas que de las objetivar y explicar el mundo mediante la science o la de convertir a la science en comportamiento guiado por la racionalidad de los fines. En tanto que miembros de la comunidad de interpretación, los seres humanos tienen que seguir siendo para la humanidad el sujeto de la ciencia y, con todo, tema del conocimiento y la praxis racionales.

entendemos sua ação como processos construtivos de pensamento, isto é, as informações aí divulgadas, mesmo as que parecem falsas ou tendenciosas – “falsas atualidades” – são, elas também, interpretações sobre dados da experiência, e carecem de futuras interpretações para fazer sentido.

Se retomamos o exemplo do avião Lindbergh examinado por Boorstin, vemos que a história desta pseudo-celebridade aumenta, como semiose, em um processo de “espiral” (MARTINO, 2009, p.7) – construído entre público e meios – devido ao modo como as informações divulgadas reverberam no “vivido das massas” (NORA, 1972). Tornando-se experimentações, as interpretações realizadas constituem material que potencializa reações progressivamente maiores, em ambos os lados da comunicação – e assim se forma o pseudo-acontecimento. No entanto, justamente por isso, somos levados a discordar de Boorstin (2003, p.1) quando diz que assim se constrói “um gigantesco muro de irrealidades que se ergue entre nós e as realidades da existência”. Conforme as teorias aqui apresentadas, esse fenômeno também faz parte das “realidades da existência”, construindo-se assim no esforço interpretativo que busca a crescente inteligibilidade dos fatos. E se, por um lado, o pseudo-acontecimento pode ter ar de falsidade ou ilusão, como o exemplo da inauguração do hotel, por outro entendemos que essa sensação é temporária, porque “verdade” é algo que se revela gradualmente, em contínuo aprofundamento; daí o *telos* da semiose orientado para o futuro.

A necessidade de frisar o aparecimento da verdade como algo contínuo, gradual e resultado de aprofundamento nos leva para outro esclarecimento, aquele que distingue o falível da *falácia* – importante para esclarecer melhor o que se entende, na teoria de Peirce, por “erro” e “falibilidade”, e como essas duas instâncias encontram seu lugar na processualidade do pensamento.

Esse esclarecimento também é importante porque nos faz frisar que o argumento falibilista, ao invés de invalidar o pensamento por admitir o erro, coloca-o em outra dinâmica – uma que reestabelece o valor da imprecisão ao lembrar que o pensamento-signo, representando um objeto apenas em determinado aspecto, necessita de aperfeiçoamento. Nesse sentido, os erros que vão sendo continuamente deflagrados não invalidam em absoluto o conhecimento anterior, mas são o meio pelo qual é exposta a necessidade de aprofundamento da razão, porque não estamos procurando uma base

fundamental e segura para pensar, mas, sim, buscando respostas *in futuro* para melhor questionar depois:

Precisamente porque não há nada autoevidente – precisamente porque não sabemos a priori como inquirir – nunca poderá haver uma hora em que saibamos, com certeza, que estamos procedendo na forma correta ou mesmo que haja uma forma certa de proceder. Nós só podemos caminhar pelas evidências que adquirimos até o momento, na fé de que exista uma verdade impessoal, uma opinião final na direção da qual uma inquirição ideal tenderia (SHORT, 2007, p.347)⁷⁸.

Sob esses aspectos, o caminho é contínuo. Se a imprecisão anulasse totalmente o mérito de uma observação, entre um pensamento e outro haveria rupturas, algo que a visão sinequista de Peirce não suporta. Ao contrário, se a todo momento estamos mergulhados em um processo inferencial, é porque entre um pensamento e outro existe uma lógica, uma relação que permita justamente esse avanço. Pressupor rupturas entre pensamentos, bem como invalidá-los por estarem imprecisos, é derrubar a lógica por trás e, assim, querer que o conhecimento irrompa do nada.

Este último cenário é o da falácia, em que todas as certezas se erguem na instabilidade de poderem ser refutadas em absolutamente todos os pontos. Ao contrário, o conhecimento *falível* para Peirce é aquele que, mesmo atingindo algumas certezas, pode continuar se pondo à prova e em *dúvida* na direção de um aprofundamento cada vez mais intenso das verdades. No cenário do conhecimento *falível*, há uma tendência para a aprendizagem, por causa da lógica aprofundando o *status* do conhecimento. No cenário incerto do conhecimento *falacioso*, não há aprendizado porque tudo o que conhecemos corre o risco de ser falso. Assim, como exemplo, a regra geral (lei) é que o sol nasça todos os dias; se algum dia o sol não nascer, não é porque a regra geral era falsa e jamais chegamos perto da verdade, mas sim porque o indeterminismo do objeto nos estimula a *revisar* e *aprofundar* a representação desta lei.

Um último ponto que gostaríamos de destacar se refere ainda a essa união inegável entre falibilidade e sinequismo, uma vez que a falibilidade de um enunciado expõe sua continuidade, entendida como apontar para a completude e o aprofundamento. Isso só é possível porque o aspecto geral da representação – terceiraidade – é, quanto mais inteligível,

⁷⁸ In addition, precisely because there is nothing self-authenticating - precisely because we have no knowledge a priori of how to inquire - there can never be a time when we will know, for sure, that we are proceeding in the right way or even that there is a right way to proceed. We can only go by the evidence we have so far acquired, in faith that there is an impersonal truth, that is, a final opinion toward which an ideal inquiry would tend.

mais geral e abstrato, e portanto mais difícil de se exaurir em um enunciado de fato. Afim com o realismo de Peirce, esse movimento implica que a Verdade, em sua generalidade, não pode conter-se totalmente em uma representação, porque isso significaria substituir todos os signos por apenas um.

Ao contrário, a representação vai exigindo relações lógicas cada vez mais profundas, estabelecidas com pensamentos anteriores e que devem ser estabelecidas com possíveis representações posteriores, sob risco de atingir um “limite” que seria a compreensão total – irrevogável, portanto infalível – daquilo que representa. Esse realismo antifundacionista nos mostra que “substituir a certeza pela inquirição significa que estamos sempre no caminho, que não haverá uma hora à qual teremos chegado” (SHORT, 2007, p.347). Assim, falibilidade e continuidade unem-se no ponto comum que valoriza a incompletude da representação, cuja veracidade não é determinada pela heurística dos individuais porque está sempre um pouco além:

Um verdadeiro *continuum* é algo cujas possibilidades de determinação não podem se exaurir por nenhuma multitude de individuais. Assim, nenhuma coleção de pontos colocados sobre uma linha realmente contínua pode preencher a linha de modo a não deixar espaço para outros, embora essa coleção tenha um ponto para cada valor na direção do qual números, de valores infinitamente decimais, possam aproximar-se (...). Estaria no espírito geral do sinequismo sustentar que o tempo deva ser considerado verdadeiramente contínuo neste sentido (CP 6.170)⁷⁹.

Apesar de parecer inalcançável aos olhos do falibilismo, a verdade está aqui sendo tratada como uma elaboração intelectual crescentemente aprofundável, sustentada numa realidade que, a uma só vez, resiste em sua alteridade à mente (secundidade) e permanece regular, afim com ela (terceiridade). Chegar à verdade é, nesse caso, chegar a uma compreensão da verdade, e de forma cada vez mais clara e complexa (inteligível), visto que, diante da natureza própria das coisas – uma natureza *sígnica* –, é impossível sair do pensamento ou analisá-lo de fora.

Essa “potencialidade de ser signo”, isto é, de significar alguma coisa para alguma interpretação na experiência (DEELY, 1990), é o que torna inteligível o mundo e, por isso,

⁷⁹ A true continuum is something whose possibilities of determination no multitude of individuals can exhaust. Thus, no collection of points placed upon a truly continuous line can fill the line so as to leave no room for others, although that collection had a point for every value towards which numbers, endlessly continued into the decimal places, could approximate; nor if it contained a point for every possible permutation of all such values. It would be in the general spirit of synechism to hold that time ought to be supposed truly continuous in that sense.

permeado, a todo instante, pela verdade. Não fosse assim, não seria possível funcionar a mente:

O que torna possível o intelecto agir como uma “máquina de generalizações”? Pois não é de outra forma para Peirce que as mentes atuam. Elaborando abstrações, generalizações, a partir de mediações aplicadas sobre binaridades da existência (CP 2.84), o intelecto opera a partir de uma premissa que é fenomênica, ao mesmo tempo em que é ontológica – a premissa de que, regularmente no tempo, a realidade persiste contra a consciência. É exatamente essa recorrente coerência que sustenta os potenciais acordos entre previsão e experiência, entre a representação geral e o fato, que tornam possíveis a ação inteligente e, por fim, o conhecimento. Assim se, fenomenologicamente falando, a mente pode categorizar e conhecer o mundo, ontologicamente isto só é possível porque a realidade organiza-se persistente e consistentemente de modo favorável. O mundo, por assim dizer, “quer se dar a conhecer” (REIS, 2006, p.1).

A partir então dessa natureza sîgnica, o mundo torna possível a aprendizagem, traduzida no acúmulo de informações inteligíveis que se convertem, a sua vez, em hábitos na experiência:

É esse papel de “fio condutor da vida” que faz a Terceiridade ser extensa no tempo, conectando passado e futuro, onde mentes interpretantes exercem um permanente teste de hipóteses sobre a alteridade, ou seja, sobre a Secundidade. Terceiridade é, portanto, de certa forma, uma projeção do passado sobre o futuro. Projeção que, fundada na experiência vivida, sustenta a intencionalidade do intelecto em direção ao futuro. Note-se que tal comportamento, plenamente compatível com a ontologia peirceana, parte da seguinte hipótese: as regularidades do mundo são reais, logo as generalidades são reais. Desse modo, mentes, enquanto “máquinas de generalização”, têm a mesma natureza do real, o que as habilita a inferir o futuro a partir de aprendizados do passado (*idem*).

Justamente, como já dissemos, é por causa desse fator generalizante que

a mente está longe de poder alcançar certezas finais. A confiabilidade de suas sínteses e inferências está longe de ser total. Porque, simplesmente, a Primeiridade insiste. Recorrentemente, a Primeiridade desvia o curso da vida. O acaso ao introduzir assimetrias no plano das secundidades faz do real uma paisagem de irregularidades na qual a uniformidade, esta sim, é a exceção (REIS, 2006, p.2).

3.4 Uma retomada para prosseguir pensando

O sentido desta retomada, neste capítulo, é o de fazer lembrar que expressões como “muro de irrealidades” e “atualidades falsas”, ou ideias como “as massas se converteram voluntariamente em consumidores de esquemas, a cuja sugestão estão sujeitas sem esperança” (HAACKE, 1969), são conceitos que, como todos os conceitos, vieram de alguma dinâmica do pensar. Eles se justificam, como vimos, no rigor do método expresso por pensamentos anteriores, que os antecederam e com que se relacionam, ao mesmo tempo em que são fruto de formulações novas, expressas por abdução.

Nós podemos continuar no rastro do teor conceitual deixado por essas ideias para prosseguir pensando, ou podemos prosseguir pensando ao refutar algumas dessas ideias. O fato de que todos os conceitos têm embasamento em algum lugar não os torna sempre válidos. Conforme expusemos, a partir da máxima do pragmatismo, o significado de um conceito deve ser expresso pelos seus efeitos práticos concebíveis. Se uma determinada ideia não se justifica em algum efeito prático, a realidade expressa por esse pensamento perde seu elemento de secundidade e a ideia torna-se, assim, puramente intelectual – “jargão sem sentido” (CP 5.401) –, sem o fator existencial de que ela necessita para ser *real*. Ainda, se o conteúdo expresso parecer inconcebível, a ideia deve ser mais bem analisada, pensada criticamente ou refutada.

Toda a exposição realizada até agora, centrando nas noções de semiose e inquirição, aprofundando no raciocínio abduutivo, na conaturalidade entre mente e matéria, na metafísica de Peirce, perpassando seu realismo e sinequismo, chegando ao evolucionismo e indeterminismo em sua teoria, nos leva a ver a incoerência presente nas ideias expressas por Haacke, Boorstin e Nora, principalmente quando apontam para o domínio dos meios de comunicação sobre a massa. Relembramos, com Delaney (2002), que tanto “crenças perceptivas normais quanto construção de teorias científicas” são processos inferenciais “por natureza”, sendo esses processos revestidos por uma tessitura lógica que é, ao mesmo tempo, contínua no tempo com outros conhecimentos quanto original e imaginativa (abduativa). Tais inferências em nenhum momento abandonam sua ligação com a verdade, uma vez que essa se revela 1) por uma ação casual, imprevista, originária de um primevo caos, 2) por fatos marcadamente externos à consciência e 3) por uma regularidade que permite ordenar e entender a experiência. Assim, a verdade transparece até mesmo nos enunciados inexatos, que, atuando continuamente sobre pensamentos posteriores, podem acabar por revelar sua inexatidão.

No nosso entender, portanto, proferir que a massa submete-se “sem esperança” às “atualidades falsas”, separada das “realidades da existência” por um “muro de irrealidades”, é o mesmo que furtar a essa massa a naturalidade de prosseguir pensando, de viver intelectualmente as representações recebidas a partir dos meios, isto é, de inquirir. Em outras palavras, é elaborar uma hipótese para dizer que, depois do que for divulgado pela mídia, não haverá mais hipóteses, porque o pensamento não prosseguirá. É uma elaboração conceitual que resulta de inferências, *prevendo o fim das inferências*. Além

disso, parece contradizer o princípio de semiose legado à “modificação do acontecimento”, porque o que faz essas atualidades tomarem sua dimensão não é apenas a potência tecnológica dos meios, mas também o pensamento envolvido nessa recepção que resulta de uma determinada “organização social” (MARTINO, 2009).

Tendo chegado, aqui, ao centro de nossa crítica, podemos prosseguir na retomada do que entendemos por inferência, no sentido de aprofundar o modo como correlacionamos esse conceito a uma dinâmica vivida em atualidade mediática. Nesse sentido, vamos retomar dois textos, o “Arcabouço do modelo de detetive: Edgar A. Poe e Charles S. Peirce”, de Nancy Harrowitz (2008) e “Chaves do mistério: Morelli, Freud e Sherlock Holmes”, de Carlo Ginzburg (2008). Eles nos fornecem elementos para entender o paradigma inferencial na semiótica e como ele se estende às atividades humanas, inclusive aquelas que se desenvolvem numa sociedade midiaticizada.

No texto de Harrowitz, em que se compara o método de investigação detetivesco descrito nos contos de Edgar A. Poe com o método abduutivo de Peirce, vemos que ao introduzir a ideia de “raciocínio abduutivo” no panorama da inteligência, Peirce propõe outra visão “sobre o método da mente, a definição de razão, daquilo que vai além da razão, a topologia dos limites do instinto, como novo conhecimento é adquirido, o relacionamento entre instinto e razão” (p.217). Está em jogo, assim, um modelo “de natureza dupla”:

Poe e Peirce também compartilham uma interessante atitude de natureza dupla acerca dessas questões e do método abduutivo que foi estruturado para confrontá-las. Por um lado, há uma abordagem sistemática empiricamente fundamentada do modelo. Isso é particularmente claro em Peirce, aparecendo em menor escala em Poe. O modelo de detetive é um bom exemplo dessa atitude dupla à medida que ele é operante apenas das leis e experiências deste mundo. Ainda assim, como demonstram Peirce e Poe, baseia-se fortemente na intuição (*idem*).

Aqui, Harrowitz deflagra uma característica importante da proposta lógica de Peirce para o entendimento do conhecimento, de forma geral, e que também é destacada por Deely (1990). Trata-se do fato de que, para Peirce, mesmo os elementos irrealis (aqueles que não se comprovam pela ciência, que não foram ainda demonstrados, que não são abarcados por alguma teoria etc) podem servir para a construção do conhecimento, à medida que eles também se constituem como relevantes para a experiência. Influenciado por Kant, Peirce repete a máxima de que “tudo começa e acaba na experiência”, sendo que devaneios, sonhos, impressões e *insights*, por mais débeis que sejam, também se englobam na experiência, e, portanto, na investigação. É assim que

O signo não se manifesta de maneira alguma como uma coisa física, nem mesmo como um tipo e variedade peculiares de objeto. O signo aparece, antes, como a

ligação pela qual os objetos, sejam eles entidades corpóreas ou puramente objetivas⁸⁰, vêm a estar um pelo outro dentro de algum contexto particular ou teia da experiência (DEELY, 1990, p.79).

Assim concebida, a experiência promove uma dissolução das dicotomias que marcam a racionalidade moderna. Há aqui uma proposta de epistemologia mais ampla, em que vislumbres sutis da realidade podem permitir compreendê-la, se submetidos ao rigor de algum método:

Isso nos leva para o segundo ponto. Há um movimento bastante certo em direção ao místico implícito nos tipos de questões que tanto Peirce quanto Poe colocam. Quando sonhos proféticos e intuição são incluídos no campo de experiência do qual emerge um novo conhecimento, estamos falando de possibilidades epistemológicas que apresentam âmbito mais amplo que o usual. Ginzburg vai dizer que esse é o lugar de encontro entre o racional e o irracional. A questão seria que uma natureza dupla, sob a luz deste debate, torna-se dupla face (HARROWITZ, 2008, p.217).

“Dupla face” porque ambas não se separam em sentido opositivo, mas direcionam-se juntas na mesma “fita” que é o rastro do pensamento. Diante dessa ousada manobra, entram em cena “preocupações maiores tais como a natureza do conhecimento científico e cultural que possuímos, por quais processos esse conhecimento é adquirido, como sabemos o que queremos e o que necessitamos conhecer” (HARROWITZ, 2008, p.218), concretizando-se num paradigma que “talvez possa nos ajudar a ir além do estéril contraste entre ‘racionalismo’ e ‘irracionalismo’” (GINZBURG, 2008, p.89).

No texto de Ginzburg, aproximam-se os métodos de Freud, Sherlock Holmes e Giovanni Morelli, um estudioso italiano responsável por criar uma maneira de identificar velhas obras de arte a seus autores. A aproximação entre esses três sujeitos (o segundo, fictício, mas criado por um médico, assim como os outros) está no fascínio pela “proposição de um método interpretativo, baseado na apreensão de detalhes marginais e irrelevantes enquanto chaves reveladoras. Segundo esse método, minúcias em geral consideradas triviais e sem importância, ‘aquém da atenção’, fornecem a chave para as maiores conquistas do gênio humano” (GINZBURG, 2008, p.97). A formação em medicina compartilhada por Freud, Morelli e *sir* Arthur Conan Doyle invoca

o modelo de semiótica médica, ou sintomatologia – a disciplina que permite o diagnóstico, mesmo quando a doença não pode ser diretamente observada, a partir de sintomas ou signos superficiais, quase sempre irrelevantes aos olhos do leigo (...). No final do século XIX (mais precisamente na década de 1870-1880),

⁸⁰ Para mais detalhes do que se entende por entidade “puramente objetiva”, recomendamos a extensa explicação fornecida por Deely no livro “Semiótica básica”, capítulo 5: “Zoosemiótica e antropossemiótica”, seção A: “O conteúdo da experiência”.

essa abordagem “semiótica”, paradigma ou modelo baseado na interpretação de pistas, conquistou crescente influência no campo das ciências humanas. Suas raízes, no entanto, eram muito mais antigas (GINZBURG, 2008, p.98).

As raízes “muito mais antigas” a que Ginzburg remonta são as atividades do homem primitivo desde o momento em que ele passa a viver em cavernas, caçar alimento etc. Naquele contexto, nossos antepassados “aprenderam a reconstituir a aparência e os movimentos de seus alvos esquivos a partir de seus rastros, aprenderam a cheirar, a observar e dar sentido ao traço mais sutil” (*idem*). Essa atividade cognitiva evoluiu, transmitida por sucessivas gerações, até tornar-se uma abordagem ao conhecimento que é típico dos médicos clínico-gerais, mas que se torna também um modelo adotado por aqueles preocupados em entender o cenário da experiência a partir dos elementos aí presentes. “Seu traço característico é o de permitir saltar de fatos aparentemente insignificantes, que podem ser observados, para uma realidade complexa, a qual, pelo menos diretamente, não é dada à observação. Esses fatos podem ser ordenados pelo observador de modo a proporcionar uma sequência narrativa: ‘alguém passou por aqui’” (GINZBURG, 2008, p.99).

Aqui, Ginzburg está interessado com o surgimento da atividade narrativa, mas nós chamaremos atenção para outra coisa: seu viés epistemológico explicando que apenas as premissas do conhecimento são observáveis, dadas. Os indícios e os sintomas dados pelo Universo estão aí disponíveis, de uma tal forma que a mente pode organizá-los para entender, de modo mais profundo, a realidade – é isso que a mente tenta fazer, a todo instante, desde os primórdios: “por detrás desse modelo sintomático podemos perceber uma atitude, talvez a mais antiga da história intelectual da raça humana: o caçador rastejando no logo, examinando o rastro de sua presa” (GINZBURG, 2008, p.102).

Mas o que isso tem a ver com a sociedade midiaticizada? Pensamos ser necessário frisar o aspecto de continuidade do pensamento que esse modelo sugere. Ao propor que até mesmo os elementos mais insignificantes (aqueles que passam despercebidos ou são logo descartados por parecerem fantasiosos e irrealis) podem ser organizados para a compreensão de uma verdade, esse modelo epistêmico sugere uma compreensão nova do que se entende por 1) interpretação e 2) real. Em primeiro lugar, não se contenta com aquilo que já é dado e experimentado em um primeiro nível, porque, como vimos anteriormente, o fator próprio da semiose é apontar *para um futuro*, sugerindo que os elementos tomados para um entendimento efetivo aqui-e-agora devem manter sua

sustentação lógica em pensamentos posteriores. Nesse sentido, não podemos nos deslumbrar com a tecnologia dos meios de comunicação e acreditar que ela, por ter o poder de ditar o valor de “atual” aos fatos, pode substituir a veracidade dos acontecimentos e assim engendrar a modificação desses eventos, atirando-os às massas. O que vai permitir auferir sobre a veracidade e pertinência desses fatos não são os meios, mas, sim, a inquirição, concebida como processo contínuo de experimentação e averiguação, dada também na “apreensão de detalhes marginais enquanto chaves reveladoras” para o entendimento de algo.

Em segundo lugar, não se trata apenas de abordar o “real” como separado do subjetivo e do fictício. Esse é o rompimento com a binaridade clássica real vs. fantasia:

A arraigada dicotomia entre o subjetivo por um lado, que é tudo que é essencialmente particular ou ilusório, e o objetivo por outro lado, como o que é público, real, e independente do observador, cai por terra quando devidamente ponderada e considerada sob a luz do único instrumento que possuímos para discriminar o verdadeiro (ou mais razoável) do falso (ou menos razoável) [a saber, a experiência]. É necessária uma tricotomia, e uma tricotomia de um tipo muito especial (...). Em outras palavras, uma tricotomia onde o sujeito está no centro de uma teia de relações que compreende precisamente um mundo objetivo. Através da teia, cada sujeito encontra-se emaranhado em outras teias com outros centros, o todo formando uma rede objetiva. (DEELY, 1990, p.79-80).

No âmbito do entendimento da atualidade mediática como fenômeno, vemos que esse movimento nos faz procurar por outras compreensões, para melhor questioná-lo e visualizá-lo. Não se trataria de negar a importância de conceitos como “realidade” ou “verdade” na discussão, supondo que a tecnologia dos meios seja tal que ela pode tornar qualquer coisa “atual”, havendo, assim, uma substituição do “verdadeiro” pelo “atual”, ou uma sobrevalorização deste. O “verdadeiro” tanto importa que acontecimentos como a travessia transatlântica em avião (tida como a primeira, quando de fato não era) quanto a divulgação do aniversário de um hotel são classificados, por Boorstin, de “pseudo”-acontecimentos. O prefixo indicando “falsidade” denota um evento fabricado pelo homem, em contraste com aqueles “feitos por Deus”, e por isso naturais (1992, p.11). Há aí uma demarcação do tipo de evento que pode ser considerado verdadeiro ou falso, ou, pelo menos, de eventos que têm uma “aparência” ou “aspecto” falso/verdadeiro, mas a partir de uma episteme dicotômica.

Na compreensão que vamos configurando, uma hipótese mais razoável para esclarecer – no sentido pragmático de Peirce – o fenômeno deveria levar em conta que se trata de uma processualidade maior, uma vez que os meios de comunicação não são o

“ponto zero” da configuração do mundo ou do espaço social, mas um dos elementos estruturantes. Essa hipótese aposta na ideia de continuidade, trabalhada pelo sinequismo, segundo a qual a lógica de um pensamento-signo deve relacionar-se a e sustentar-se em pensamentos futuros, descrevendo uma semiose que não tem outra saída senão referir-se à verdade, entendida não apenas como correspondência aos fatos empíricos (secundidade) como também crescimento da inteligibilidade (terceiridade).

Relativamente a esta postura não dicotômica, o que a lógica semiótica vai permitir é entender que todo fenômeno representativo – os meios de comunicação aí compreendidos – ou, em outras palavras, a linguagem concebida de maneira ampla, “não é nem uma cópia da realidade, nem uma representação deturpada da realidade; ela é parte da realidade humana” (WILDEN *apud* DEELY, 1995, p.118), e “ser parte da realidade humana” significa integrar-se à experiência e à observação em um movimento (inquirição) que dialoga ou busca a realidade ou a verdade de alguma maneira.

Ainda:

“A linguagem tem validade ecológica” (...). É também por esta razão que o sistema da linguagem, para ser melhor compreendido, não deveria ser conceptualizado como um todo voltado para si mesmo, mas *como uma interface*, uma rede perceptualmente diáfana de relações irreais⁸¹ intervindo, enquanto tal, entre os utilizadores da linguagem especificamente humana e a experiência multivária que eles tentam compreender” (DEELY, 1995, p.251).

É sob esta consideração que a linguagem e seus produtos (representações) deixam de ser puramente fictícios e passam a servir de *mediação* para o conhecimento de algo que está no mundo. Quando são totalmente inventados (por exemplo, os contos de fadas), vão requerer a capacidade de entender e distinguir (típica da espécie humana) entre o que é real e o que é inventado nessa “rede perceptualmente diáfana”. Esse entendimento (para ambos os casos, isto é, para entender o que é real e o que é fictício) acontece na inquirição e como consequência dela, uma vez que os signos utilizados nesse processo (afinal, nunca é possível “sair” da semiose, ou da linguagem) vão se provando inadequados ou verdadeiros enquanto forem confrontados com “a experiência multivária que tentamos compreender”⁸².

Esta não é uma hipótese meramente especulativa – isto é, não estamos arriscando um tiro no escuro – porque partimos de elementos configurados na experiência. Quando

⁸¹ “Irreais” no sentido de “dependentes da cognição”.

⁸² Daí também vem a falibilidade na linguagem, uma vez que ela é um *caminho para* entender o que há na realidade e por isso não pode ser todo-poderosa.

Boorstin, Haacke e Nora criticam as “atualidades falsas” ou “o muro de irrealidades”, ou quando associam os meios a um “monopólio da história”, estão pensando de fora dessa “falsidade” e desse “controle”, isto é, desse suposto “monopólio”. Suas opiniões decorrem de uma inquirição, isto é, de observações e abduções que, pela própria característica do processo, têm um caráter de livre experimentação (no sentido abduutivo) em diálogo com a realidade. No entanto, dizem que os meios de comunicação, por sua forte inserção na sociedade, não permitem essa dinâmica (afinal, como poderia ser possível fazer essa crítica aos meios, se eles nos enjaulam em um muro de irrealidades? Como sair disso?).

Nesse sentido voltamos a consultar as ideias apresentadas no começo de nosso segundo capítulo. Com Braga (2006), por exemplo, vimos que a pluralidade das experiências vividas pela massa permite retrabalhar as informações colocadas pela mídia, de modo que não são apenas os meios que agem sobre os receptores, como também ocorre o contrário. Esta parece ser a “teia de relações” que Deely menciona na última citação transcrita. Se não fosse assim, os fatos não poderiam ser trabalhados – recebidos, transformados – na sociedade midiaticizada na maneira como o são. A “modificação do acontecimento” é assim possível porque, sendo uma *semiose*, ela segue o rastro de uma inquirição. Ou melhor, sendo uma *semiose*, ela é uma inquirição. Seguindo uma lógica de associação de ideias, os acontecimentos ganham inteligibilidade, repercutem na experiência e, assim, “modificam-se”. No meio do caminho, é natural que haja informações falsas, dados ocultos, superficialidades, desconhecimentos etc. No entanto, se o pensamento persiste, crenças e hábitos inadequados podem mudar, evoluir para outros. Assim, porque se trata de uma ação intelectual verdadeiramente contínua – indeterminada –, que depende do futuro para efetiva concretização, esse possível “ar” de falsidade não pode ser identificado totalmente agora, mas depende da inquirição futura que virá.

Desta forma, é impossível não estar a todo o instante em inquirição. Este é um movimento inferencial constante, concebido como *semiose* que, como qualquer realidade, não depende da mente para ser real, mas requer a participação de interpretações ativas para prosseguir agindo. Essas inferências se dão no rastro da experiência por indução, dedução e principalmente abdução, sem a qual não seria possível entender a transformação dos fatos e da vida, uma abdução que nasce do instinto e da inclinação natural da mente para o *entendimento*, e nessa inclinação ela encontra seu sentido.

Concebido aqui como *train of thought* (“fluxo⁸³ de pensamento” – CP 5.314), esse movimento inferencial permite a todos que estejam nele interpretar os fatos para atingir hábitos de crença e ação que possibilitem melhores ajustes ao mundo. Nesse sentido, a ação dos meios de comunicação não é outra coisa senão um elemento alojado na experiência da inquirição, atrelado a outros elementos, compondo a teia do mundo objetivo na vivência da comunidade. Nessa teia entram, como indícios do que é atual no mundo presente, todos os fatos e acontecimentos, inclusive as ficções e “falsidades”. No entanto, o que vai realmente dizer se esses eventos são “narcóticos para sonhos traçados” é a inquirição (“modelo baseado na interpretação de pistas”). Assim, hábitos amadurecem, assim como novas crenças são alcançadas, estabelecendo uma “organização social” que só é possível para as massas “com esperança” de entender o que se passa no mundo, quais são os temas de destaque, as grandes crises, os grandes eventos, etc.

Este capítulo teve como objetivo demarcar a lógica da inquirição que sustenta a modificação do acontecimento como semiose. Sem essa lógica, o conceito de semiose se compreende apenas parcialmente. Além disso, esse movimento expõe a sutil relação entre realidade e representação, que não é simplesmente dicotômica, porque, em vez de pressupor uma oposição, pressupõe uma relação de inteligibilidade. Essa relação é necessária para compreender, em consonância com os autores utilizados para fundamentar nossas premissas (Braga, Riesman, Eco), que os acontecimentos transformados e divulgados pelos meios de comunicação não estão separados da sociedade de massa, tampouco num “muro de irrealidades”, porque isso contradiria a própria ação dos meios entendida como necessariamente inserida no espaço social. Sendo assim, a sociedade é conduzida não só pelo valor de “atual” conferido aos acontecimentos, mas também pelo valor de verdade que de forma ou outra se veicula.

No entanto, essa dinâmica está fortemente embebida nas interações sociais; isto é, não seria possível falar em modificação do acontecimento ou atualidade mediática se desprezássemos o fato de que se trata de um fenômeno social ou comunitário. Nesse

⁸³ A melhor tradução seria mesmo “trem de pensamento”, porque, em um de seus escritos, Peirce compara a cognição ao movimento de um trem.

sentido, há nesse debate um forte acento no papel que desempenham a integração entre indivíduos e a participação social, como se vê nesta citação:

Neste tipo de organização social a integração do indivíduo à sociedade requer atividade, iniciativa, nos mais diversos âmbitos de sua existência social. Todos papéis sociais são relações que o indivíduo estabelece com outros, a informação do ambiente social nada mais é que a contrapartida necessária desta ação, que caracteriza o indivíduo moderno. Enquanto informação, a atualidade mediática corresponde aos dados e representações necessários à redução da complexidade, de modo a viabilizar a existência em um ambiente multidimensional e complexo, exigindo a intervenção individual em muitos planos de ação, decorrentes de uma existência desdobrada pelos papéis sociais (MARTINO, 2009, p.4).

Assim, o sentido dos meios de comunicação é encontrar seu espaço na organização social para orientar – com valor de “atual” e de “verdade” – as atividades e os papéis sociais. A diferença que separa as sociedades primitivas das complexas está no modo como cada uma integrou os meios à estrutura social: “Se as comunidades primitivas conheciam tecnologias da comunicação, nunca chegaram a realmente integrá-las como instrumentos para a organização social” (*idem*). Aqui, mais que uma diferença tecnológica, há uma distinção no nível do aprofundamento do real. Com a crescente complexidade das sociedades modernas, a incorporação da técnica à vida social, o crescimento das cidades, a proliferação de informações etc., houve sem dúvida um crescimento na potencial inteligibilidade desses espaços. À medida que essa complexidade vai crescendo, vai surgindo uma inquirição cada vez mais instigante e social – plural e comunitária –, necessária para possibilitar uma interação dos homens com esse complexo real.

O elemento comunitário da inquirição é normal em todo processo de pensamento, mas se torna evidente em uma sociedade de massa que vive “acontecimentos transformados” de maneira globalizada. Dito fator permite que esses acontecimentos não sejam uma vivência imposta de fora e portanto autoritária, mas vivida pela própria lógica de uma comunidade que vai retrabalhar esse conteúdo. A semiose está, portanto, em comunidade. Este é o assunto do próximo capítulo.

CAPÍTULO 4. SEMIOSE E COMUNIDADE

*Seus vizinhos são, de certa forma, você mesmo,
e num sentido muito maior do que você imaginaria.
Realmente, a personalidade que você gosta de atribuir
a si mesmo é, em grande parte, a ilusão mais vulgar da vaidade.*
Charles Peirce

*Os muitos fatores que nos separam são na verdade
muito mais superficiais que aqueles que compartilhamos.*
Dalai Lama

O objetivo deste capítulo é discutir o conceito de “comunidade” (ou “comunidade de inquirição”) dentro da lógica arquitetada por Peirce, de forma que esse conceito se relacione e contribua para a inteligibilidade da discussão que vem sendo traçada até agora. Nesse sentido, os postulados que estamos apresentando sobre a relação entre representação e realidade – e como essa relação fundamenta o movimento da semiose e da inquirição, constituindo-se como aporte para entender a *modificação do acontecimento* como uma das consequências da atividade da comunicação tecnologicamente mediada –, ao serem compreendidos também pela noção de “comunidade”, ganham sua verdadeira dimensão.

Digo “sua verdadeira dimensão” porque a realidade para Peirce não pode ser compreendida sem o seu caráter comunitário. Nesse eixo retomamos uma citação para lembrar que o real é um que “só existe em virtude do ato do pensamento que o conhece, mas esse pensamento não é um pensamento arbitrário ou acidental dependente de uma idiosincrasia qualquer, mas um pensamento que se manterá válido na opinião final” (PEIRCE, 2008, p.322).

Esta “opinião final” é aquela para a qual “a investigação suficiente tende” (CP 2.693), se entendermos “a investigação suficiente” como o pensamento desenvolvido em longo prazo [in the long run] em torno de uma determinada questão, e, ainda, não como

atividade de um só sujeito, mas como aquela que tem um prosseguimento contínuo na vida de diversos indivíduos *interconectados por esse pensamento*. É nesse sentido que Peirce afirma estar o real vinculado “ao ato do pensamento que o conhece”: não se trata aqui de vincular o real ao pensamento de um indivíduo, o que poderia acarretar em solipsismos ou nominalismos, mas entender que “essa opinião final é independente de pensamentos de qualquer homem particular, mas não independente do pensamento *em geral*. Isto é, se não houvesse pensamento, não haveria opinião, e, assim, opinião final” (CP 7.336)⁸⁴.

Portanto, o que está em destaque é o pensamento entendido como processo geral que subsume toda a comunidade de homens envolvidos na inquirição (sobre uma questão, um fato, um acontecimento). O real que está expresso na opinião final, por ser *final*, é uma última representação deste real, e o que ela representa em termos cognoscitivos é a obtenção de todas as respostas a uma questão, e, portanto, o fim das perguntas e do inquérito (ROSA, 2003, p.369). Isto já foi tratado neste trabalho, quando nos referimos à “tendência assintótica” que caracteriza a busca pelo conhecimento e que não é nada mais que um princípio normativo e organizador da inquirição, aliado ao caráter de crescimento (portanto falibilidade) do real. Nesses mesmos termos,

O limite ideal do conhecimento é, de forma quase estrita, o Absoluto: este é o referencial que tudo mede mas que ele próprio está fora dos fenômenos. Esse Absoluto do conhecimento é análogo ao “ponto ideal” em geometria projetiva e representaria a verdade ou realidade perfeita. Semioticamente, o Absoluto é o *interpretante final*, o ponto imaginário que postula a inteligibilidade total. Mas ele próprio encontra-se fora do contínuo semiótico. Em cada momento, podemos talvez estar seguros dos nossos conhecimentos, mas a segurança última, a racionalização completa do universo, é uma espécie de descontinuidade⁸⁵ (*idem*).

De todo modo esse Absoluto (opinião final) não deixa de ser um alvo, e está na própria lógica daquilo que a inquirição e a experimentação com o mundo buscam.

Existe uma tensão presente no movimento da imaginação que leva essa faculdade [o conhecer] a ultrapassar-se constantemente a si mesma. Se procurarmos precisar um pouco melhor a origem desta tensão, ela residirá em algo vital, num instinto que é da natureza de uma fé [esperança] e que consiste na incitação ao movimento do conhecimento (*ibidem*).

Ora, esse movimento (na direção de uma opinião final) só faz sentido se tomado em seu âmbito transcendental, isto é, se entendermos que o conhecimento só se realiza, em seu

⁸⁴ The objective final opinion is independent of the thoughts of any particular men, but is not independent of thought in general. That is to say, if there were no thought, there would be no opinion, and therefore, no final opinion.

⁸⁵ Ou cristalização.

sentido mais íntegro, na comunidade das mentes, e não na mente individual. Isso nos faz querer perguntar: como entender a mente de acordo com esses termos? E o que queremos dizer com “comunidade”?

Este capítulo vai procurar responder a essas questões, e, ao final, procurar uma acepção que contribua para a Comunicação, especialmente no pensamento em torno da atividade dos meios de comunicação em sua relação com a sociedade de massa, uma vez que nossa concepção de “comunidade” diferirá da de “massa”, por entender que, muito mais do que uma “recepção” dos conteúdos, acontecem uma inquirição e uma semiose.

Para chegar às respostas pretendidas, é necessário interpretar o pensamento em sua dimensão aberta e coletiva. Este movimento não está separado daquilo que foi trabalhado no capítulo anterior, porque, se o pensamento se dá num movimento inferencial falível, depreende-se que o conhecimento sobre a experiência (na vida e no mundo) se dá em um processo mental externo, em que sejam possíveis essa movimentação e o diálogo com pensamentos que venham de alhures. Nessa perspectiva de um dialogismo, somos levados a caracterizar o conhecimento e a linguagem (entendida como formulação de representações) contra aquilo que podemos chamar de “linguagem privada”.

Para tanto, recorreremos ao trabalho da segunda fase de Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951), filósofo austríaco que não tem relação direta ou explícita com a semiótica e que teve alguma relação com o pragmatismo (especialmente o de William James); mesmo assim ele não se declarou pragmatista, apesar de algumas semelhanças conceituais de sua segunda fase com as linhas gerais do pragmatismo (quais sejam, a ideia de que o sentido se dá no uso e na ação, que o contexto da conversação dá o sentido da linguagem etc), o que o aproxima dos anticartesianismo e antifundacionismo presentes no pragmatismo de Peirce e James (NUBIOLA, 1995, p.415). É então nesta rápida aproximação que as concepções de Wittgenstein nos parecem proveitosas neste momento da pesquisa. Sabemos do cuidado que essa articulação exige, porque

nos últimos anos ficou em voga – escreveu Claudine Tiercelin – enrolar a Wittgenstein sob a bandeira pragmatista, já que para ele todo exercício teórico era inseparável de uma “forma de vida”, mas se torna difícil identificar com clareza e precisão a noção ou o tipo de pragmatismo a que se está fazendo referência ao afirmar tal discrição. Efetivamente, tanto sua leitura assídua de William James como as anotações que se conservam de suas reflexões nos anos quarenta mostram sua familiaridade e sintonia com a tradição pragmatista americana. Tanto é que (...) se sente obrigado a definir sua posição sobre o conhecimento, a certeza e o ceticismo em relação com o pragmatismo: “Estou

tratando de dizer algo que soa como pragmatismo”, afirma literalmente (NUBIOLA, 1995, pp. 417-418)⁸⁶.

Este “soar como pragmatismo” – em linhas gerais, já que não está exposta a distinção de qual filiação pragmatista Wittgenstein descreve – é o que nos permite associar as ideias do filósofo austríaco com as do lógico americano. Nesse sentido, entender a concepção wittgensteiniana de linguagem nos ajuda a entender os processos mentais segundo Peirce, para quem a mente não pode ser outra coisa senão algo externo e de radical abertura, por isso comunicável.

Em tal direção, vamos entendendo o conhecimento, de qualquer ordem que seja (científico, filosófico, obtido nas experiências diárias etc), para além de um processo individual (embora o indivíduo desempenhe seu papel nisto), chegando a interpretá-lo como fixação de hábitos em uma ordem coletiva, comunitária. Aqui aparece com centralidade a questão da “comunidade”, que vai nos exigir aprofundamento no sinequismo (doutrina do contínuo) para entender os conceitos de crescimento, continuidade e aprendizagem (que já vinham sendo discutidos antes) sob a luz do “agapismo”, ou doutrina do amor evolutivo. Este ponto é interessante porque, a partir da concepção do amor, Peirce estará reestruturando sua proposta para entender a própria racionalidade. Como alerta Barrena (2010), o “amor” aqui entendido assume uma conotação própria dentro da obra do lógico americano, e por isso peço a cautela de meus leitores para não associar dita discussão a qualquer tipo de esoterismo.

É assim que finalmente chegaremos a uma relação entre “comunidade” e Comunicação, no sentido de ver que a comunicação que a atualidade mediática está entendendo, esta matriz social de compartilhamento de informações, é um processo que acontece para além do indivíduo, apesar de depender dele. Igualmente, poderemos ver como é possível a “modificação do acontecimento” no esteio da comunidade, o que afasta

⁸⁶ En los últimos años se ha puesto en boga – ha escrito Claudine Tiercelin – enrolar a Wittgenstein bajo la bandera pragmatista, ya que para él todo ejercicio teórico era inseparable de una “forma de vida”, pero resulta dificultoso identificar con claridad y precisión la noción o el tipo de pragmatismo al que está haciéndose referencia al afirmar tal adscripción. Efectivamente, tanto su lectura asidua de William James como las anotaciones que se conservan de sus reflexiones en los años cuarenta muestran su familiarización y sintonía con la tradición pragmatista americana. Hasta tal punto esto es así que en el parágrafo 422 de *On certainty* se siente obligado – como expresa Goodman – a definir su posición sobre el conocimiento, la certeza y el escepticismo en relación con el pragmatismo: “Estoy tratando de decir algo que suena como a pragmatismo”, afirma literalmente.

essa “modificação” de um sentido manipulatório – modificação no sentido ontológico – ou de criação de irrealidades.

4.1 Pensamento: ação e contexto

O objetivo desta seção é apresentar alguns pensamentos de Wittgenstein elaborados em sua segunda fase, ou “fase madura”. Estamos nos distanciando aqui das ideias formuladas em seu primeiro momento, resumidas nos escritos do Tratado Lógico-Filosófico, e acercando-nos daqueles encontrados nas Investigações Filosóficas.

Wittgenstein partiu de um esforço por elaborar um código lógico capaz de explicar todas as linguagens (primeira fase) e chegou a um ponto de vista que, como vimos, “soa como pragmático” (segunda fase). Em suma, ele se distanciou das concepções do Tratado Lógico-Filosófico quando percebeu que sua proposta de entendimento lógico puro da linguagem era inexecutável, pois almejava um significado tão direto ao objeto quanto seu significado em uma sentença, imutável, uma língua artificial, unívoca e rígida em sua forma. A questão é que a língua por ele usada nessa empreitada era sua língua materna, o alemão, e não esta língua artificial (código) que ele tentava alcançar.

Ademais, essa “virada” temática, isto é, “a própria ascensão de Wittgenstein na sua obra madura a temas maduros como a linguagem e a ação, ou os limites da interpretação e a lógica, foi interpretada por ele mesmo não só como simples mudança de objeto de suas reflexões”, como também “manifestação do peso que tinha para ele uma forma muito geral de ver os fatos, de entender os dados” (CASTILLO, 1995, p.485).

Como consequência disto, ele abandonou a obsessão de “deduzir a preexistente estrutura da realidade a partir da premissa segundo a qual todas as línguas têm certa estrutura comum” (PEARS, 1973, p.15), e assim foi deixando de lado a busca por uma essência das coisas.

Desta forma, começou a criticar o cartesianismo e a ideia de que pensamentos no interior da mente são controlados por “uma espécie de conhecimento infalível que o sujeito tem. Este traço epistemológico do mental privilegia o subjetivo em relação ao público e/ou social como o ponto de origem da linguagem, crença e conhecimento” (WILLIAMS, 1999, p.2). O ponto é que, para Wittgenstein, essa matriz cartesiana falha em explicar a expressão do comportamento mediado pelas sensações, e assim ele desenha uma argumentação para

refutar a hipótese da linguagem privada, indicando que a linguagem e o pensamento não residem no indivíduo, mas compõem uma “forma de vida” aonde os indivíduos, partilhando de referenciais comuns, inserem-se.

Qual é a hipótese da linguagem privada, e qual sua importância? De acordo com esta hipótese, os significados dos termos da linguagem privada são as próprias experiências sensoriais a que se referem. Estas experiências são privadas e subjetivas na medida em que apenas o sujeito está diretamente consciente delas. Como expressado classicamente, a premissa é de que adquirimos conhecimento em contato com nossas experiências sensoriais. Já que as experiências privadas são os significados das palavras na linguagem, *a fortiori* a linguagem mesma é privada. Tal hipótese, se bem-sucedida, (...) provê uma solução ao problema do conhecimento. Pela mesma razão que a experiência sensorial parece uma candidata apropriada para ser a fonte última de todo o sentido, então ela parece apropriada para ser a fundação última de todo o conhecimento (WILLIAMS, 1999, p.15)⁸⁷.

A crítica à hipótese da linguagem privada vem com a proposta wittgensteiniana de entender a linguagem como jogos, isto é, amálgamas de usos e intencionalidade (ações). Desenvolvendo-se na prática dos jogos, a linguagem tem assim possibilidades infinitas, que não se podem pré-fixar. Comparar enunciados a jogos permite entender a linguagem como atos particulares compondo uma pluralidade fluida. “Essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; mas novos jogos de linguagem nascem e outros envelhecem e são esquecidos” (WITTGENSTEIN, 1991, §23).

Ao mesmo tempo, esses jogos não são produzidos ao acaso ou confinados a situações particulares – o que incorreria em um nominalismo; é claro que sua multiplicidade se deve ao contexto fugaz e irrepitível da enunciação, mas ao mesmo tempo eles possuem uma generalidade que lhes permite ser compreensíveis e os conecta à regularidade: são as regras do jogo. Ainda assim:

A regra pode ser um recurso de instrução no jogo. Ela é transmitida ao aprendiz e sua aplicação é treinada. Ou é um instrumento do próprio jogo. Ou: uma regra não encontra uma aplicação nem na instrução nem no jogo; nem está assentada num catálogo de regras. Aprende-se o jogo assistindo como os outros jogam. Mas dizemos que é jogado de acordo com tais regras, porque um observador pode ler estas regras a partir da prática do jogo – é como uma lei natural, em cuja regência as jogadas se desenrolam. – Mas, como é que o observador distingue,

⁸⁷ What is the private language hypothesis, and what is its importance? According to this hypothesis, the meanings of the terms of the private language are the very sensory experiences to which they refer. These experiences are private to the subject in that he alone is directly aware of them. As classically expressed, the premise is that we have knowledge by acquaintance of our sensory experiences. As the private experiences are the meanings of the words of the language, *a fortiori* the language itself is private. Such a hypothesis, if successfully defended (...) also provides a solution to the problem of knowledge. For the same reason that sensory experience seems such an appropriate candidate for the ultimate source of all meaning, so it seems appropriate as the ultimate foundation for all knowledge.

neste caso, um erro dos outros jogadores de uma jogada correta? Para isso há sinais característicos no comportamento do jogador. Pense no comportamento característico daquele que corrige um *lapsus linguae*. Seria possível reconhecer que alguém faça isto, mesmo que não entendamos sua língua (WITTGENSTEIN, 1991, §54).

Aqui, vemos como as palavras do filósofo “soam como pragmatismo” ao negar a necessidade de uma condição *a priori* para o desenvolvimento de qualquer hábito (ou sentido da linguagem como jogo), e ao sugerir que até mesmo a aprendizagem de regras e padrões – algo já assentado na recorrência, na regularidade – se dá pela observação. Isso porque, como se vê em direção peirceana, a observação é a saída recomendada para encontrar entendimentos, uma vez que os hábitos na experiência, ou a experiência mesma, vão gerando problemas que exigem uma explicação.

Assim, voltamos e reencontramos a questão da referência privada, isto é, será possível que nosso conhecimento se erga em torno daquilo que os indivíduos sentem e percebem por si mesmos, individualmente?

Para responder a esta pergunta, Wittgenstein vai combater “a ideia de que a sensação possa ser desassociada do comportamento e do contexto reativo em que ela [a sensação] se insere” (WILLIAMS, 1999, p.28). Essa não-separação entre comportamento e *contexto* é muito importante para entender que a referência, para Wittgenstein, está oferecida pelo próprio âmbito do jogo de linguagem, e não em algum conhecimento interno que só os indivíduos possuam essencialmente. “A referência comum, como o sentido comum, ocorre em um contexto de práticas e crenças mutuamente aceitas, e só podem ser compreendidas olhando para essas circunstâncias concretas em que ocorre” (*idem*). É assim que a referência “pode se construir pelo uso definido de uma descrição, pelo apontar, pelo levantar de uma sobrancelha, pela insinuação, pelo conhecimento da pessoa que está referindo (*ela* deve ter querido dizer que...) e por aí vai⁸⁸. Nesses termos, a referência é igual ao sentido” (*ibidem*).

⁸⁸ Aqui, a autora citada está descrevendo jogos de linguagem, como se vê em uma das definições do próprio Wittgenstein: “Tenha presente a variedade de jogos de linguagem nos seguintes exemplos, e em outros: Ordenar, e agir segundo as ordens –, Descrever um objeto pela aparência ou por suas medidas –, Produzir um objeto de acordo com uma descrição (desenho) –, Relatar um acontecimento –, Fazer suposições sobre o acontecimento –, Levantar uma hipótese e examiná-la –, Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas –, Inventar uma história, e ler – Representar teatro – Cantar cantiga de roda – Adivinhar enigmas – Fazer uma anedota, contar – Resolver uma tarefa de cálculo aplicado – Traduzir de uma língua para outra – Pedir, agradecer, praguejar, cumprimentar, rezar. É interessante comparar a variedade de instrumentos da linguagem e seus modos de aplicação, a variedade das espécies de palavras e de frases com o que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem” (1991, §23)

Ainda assim, a filosofia de matriz cartesiana está preocupada não com esta referência “ordinária”, comum, mas com a referência privada, isto é, com a ideia de que ainda há espaço para um conhecimento puramente inato, enraizado no contato direto que o indivíduo tem com o mundo, e de onde saem todas as referências para a construção de pensamentos. Simplesmente, para Wittgenstein, não poderia ser assim: “tudo o que há é a referência comum” (WILLIAMS, 1999, p.29), inclusive em experiências aparentemente particulares:

Olhe para o azul do céu e diga para si mesmo “Como o céu é azul!” – Se você faz isto espontaneamente – sem intenções filosóficas – então não lhe vai passar pela cabeça que esta impressão de cor pertence somente a *você*. E você não tem dúvidas de dirigir esta exclamação a uma outra pessoa. E se ao pronunciar as palavras você aponta algo, é para o céu. Quero dizer: você não tem a sensação de apontar-para-si-mesmo que frequentemente acompanha a “denominação da sensação” quando se medita sobre a “linguagem privada”. (WITTGENSTEIN, 1991, §275).

Portanto, não apontamos para nós mesmos, porque em todo caso, isto a que nos referimos em um jogo de linguagem é um objeto que está fora de nós e que mesmo assim provoca nossas sensações, de modo que elas não vêm de nosso interior, mas sim, desse *contexto reativo* em que o objeto e as sensações se inserem. Mas o que Wittgenstein quer dizer com contexto reativo afinal?

Para entendê-lo, vamos recorrer ao exemplo da dor utilizado pelo próprio:

Donde nos vem sequer o pensamento de que seres, objetos, poderiam sentir alguma coisa? Foi minha educação que me levou a um tal pensamento, chamando a minha atenção para os sentimentos existentes em mim, e eu agora transfiro a ideia para objetos fora de mim? Reconheço que há algo aí (em mim) a que posso chamar “dor”, sem entrar em contradição com o emprego da palavra feito por outros? – Para pedras e plantas etc, não transfiro minha ideia.

Não poderia eu me imaginar sentindo dores horríveis e me tornando uma pedra, enquanto elas persistem? Como sei, fechando os olhos, que não me tornei uma pedra? – E se isto aconteceu, até que ponto a *pedra* sentirá dor? Até que ponto pode-se dizê-lo da pedra? Sim, por que, afinal, a dor tem que ter um portador?!

(...)

Pode-se dizer que *sente* dor somente o que se comporta como homem. Pois tem-se que dizê-lo de um corpo ou, se preferir, de uma alma que um corpo *tem*. (WITTGENSTEIN, 1991, §283)

Este exemplo tensiona diretamente o costume de pensar que podemos retirar os elementos que circundam um objeto, ou uma sensação (no caso, a dor) para imaginá-la fora do corpo, imaginá-la numa pedra, etc. Para Wittgenstein, a dificuldade de imaginar a dor fora de uma pessoa (ou animal), ou a dor numa pedra, é o fato de que ela não pode ser separada do contexto reativo que a caracteriza, isto é, os fatores comportamentais, psicológicos e circunstanciais que a acompanham (WILLIAMS, 1999, p.29).

Alguns poderiam argumentar que esses fatores são elementos externos meramente rodeando a dor em sua essência. Mas, então, o que seria a dor? O que sobra, neste processo, que possa caracterizá-la? Nesse caso, ela vira “algo completamente desconectado dos modos comuns pelos quais nós falamos dela e a experimentamos” (WILLIAMS, 1999, p.31), e assim, torna-se inobservável, e, por isso, irrelevante⁸⁹. A seguinte citação reafirma esta ideia:

Olhe uma pedra e imagine que ela tenha sensações! – Alguém diz: Como é que se pode chegar à ideia de atribuir uma sensação a uma coisa! Poder-se-ia atribuí-la, igualmente, a um número! – Olhe agora uma mosca irrequieta, e esta dificuldade desaparece imediatamente e a dor parece poder *atacar* aqui (WITTGENSTEIN, 1991, §284).

Assim, o que vai caracterizar a dor ou qualquer outra sensação é seu contexto social e público:

A tentativa de preservar a integridade especial da dor em si mesma paradoxalmente resulta em eliminar a dor. O objeto dor torna-se irrelevante: não faz diferença se a dor é uma entidade fixa, algo em constante mutação ou absolutamente nada. Mas se um nada serve tanto quanto um algo, então o objeto da designação, isto é, aquilo que deveria fazer diferença (na verdade toda a diferença) na designação, é eliminado. Transformando sensações em objetos tão misteriosos, eles são removidos da vida humana (WILLIAMS, 1999, p.32⁹⁰).

É interessante ressaltar que a “vida humana” aparece aqui não por acaso, e com esse termo vamos aproximando a discussão do objetivo deste capítulo, que é pensar a “modificação do acontecimento” no esteio da comunidade, que não deixa de ser uma expressão da “vida humana”, ou ainda, para citar Wittgenstein, “uma forma de vida”.

Para ele, ao fim e ao cabo, o contexto reativo, em que o jogo de linguagem cobra sentido, é o mesmo que uma forma de vida: “a expressão ‘jogo de linguagem’ deve salientar aqui que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (WITTGENSTEIN, 1991, §23).

⁸⁹ Aqui, lembramos o realismo de Peirce, para quem os fenômenos são independentes das observações que fazemos deles, isto é, eles se manifestam para além daquilo que podemos constatar. No caso de uma dor, um indivíduo com paralisia severa poderia sentir dor, sem conseguir manifestá-la a outrem. No entanto, disporíamos de meios para imaginar esta situação e, talvez, conceber a dor neste indivíduo, buscar traços e sinais dela, o que não acontece com a pedra; a distância entre um homem e uma pedra é grande demais para que façam parte do mesmo *contexto reativo*, ao contrário de um homem saudável e o que sofre de paralisia. Williams (1999, p.31) pontua esse debate.

⁹⁰ This very attempt to preserve the special integrity of the pain itself paradoxically results in eliminating the pain. The object pain drops out as irrelevant (...): it makes no difference whether the pain is an enduring entity, constantly changing, or nothing at all. But if a nothing serves as well as a something, then the object of designation, i.e., that which is supposed to make a difference (indeed all the difference) to the designation, is eliminated. By transforming sensations into such mysterious objects, they are removed from human life.

“Falar uma língua”, neste caso, não é simplesmente “falar um idioma”, mas “falar sobre as coisas”. Isso é importante para entender a “modificação do acontecimento” como semiose, porque, para que se possa compreender o acontecimento no modo como ele é estruturado na relação meios – sociedade, é preciso levar em conta a forma de vida, ou o contexto, em que essa relação se insere. “Tal ‘contexto’ não é fornecido por episódios mentais concomitantes, mas antes (a) pelas capacidades do sujeito; (b) por *‘toda a história do incidente’, aquilo que aconteceu antes e depois*; (c) o contexto social, isto é, *a existência de certos jogos de linguagem na comunidade linguística do sujeito*” (GLOCK, 1998, p.178)⁹¹.

Assim, a forma de vida *da comunidade* – porque não se faz com o indivíduo, mas sim no grupo – é o que possibilita usarmos a linguagem para nos referirmos à realidade e compreendê-la; o fato de que os fenômenos vão se caracterizar em suas manifestações possíveis – em contextos reativos, em formas de vida – significa que a linguagem se alimenta e tem sentido *na* forma de vida. “Ordenar, perguntar, contar, conversar, fazem parte de nossa história natural assim como andar, comer, beber, brincar” (WITTGENSTEIN, 1991, §25) – e, por isso, “se um leão pudesse falar, não seríamos capazes de compreendê-lo” (WITTGENSTEIN, 1991, p.288). “Por quê? Porque sua forma de vida e seu repertório comportamental nos são tão estranhos. Não poderíamos compreender coisa alguma de suas expressões faciais, de seus gestos e de seu comportamento” (GLOCK, 1998, p.177).

Nesse sentido, já que a linguagem (ou o pensamento) diz respeito a uma forma de vida, como dois lados de uma mesma moeda, isto é, inseparáveis uma da outra, podemos voltar àquela citação de Peirce (*apud* Andacht):

O pensamento não é outra coisa que uma teia de signos. Os objetos nos quais o pensamento se ocupa são signos. Tentar tirar os signos e chegar à profundidade do próprio significado é como tentar pelar uma cebola e atingir assim o fundo da própria cebola... (2004, p.145).

Expressamos com esse movimento o desejo de perscrutar esse “soar como pragmatismo” presente no pensamento do segundo Wittgenstein, aproximando-o também da semiótica de Peirce. Aqui, o importante é reter a argumentação do filósofo austríaco contra a hipótese da linguagem privada e contra a possibilidade de confiar em uma certeza individual para explicar as sensações e o pensamento. A certeza (instável) que podemos

⁹¹ Grifo nosso.

ter, isto é, aquela que fundamenta nossa linguagem, tornando-a crível e conectada com a realidade, está em uma “forma de vida”, ou contexto reativo, que alimenta e dá direção a nossas representações. Nesse eixo, a designação dos objetos não recairá em uma sensação privada, mas virá de seu próprio funcionamento em um contexto reativo, e daí vêm os caminhos para sua explicação, isto é, daí é possível a inquirição.

Observamos com o exemplo da cebola que, como Wittgenstein, Peirce exclui a possibilidade de haver uma referência absolutamente segura aos fatos de que falamos. A referência então está nas próprias relações que o fato contrai no contexto com outros objetos, no momento em que sua inteligibilidade começa, isto é, para entender este objeto é preciso recorrer a outros e fazer relações. Excluindo do conhecimento a possibilidade de uma cognição automática (porque “tem de ser outro para ser este signo”), Peirce retira da vida do pensamento a manipulação e o “poder absoluto” que uma representação possa exercer. “A metáfora da cebola nada mais é que um argumento contra a noção de que poderíamos alguma vez ter uma ideia cognitivamente simples [isto é, sem relações] de um objeto, mas ainda assim significativa” (BERGMAN, p.27).

É assim que podemos estender a lógica da “cebola” para a “modificação do acontecimento” e entender que a modificação é o acontecimento, isto é, se a designação decorre do contexto reativo mesmo, então a modificação não é um mero acréscimo (distorções, falsidades, etc) do acontecimento, mas compõe a própria estrutura do acontecimento porque este só é conhecido pelo viés da ação dos meios.

Ressaltamos a importância dessa consideração para a inteligibilidade do campo comunicacional, ao recomendar cuidado para não cairmos na tentação de procurar um suposto “lado oculto” da realidade, ou acreditar que os meios de comunicação teriam grande responsabilidade na construção de um “fundo falso” de uma realidade mais escondida ou “mais verdadeira” (insípida, como diria Boorstin). Isso nos levaria a acreditar que vivemos em um mundo simulado, “construído pelos meios”, ou construído por “acontecimentos modificados”, e isso contradiria a própria matriz social dos meios de comunicação.

Como mencionado por Glock (1998, p.178), dito contexto depende (não totalmente) das “capacidades do sujeito” para, principalmente, conhecer “toda a história do incidente” – do fato, do acontecimento, do objeto de que se fala – e interagir com a existência “de certos jogos de linguagem na *comunidade* linguística do sujeito”. Todavia,

conhecer “a história” do acontecimento e inserir-se nos jogos da comunidade requer, do sujeito, um processo mental que se alimente neste mesmo contexto e que não recaia, portanto, em referências privadas. A mente, para isto, deve ser entendida como processo aberto e comunicável. Este é o assunto da próxima seção.

4.2 Mente: externalidade e crescimento

O objetivo desta seção é apresentar uma caracterização da “mente” como processo externo conforme Peirce, observando que o “externo” não se contrapõe ao “interno”. É claro, a mente não deixa de ter um aspecto interno (pertencente a cada indivíduo), mas isso não elimina sua externalidade, concebida aqui como dimensão que permite entender onde se passam alguns de seus processos. Essa discussão nos permite aprofundar no aspecto do “crescimento” que é típico de qualquer processo de semiose – portanto, também da “modificação do acontecimento” –, assim como perceber as bases nas quais Peirce ergue sua discussão sobre “comunidade”.

Desta forma, entender a “mente” se torna importante para debater a “modificação do acontecimento” naquilo que ela nos chama atenção: seu crescimento (como semiose) e sua independência dos indivíduos, ou melhor, o caráter coletivo e social que todo fenômeno real deve assumir.

Igualmente, esse movimento vai permitir, em seguida, discutir a “comunidade”, entendendo-a como elemento essencial de uma discussão sobre a realidade e a inquirição (afastada de “muros de irrealidade”, para citar os termos de Boorstin).

Nesse sentido, esta seção se baseia na análise de alguns comentadores sobre o tema e principalmente na leitura de dois textos de Peirce, “Homem, um signo” [Man, a sign – CP 5.310 a 5.318] e “Consciência e Linguagem” [Consciousness and Language – CP 7.579 a 8.187], onde a questão do crescimento é buscada em correlação com o funcionamento mesmo da consciência e do espírito (mente) humanos.

Expusemos, na seção anterior, que o sentido inteiro da linguagem – daquilo que dizemos por meio de representações, para falar sobre o mundo, e conhecê-lo – é possível em sua dimensão coletiva e social, pois é assim que os fatos se dão a conhecer. Este “soar como pragmatismo” nos postulados de Wittgenstein – afinal, não é outra coisa que dizer que entendemos o fenômeno por seus efeitos concebíveis, i.e. conforme ele age –

aproxima-o de Peirce, por exemplo, na discussão que este realiza em torno das “consequências em torno das quatro incapacidades” (1868).

Aqui, recuperamos a última: “4. Não temos concepção alguma do absolutamente incognoscível (PEIRCE, 2008, p.261)”. Peirce vai sustentar este argumento ao lembrar que

já que o significado de uma palavra é a concepção que ela traz, o absolutamente incognoscível não tem significado porque nenhuma concepção se veicula a ele. Trata-se, então, de um termo sem sentido; e, conseqüentemente, o que quer que seja entendido como “real” é cognoscível em algum nível, e esta é a natureza de uma cognição, no sentido objetivo do termo (CP 5.310)⁹².

Nessa direção, Peirce aproveita para perguntar-se: “em que consiste a realidade da mente?” (CP 5.313), e ensaia uma resposta: “sobre o princípio de que, portanto, o incognoscível não existe, de modo que a inteira manifestação de uma substância *é a substância*, devemos concluir que a mente é um signo desenvolvendo-se de acordo com as leis da inferência” (*idem*). Ou seja, a mente não tem *um* lugar, mas é o resultado do processo inferencial de conhecer.

Aqui, ecoam os postulados (já expostos em capítulos anteriores) de que todo pensamento se dá por meio de signos, obtidos – i.e. formulados e interpretados – em processos inferenciais. Nesse sentido, a mente não pode estar em outro lugar senão nesse *trânsito* entre pensamentos, ou em semiose. Isso permite que a mente cresça, se desenvolva e expanda seus próprios limites.

Nesse aspecto, Peirce compara o homem à palavra, sugerindo que ambos têm uma característica intrínseca a todo signo: o crescimento.

Poderíamos dizer que o homem tem consciência, enquanto a palavra não. Mas consciência é um termo bem vago. (...) A consciência pode significar o *Eu penso*, ou unidade no pensamento; mas a unidade não é nada senão consistência⁹³, ou o reconhecimento dela. A consistência pertence a todo signo, na medida em que é signo; e portanto todo signo, naquilo que significa primariamente, significa sua própria consistência. O homem-signo adquire informação, e vem a significar mais do que anteriormente. As palavras também. “Eletricidade” não significa mais hoje do que nos dias de Franklin? O homem faz a palavra, e a palavra não significa nada mais do que o homem a faça significar, e isto apenas a alguns homens⁹⁴. Mas já que o homem pode pensar

⁹² Since the meaning of a word is the conception it conveys, the absolutely incognizable has no meaning because no conception attaches to it. It is, therefore, a meaningless word; and, consequently, whatever is meant by any term as "the real" is cognizable in some degree, and so is of the nature of a cognition, in the objective sense of that term.

⁹³ Aqui, a palavra “consistência” [consistency] nos faz lembrar outro termo utilizado pelo autor para o mesmo sentido: “conteúdo” [purport].

⁹⁴ Aqui já se aponta para um debate em torno da “comunidade”.

apenas por meio de palavras ou outros símbolos externos, elas podem virar-se e dizer: “Você não é nada mais do que aquilo que te ensinamos, e apenas na medida em que você se dirija a uma palavra como interpretante do seu pensamento”. De fato, portanto, homens e palavras reciprocamente educam-se uns aos outros; cada crescimento de informação em um homem envolve e é envolvida por um acréscimo correspondente de informação em uma palavra (CP 5.313)⁹⁵.

Nessa identificação entre o homem e a palavra, que nada mais é do que uma consequência de seu pragmatismo e o reconhecimento de que a linguagem se desenvolve na vida, Peirce vai igualar homens e signos:

É suficiente dizer-se que não há nenhum elemento da consciência humana que não corresponda em algum aspecto à palavra; e a razão é óbvia. É que a palavra ou o signo que o homem usa é o próprio homem. Assim, o fato de que todo pensamento é signo, assim como o fato de que a vida é um trem de pensamento, prova que o homem é signo; então, se todo pensamento é um signo *externo*, isso prova que o homem é um signo externo. Isto é, o homem e o signo externo são idênticos, da mesma forma que as palavras *homo* e *homem* são idênticas. Logo, minha linguagem é a soma total de mim mesmo; porque o homem é o pensamento (CP 5.314).

Peirce reconhece e alerta para a estranheza dessa citação; ele admite a dificuldade em aceitar tais ideias, porque “o homem insiste em identificar-se com sua vontade, seu poder sobre o organismo animal e sua força bruta” (CP 5.315), ou, ainda, com “a consciência pura, a racionalidade e a interioridade” (FABRICCHESI, 2009, p.2). Ao contrário, Peirce compreende o organismo “como *instrumento para o pensamento*”, e, assim, “a identidade do homem está na consistência do que ele faz e pensa, e consistência é o caráter intelectual de uma coisa, isto é, seu ‘expressar algo’” (*idem*). Também, tal consistência é expressa em um sistema de signos e traduzida em hábitos e práticas, nunca totalmente individuais. “A identidade do homem vem portanto de um tipo de alteridade, a alteridade dos signos *externos* nos quais a personalidade é exposta e *estendida*. Uma complexidade de relações sígnicas que o homem é, não que ele *tem*” (*ibidem*).

Isso permite a Peirce refletir sobre o lugar da alma humana:

⁹⁵ But this consciousness, being a mere sensation, is only a part of the material quality of the man-sign. Again, consciousness is sometimes used to signify the I think, or unity in thought; but the unity is nothing but consistency, or the recognition of it. Consistency belongs to every sign, so far as it is a sign; and therefore every sign, since it signifies primarily that it is a sign, signifies its own consistency. The man-sign acquires information, and comes to mean more than he did before. But so do words. Does not electricity mean more now than it did in the days of Franklin? Man makes the word, and the word means nothing which the man has not made it mean, and that only to some man. But since man can think only by means of words or other external symbols, these might turn round and say: "You mean nothing which we have not taught you, and then only so far as you address some word as the interpretant of your thought." In fact, therefore, men and words reciprocally educate each other; each increase of a man's information involves and is involved by, a corresponding increase of a word's information.

Um homem denota tudo aquilo que seja objeto de sua atenção num dado momento; conota tudo o que sabe ou sente a respeito desse objeto, e é a *encarnação* desta forma ou espécie inteligível; seu interpretante é a recordação futura desta cognição, seu ego futuro, ou outra pessoa a que ele se dirija, ou uma sentença que escreva, ou um filho que tenha. Em que consiste a identidade do homem e onde é o sítio de sua alma? Parece-me que estas perguntas normalmente recebem respostas muito estreitas. Por que costumávamos ler que a alma reside num pequeno órgão do cérebro que não é maior do que a cabeça de um alfinete? (PEIRCE, 2008, p.309).

Para ele, se a ideia de semiose tem uma significação tão ampla (“seu interpretante é ... uma sentença que escreva, ou um filho que tenha”, etc), não haveria sentido em encerrar a mente ou a alma humanas em uma acepção tão estreita, identificando-as a um lugar tão definitivo. Essa é uma inquietação manifestada em outras citações, como:

Vê-se que a sensação não é senão o aspecto interior das coisas, enquanto a mente pelo contrário é um fenômeno essencialmente externo. O erro [de considerar a mente como algo interno] é muito parecido com aquele que prevaleceu durante muito tempo de que a corrente elétrica se movia através do cabo metálico; enquanto agora se sabe que este é justamente o único lugar do qual ela está apartada, sendo completamente externa ao cabo. De novo, os psicólogos tentam localizar vários poderes mentais no cérebro, e sobretudo consideram como bastante certo que a faculdade da linguagem reside em um certo lóbulo; mas eu creio que decididamente se aproxima mais da verdade (ainda que não seja realmente verdadeiro) que a linguagem reside na língua [tongue]. Na minha opinião é bem mais verdadeiro que os pensamentos de um escritor vivo estão em qualquer cópia impressa de seu livro do que estão em seu cérebro (CP 7.634⁹⁶).

É importante relacionar esta passagem com os fundamentos do sinequismo, doutrina do contínuo, sem o qual a semiose não poderia tomar um significado tão amplo, porque, neste caso, a alma e a mente são pensadas *na* processualidade da ação do signo. Por isso, seria muito simples pensar que Peirce está valorizando os meios físicos ou tecnológicos nos quais o pensamento se deposita; na verdade, o que está fazendo é chamar atenção, no contexto desse sinequismo, para o fato de que a mente de um indivíduo não está só no crânio, como também nos textos que escreve e lê, nas pessoas com quem interage, nas atividades que desempenha etc. Este é um dos aspectos que faz o “signo” (*meio, mediação*) na semiótica não ser apenas o rádio, a televisão ou o livro, *como também* outras formas (a mente inclusive) usadas pela inteligência para significar e conhecer.

⁹⁶ “It is seen that feeling is nothing but the inward aspect of things, while mind on the contrary is essentially an external phenomenon. The error is very much like that which was so long prevalent that an electrical current moved through the metallic wire; while it is now known that that is just the only place from which it is cut off, being wholly external to the wire. Again, the psychologists undertake to locate various mental powers in the brain; and above all consider it as quite certain that the faculty of language resides in a certain lobe; but I believe it comes decidedly nearer the truth (though not really true) that language resides in the tongue. In my opinion it is much more true that the thoughts of a living writer are in any printed copy of his book than that they are in his brain”.

Desta forma, Peirce continua:

A maioria dos antropólogos diz, agora, de um modo mais racional, que a alma ou está espalhada por todo o corpo ou está toda em tudo e toda em toda parte. Estaremos encerrados numa caixa de carne e sangue? Quando comunico meu pensamento e meus sentimentos a um amigo que me inspira muita simpatia, de modo que meus sentimentos passem para ele e que eu tenha consciência daquilo que ele está sentindo, será que não estou vivendo tanto em seu cérebro quanto no meu – quase que literalmente? É verdade que minha vida animal não está ali, porém minha alma, meu sentimento, pensamento, atenção, estão. Se assim não for, um homem não será uma palavra, é verdade, mas, sim, algo bem mais pobre. Há uma noção bárbara e miseravelmente material segundo a qual um homem não pode estar em dois lugares ao mesmo tempo; como se ele fosse uma *coisa*! Uma palavra pode estar em vários lugares ao mesmo tempo, porque sua essência é espiritual; e creio que o homem não é em nada inferior à palavra, sob este aspecto. Todo homem tem uma identidade que transcende em muito o mero animal – uma essência, um significado, por mais sutil que possa ser. Ele não pode conhecer sua própria significação essencial; de seu olho é o olhar. Mas o fato de que ele verdadeiramente tem esta identidade projetada – tal como uma palavra – é a verdadeira e exata expressão do fato da simpatia, sentimento da camaradagem – junto com todos os interesses não egoístas – e tudo aquilo que nos faz sentir que ele tem um valor absoluto (PEIRCE, 2008, pp.309-310).

E, ainda:

A essência de que falo não é toda a alma do homem: é apenas seu âmagô, que carrega consigo toda a informação que constitui o desenvolvimento do homem, seus sentimentos totais, intenções, pensamentos. Quando meus pensamentos entram em outro homem, não levo consigo necessariamente todo meu ser, mas o que levo de fato é a semente da parte que não estou levando – e se carrego a semente de toda minha essência, carrego a de todo meu ser concreto e potencial. Posso escrever sobre papel e, deste modo, imprimir nele uma parte de meu ser; essa parte de meu ser pode envolver apenas aquilo que tenho em comum com todos os homens e, neste caso, eu deveria ter levado comigo a alma da raça, mas não minha alma individual para a palavra ali escrita. Assim, a alma de todo homem é uma determinação especial da alma genérica da família, da classe, da nação, da raça a que ele pertence... (PEIRCE, 2008, p.310).

Observe-se que esses apontamentos sobre a “essência” diferem radicalmente do que supõe o cartesianismo, e, por isso, vão na mesma direção do que dizia (criticava) Wittgenstein em sua segunda fase. Aqui, a “essência” se entende não como referência segura e recôndita para todo o conhecimento, garantindo uma misteriosa certeza para tudo aquilo que se sente e percebe, mas, pelo contrário, é a essência que se transmite e se comunica na medida em que o homem se constitui de uma radical abertura alimentada pela corrente inferencial [train of thought].

Se um signo, diz Peirce, é qualquer coisa que esteja no lugar de algo para alguém, trata-se essencialmente de uma *relação* viva numa cadeia interminável de referências. Se essa série é interrompida, o signo perde seu caráter de significação. Então, se admitimos que o homem é um signo, nós temos que aceitar que o homem é um signo em contínuo desenvolvimento, nunca totalmente atingido. A cada passo, nós recalculamos nossa origem, nosso significado, nosso destino. Como todo signo, o homem-signo vive nas translações e referências a que dá origem, e seu sentido reside numa área incerta de trânsito. Devemos consentir ao desafio de pensar o homem como uma

entidade vaga e potencial, constantemente dirigindo-se a outros signos como seus Interpretantes (FABBRICHESI, 2009, p.3)⁹⁷.

O desafio de “pensar o homem como uma entidade vaga e potencial” deflagra sua gritante incompletude, respaldada na atitude sinequística de reconhecer que nada está acabado para sempre. O sinequismo faz-nos assim entender que estamos sempre nos endereçando a outros signos porque, já que estamos em semiose contínua, não haveria outra forma de expressar nossa personalidade. Esta, também em semiose e também incompleta, necessita apontar para ações e sentidos futuros: “a referência ao futuro é um elemento essencial da personalidade. Se os fins de uma pessoa já estivessem expostos, não haveria espaço para o desenvolvimento, para o crescimento, para a vida, e conseqüentemente não haveria personalidade. O mero ato de carregar propósitos predeterminados é mecânico” (CP 6.157).

Dita incompletude coloca o ser humano diante da necessidade *vital* de transitar em outros pensamentos, de intercambiar signos, de dialogar com outras mentes para entender e ser entendido (ou então seria condenado a jamais desenvolver-se). Neste processo, sugere o lógico americano, estará a *imortalidade da alma*, mas de uma espécie bem diferente daquela que é costumeiramente almejada – não uma imortalidade da glória do corpo eterno e dos sentidos eternos, mas a de simplesmente poder completar-se eternamente nos pensamentos de mentes futuras, vivificadas pela ação da *verdade*:

A verdade, diz-se, nunca deixa de ter uma testemunha; (...) de modo que o símbolo verdadeiro possui um interpretante na medida em que for verdadeiro. E como é idêntico a seu interpretante, sempre existe. Assim, o símbolo necessário e verdadeiro é imortal. E o homem também o deve ser, contanto que seja vivificado pela verdade. Esta é, realmente, uma imortalidade bem diferente daquela que muitos almejam, embora não entre em conflito com esta. Eu não *sei* se o paraíso maometano não é verdadeiro, apenas não possuo evidências de que o seja. A existência animal é, sem dúvida, um prazer, embora alguns digam que estão cansados dela; mas creio que a maioria das pessoas cultas confessa que essa existência não é imortal; caso contrário, considerariam imortais os rudes. A existência espiritual, tal como a que um homem tem em si, a que ele carrega consigo em suas opiniões e sentimentos, como a simpatia e o amor: é isto que serve como evidência do valor absoluto do homem – e é esta a existência que a lógica descobre ser, sem dúvida, imortal. Não é uma existência impessoal, (...) mas uma existência mudada; uma existência na qual não se desejam mais as

⁹⁷ If a sign, as Peirce states, is anything which stands to somebody for something, it is essentially a relation that lives in an endless chain of reference. If this series is broken off, he writes, the sign falls short of its significant character. So, if we admit that man is a sign, we ought to accept that man is a continually developing sign, never fully-acquired. At every step, we recalculate – so to say – our origin, our significance, and our destination. Like any sign, the man-sign lives in the translations and the references it gives rise to, and its meaning resides in an uncertain area of transit. We must consent to thinking of man as a vague and potential entity, constantly addressing to other signs as its Interpretants.

glórias da audição e da visão, pois os sons e as cores exigem um olho animal (...) (PEIRCE, 2008, pp. 310-311).

A ideia sobre a imortalidade é reforçada quando Peirce sugere que

o sinequismo reconhece que a consciência carnal não é mais que uma parte do homem. Existe, em segundo lugar, a consciência social, pela qual o espírito de um homem está corporificado nos outros, e que continua a viver e a respirar por muito mais tempo do que suporiam observações superficiais (CP 7.575)⁹⁸.

Isto está ancorado na crítica que Peirce dirige a Parmênides e a sua ideia de que “aquilo que é, é; o que não é, não é”. Se fosse assim, aquilo que “deixa de ser” cessaria de existir por completo, preenchendo a existência com rupturas e não continuidades. O lógico irá de encontro a esta ideia ao relatar:

Um amigo meu, por consequência de uma febre, perdeu totalmente seu sentido da audição. Ele era muito fã de música antes desta calamidade; e, estranhamente, mesmo depois disso lhe apetecia ficar perto de um piano quando um bom músico tocava. Então eu lhe disse, “você pode ouvir um pouco, afinal”. “De modo algum”, ele me disse, “mas posso *sentir* a música pelo meu corpo. “Uau”, exclamei, “como é possível um novo sentido desenvolver-se em meses?!”. “Não é um sentido novo”, ele disse. “Agora que minha audição se foi, eu reconheço que sempre possuí este modo de consciência, que eu anteriormente, como outras pessoas, confundia com audição”. Do mesmo modo, quando a consciência carnal se vai com a morte, deveremos perceber que o que tínhamos a todo momento era a consciência espiritual que estávamos confundindo com outra coisa (CP 7.577)⁹⁹.

Em um primeiro momento, todas essas ideias podem parecer muito distantes daquilo que vínhamos discutindo neste trabalho: a modificação do acontecimento entendida como semiose, como proposta para entender a relação entre meios e sociedade. Entretanto, começaremos a ver sua aproximação com o tema central desta pesquisa, uma vez que, conforme assinalam alguns autores, esta maneira de “enfocar o estudo da subjetividade e o mental, e definitivamente o ser humano, supõe uma revolução, pois os signos, considerados com frequência como meras expressões do mental, como algo externo

⁹⁸ But, further, synechism recognizes that the carnal consciousness is but a small part of the man. There is, in the second place, the social consciousness, by which a man's spirit is embodied in others, and which continues to live and breathe and have its being very much longer than superficial observers think.

⁹⁹ A friend of mine, in consequence of a fever, totally lost his sense of hearing. He had been very fond of music before his calamity; and, strange to say, even afterwards would love to stand by the piano when a good performer played. So then, I said to him, after all you can hear a little. Absolutely not at all, he replied; but I can feel the music all over my body. Why, I exclaimed, how is it possible for a new sense to be developed in a few months! It is not a new sense, he answered. Now that my hearing is gone I can recognize that I always possessed this mode of consciousness, which I formerly, with other people, mistook for hearing. In the same manner, when the carnal consciousness passes away in death, we shall at once perceive that we have had all along a lively spiritual consciousness which we have been confusing with something different.

à mente, situam-se agora em seu centro mesmo” (NUBIOLA; BARRENA, 2007, p.43)¹⁰⁰.

Desta forma, o que está em jogo aqui é uma forma de enxergar a comunicação social atrelada à processualidade da mente, entendida como fenômeno externo. É aí que se pode entender a matriz social da “modificação do acontecimento” – para não ser confundida com “muros de irrealidade” –, porque, assim, estará ligada à semiose e à inquirição que é uma experimentação dessa semiose (processo que, como vimos, avança para uma verdade, e não para falsidades). A matriz social da “modificação do acontecimento”, na interpretação que vamos traçando, não combina com o ar de “falsidade” outorgado a esse fenômeno pelos autores iniciais, porque o “social” depende de uma radical abertura e comunicabilidade dos sujeitos que estão vivenciando dito fenômeno:

Se o ser humano é signo, e o signo se caracteriza pela mediação e pela comunicação, isto quer dizer que o sujeito possui uma radical abertura, uma capacidade de relação e de estar em comunicação com outros que é inerente ao seu modo de ser. O sujeito humano não é algo enclausurado em si mesmo. Frente a outras visões da mente como algo privado, para Peirce as possíveis relações do sujeito são constitutivas de sua identidade. Ser um eu supõe fazer parte, ao menos como possibilidade, de uma comunidade. O eu é aberto e comunicável (*idem*¹⁰¹).

Além disso, Peirce reforça: “toda comunicação de mente a mente se dá na continuidade do ser” (CP 7.572). Ele está falando aqui de toda comunicação triádica, isto é, que envolva a transmissão de uma mensagem e sua compreensão, sua transformação em crenças e hábitos etc, e não simplesmente uma transmissão de sinais (comunicação diádica). Sendo assim, a “continuidade do ser” é requisito para toda comunicação mediada por signos, inclusive a comunicação mediada por meios tecnológicos, porque a mente de cada indivíduo *está* nessa continuidade onde também estão as mentes de todos os indivíduos na mesma comunidade – é nesse sentido que a relação entre consciências é possível.

¹⁰⁰ Esta manera de enfocar el estudio de la subjetividad y lo mental, y en definitiva el ser humano, supone una revolución, pues los signos, considerados con frecuencia como meras expresiones de lo mental, como algo externo a la mente, se sitúan ahora en su mismo centro.

¹⁰¹ “si el ser humano es signo, y el signo se caracteriza por la mediación y por la comunicación, esto quiere decir que el sujeto posee una radical apertura, una capacidad de relación y de estar en comunicación con otros que es inherente a su modo de ser. El sujeto humano no es algo clausurado en sí mismo. Frente a otras visiones de la mente como algo privado, para Peirce las posibles relaciones del sujeto son constitutivas de su identidad. Ser un yo supone formar parte, al menos como posibilidad, de una comunidad. El yo es abierto y comunicable. La mente no es algo interno, encerrado en cada persona, sino que es esencialmente un fenómeno externo”.

Isso nos leva a ver a “modificação do acontecimento” como um fenômeno mental no sentido peirceano, isto é, não como simplesmente *criação dos meios*, mas como o processo resultante da ação conjugada dos meios e da sociedade, em interação com estes. Por este mesmo motivo, não parece razoável aceitar a ideia de que a ação dos meios configura, em dado momento, atualidades falsas, monopólios ou muros de irrealidade, porque ditos processos *excluem o mental* que há em toda representação.

Configura-se assim como representação partilhada, ou melhor, uma experiência partilhada de determinado fato, a cujo regime as massas *não* estão “sujeitas sem esperança”, porque elas mesmas alimentam esse processo, pela vivência e sentido que vão dando ao acontecimento em uma “forma de vida” que não pode deixar de ser social:

Quando chegamos a estudar o grande princípio da continuidade e vemos como tudo é fluido¹⁰² e cada ponto diretamente partilha do ser de todos os outros, aparecerá que o individualismo e a falsidade são uma e a mesma coisa. Ao mesmo tempo, sabemos que o homem não está completo enquanto estiver sozinho, que ele é essencialmente um membro possível da sociedade. Especialmente, nossa experiência não é nada se se mantém solitária. Se virmos o que os outros não podem, dizemos que é uma alucinação. Não é em “minha” experiência, mas em “nossa” experiência que se deve pensar, e esse “nós” tem infinitas possibilidades (CP 5.402, nota 2¹⁰³).

A conclusão que podemos tirar desses postulados é que Peirce está focado na coletividade e sociabilidade dos processos mentais (de descoberta e conhecimento). Em nenhum momento ele se afasta de seu interesse pelo pensamento e pela razão, que vai se concebendo cada vez mais, ao longo do amadurecimento de seus escritos, como resultado de processos inferenciais passados e também como potencialidade para mais crescimento.

A correspondência da semiose e a inquirição à linha do sinequismo evidencia que a tendência à aquisição de hábitos (crescimento) é a grande lei da qual matéria e mente são um resultado (SHERIFF, 1994, p.24). Agora, todavia, pode-se entender que sem essa

¹⁰² É importante não confundir esta “fluidez” com aquela da proposta epistemológica dos “pós-modernos”, para quem tudo é fluido e portanto não caberia o rigor do método científico etc. Na citação de Peirce, “tudo é fluido” corresponde a “tudo é contínuo”; tudo está sujeito a desenvolvimento sob a égide de um processo (semiótico, por isso científico) de crescimento das ideias e do conhecimento mesmo. A fluidez (plasticidade) é necessária para isto, porque a interpretação é um processo interminável, e não um ato acabado para sempre.

¹⁰³ “When we come to study the great principal of continuity and see how all is fluid and every point directly partakes the being of every other, it will appear that individualism and falsity are one and the same. Meantime, we know that humans are not whole as long as they are single, that they are essentially possible members of society. Especially, our experience is nothing if it stands alone. If we see what others cannot, we call it hallucination. It is not ‘my’ experience, but ‘our’ experience that has to be thought of, and this ‘we’ has indefinite possibilities”.

radical externalidade dos processos mentais, não seria possível haver tendência ao crescimento, porque Peirce está, nesta proposta de racionalidade, sugerindo que o avanço do conhecimento não é individual, porque ultrapassa os limites daquilo que podemos conhecer aqui e agora – por isso, “o homem não está completo enquanto estiver sozinho, ele é essencialmente um membro possível da sociedade”.

No contexto peirceano, “ser *essencialmente*” é “ser no pensamento”, porque a essência do homem é conhecer e comunicar sua razão, para contribuir no incremento desta razão que toda a sociedade está experimentando. Na sociedade de massa, caracterizada pela presença inquestionável dos meios de comunicação, essa experiência de conhecimento está estruturada – mas não condicionada – pela ação desses meios e, portanto, pela “modificação de acontecimentos”. Essa relação sociedade – meios alimenta ditos processos mentais que permitem à sociedade conhecer o mundo, na maneira como ele é apresentado pelos meios (mas não só por eles). Isto gera “uma dimensão virtual, que unifica o campo das existências dos indivíduos, permitindo ultrapassar o espaço-tempo de seus canais sensoriais” (MARTINO, 2009, p.8), isto é, ultrapassando a limitação de suas vivências particulares.

Todavia, se ainda estamos falando de uma expansão da existência individual, significa que não deixamos, de certa forma, de abordar a “matriz social” da “modificação do acontecimento”, e portanto da atualidade mediática. Tais fenômenos, assim como a comunicação de massa em si, são sociais porque são “comunitárias”. O conceito de “comunidade”, na lógica de Peirce, vai nos permitir localizar a “sociedade de massa” de maneira mais ajustada, isto é, entender que não poderia ser uma mera massa de indivíduos sujeita “sem esperança” à ação dos meios. Além disso, nos permite aprofundar no debate sobre o realismo de Peirce, seu pragmatismo (que, como se vê, nada tem de individualismo ou utilitarismo) e os conceitos de semiose e inquirição, estendendo-os, como é a inquietação central do trabalho, à “modificação do acontecimento”.

Estes são os objetivos da próxima seção.

4.3 Comunidade e razão

Uma completa extinção da humanidade não seria possível, porque um mundo que criou uma espécie capaz de filosofar e fazer ciência é um mundo que tornou este conhecimento uma jornada inevitável e duradoura.

Joseph Esposito

Começamos esta seção retomando mais uma vez a discussão sobre a caracterização do “real” para Peirce. Vimos que a realidade é apenas concebida na relação com a mente que conhece, mas esta relação não pode ser apenas individual, porque tornaria a realidade um assunto subjetivo (o que ela não é, visto que, em vários momentos, o homem corrige a si mesmo e muda suas opiniões de acordo com as observações que faz do mundo externo).

Deste modo,

O que significa o real? É uma concepção que nós devemos ter tido quando percebemos que havia um irreal, ou uma ilusão; isto é, quando nós primeiro nos corrigimos. A distinção que este fato sozinho [a definição de “real”] reclama logicamente era a distinção entre um *ens* relativo a determinações intrínsecas privadas, das negações pertencentes à idiosincrasia, e um *ens* tal como ele permaneceria em longo prazo [in the long run]. O real é, então, mais cedo ou mais tarde, aquilo no que finalmente resultariam a informação e o raciocínio, e que portanto independe das divagações minhas ou suas. Portanto, a origem mesma da concepção de realidade mostra que essa concepção envolve a noção de COMUNIDADE, sem limites definidos, e capaz de um crescimento positivo de conhecimento (CP 5.311¹⁰⁴).

Neste entendimento do real se veem os ecos do sinequismo com duas consequências: 1) a possibilidade de um crescimento positivo do conhecimento que, por acontecer no âmbito de uma comunidade, deve ser um crescimento ilimitado e 2) a “comunidade” como condição de inteligibilidade dos objetos, uma vez que um conhecimento sobre o real é aquele que se estabelece em longo prazo, em vez de fixado

¹⁰⁴ And what do we mean by the real? It is a conception which we must first have had when we discovered that there was an unreal, an illusion; that is, when we first corrected ourselves. Now the distinction for which alone this fact logically called, was between an *ens* relative to private inward determinations, to the negations belonging to idiosyncrasy, and an *ens* such as would stand in the long run. The real, then, is that which, sooner or later, information and reasoning would finally result in, and which is therefore independent of the vagaries of me and you. Thus, the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of a COMMUNITY, without definite limits, and capable of a definite increase of knowledge.

por um indivíduo de uma vez por todas¹⁰⁵. Isso significa que o conhecimento real é aquele que constantemente se pode reelaborar ou revisar de acordo com a experiência, e aí a comunidade encontra seu lugar, dado que tal experiência não é produto de uma mente individual, mas sim uma confluência de fatores externos.

Nessa relação, a realidade é algo tão cognoscível para a mente, isto é, tão *experimentável*, que ela é capaz de produzir, “em longo prazo”, uma opinião ideal:

O consenso católico [catholic consent], que constitui a verdade, não deve limitar-se em absoluto aos homens nesta vida terrena ou à espécie humana em geral, mas deve estender-se à comunidade inteira [whole communion] de mentes a que pertencemos, incluindo algumas cujos sentidos provavelmente são bem diferentes dos nossos, de modo que nesse consenso não haverá nenhuma predicação de qualidade sensorial¹⁰⁶ (CP 8.13).

Peirce sublinha assim sua forte teoria das realidades exteriores, aquelas que, conforme já explicado, independem da mente no sentido de não terem sido inventadas ou criadas por alguém, e por terem um funcionamento próprio, que é objetivo do pensamento conhecer. Dita realidade, em sua qualidade de “algo exterior”, tem a capacidade de não mudar por causa de nossas inclinações ou sensações. Isto é o que Peirce quer dizer ao afirmar que dito “consenso” – limite ideal da razão a que *tendemos* chegar – não se limita aos sentidos dos homens nem aos de outras espécies capazes de *estar* (em experimentação sensiente¹⁰⁷) no mundo. Por isso, deve ser estendido à *whole communion*, que inclui outras espécies para além da humana.

É importante observar, neste momento, que a realidade não é “produto” de um consenso, mas sim que o consenso se estabelece após um suficiente pensar. Dito movimento – “suficiente pensar”, ou “pensar em longo prazo” – contém, como qualquer processualidade, a possibilidade do erro e da ignorância, cuja tendência, frente à força da realidade, é sofrer uma correção:

Toda opinião humana contém um elemento arbitrário ou acidental; um elemento de erro, em suma. Deixe qualquer ser humano ter informação suficiente e dedicar pensamento bastante sobre qualquer questão, e o resultado será que ele chegará a

¹⁰⁵ Isto tem a ver com outra discussão levantada por Peirce acerca do método científico (diferente dos métodos *a priori*, da tenacidade ou da autoridade), no texto “A Fixação da Crença” (CP 5.358 a 5.387).

¹⁰⁶ And the catholic consent which constitutes the truth is by no means to be limited to men in this earthly life or to the human race, but extends to the whole communion of minds to which we belong, including some probably whose senses are very different from ours, so that in that consent no predication of a sensible quality can enter, except as an admission that so certain sorts of senses are affected.

¹⁰⁷ Sensiência é a capacidade de sentir algo com consciência, de perceber o que acontece ao redor.

certa conclusão definitiva, que é a mesma a que qualquer outra mente chegará sob circunstâncias suficientemente favoráveis (CP 8.12¹⁰⁸).

A questão que vai se colocar neste momento é: o que significa pensar “suficiente” em termos efetivos, isto é, em que momento um homem percebe que chegou a “certa conclusão definitiva”? *Efetivamente*, isto é, na vida aqui-e-agora, isto é impossível. Segundo Peirce, o *self* (eu-mesmo) aparece com a ignorância e o erro, o que dificulta a obtenção de respostas definitivas em nível individual. Como se vê:

Uma criança ouve que este forno está quente. “Mas não está”, ela diz, e de fato uma parte da panela não está encostando-se ao fogo, “e apenas o que toca o fogo pode estar quente”. Mas ela a toca, e confirma o testemunho de forma chocante. Portanto, ela se torna consciente da ignorância, e é necessário supor um *self* ao qual a ignorância seja inerente. Tal testemunho dá o primeiro emergir da autoconsciência. (...) Ignorância e erro são tudo o que distingue nossos *selves* privados do ego absoluto da apercepção pura (CP 5.233 e 5.235)¹⁰⁹.

Em dito contexto, o “pensar suficiente” torna-se possível apenas no sentido comunitário, isto é, o homem sozinho não pode obter a conclusão definitiva, nem sequer agarrar a verdade em suas mãos, mas a comunidade, em longo prazo, sim. Sabemos que, na vida presente, dificilmente chegaremos a certezas absolutas (apesar de que sim, responderemos a algumas questões), e, por isso, na teleologia do pensamento, o sentido desta vida presente está em completar-se – oferecer os caminhos – para as vidas futuras prosseguirem conhecendo (SHERIFF, 1994).

Desta caracterização de uma “comunidade sem limites definidos” depreendem-se duas coisas:

1. Que se trata da encarnação da *razão* mesma como um princípio normativo e

¹⁰⁸ “All human thought and opinion contains an arbitrary, accidental element, dependent on the limitations in circumstances, power, and bent of the individual; an element of error, in short. But human opinion universally tends in the long run to a definite form, which is the truth. Let any human being have enough information and exert enough thought upon any question, and the result will be that he will arrive at a certain definite conclusion, which is the same that any other mind will reach under sufficiently favorable circumstances”. Nesta citação, Peirce dá o interessante exemplo de dois homens (um cego e um surdo) discutindo e presenciando um assassinato a mão armada. Apesar de “terem visto” a cena com sentidos diferentes, eles chegam, depois de suficiente raciocínio, à mesma conclusão sobre o que aconteceu ali.

¹⁰⁹ “A child hears it said that the stove is hot. But it is not, he says; and, indeed, that central body is not touching it, and only what that touches is hot or cold. But he touches it, and finds the testimony confirmed in a striking way. Thus, he becomes aware of ignorance, and it is necessary to suppose a self in which this ignorance can inhere. So testimony gives the first dawning of self-consciousness. Ignorance and error are all that distinguish our private selves from the absolute ego of pure apperception”. Importante perceber que o “ego absoluto da pura apercepção” refere-se, ou se assemelha, à Primeiridade. Deste modo, o erro introduz no pensamento o “choque com o outro, diferente de mim” (Secundidade), e por isso introduz a percepção de si.

ideal no sentido de Kant. Deve lograr o que nenhuma consciência finita em seu conhecimento factual pode lograr, aquilo que nenhuma comunidade finita – que pode desaparecer ou ser destruída por uma catástrofe – é capaz de alcançar: deve poder fazer frente ao progresso (ilimitadamente possível) do conhecimento do real (ilimitadamente cognoscível).

2. Que a comunidade “é uma encarnação da razão”, isto é, que não se trata de uma “consciência em geral” ou de “um reino espiritual”, mas sim de uma comunidade – como sempre ilimitada – de seres que possuem certos sentidos e que podem comunicar-se através de signos (APEL, 1997, p.52)¹¹⁰.

Isto é, como consequência do sinequismo, a comunidade corporifica a própria razão no sentido de permitir seu crescimento, porque apenas na expansão das limitações individuais o pensamento pode aprofundar-se de forma realmente contínua. Por isso, não deixa de ser uma entidade *real*, i.e. em nenhum momento a “comunidade” é uma ideia abstrata para falar apenas do crescimento possível da razão. Se a inteligibilidade é algo que se incrementa, e a história da humanidade – no testemunho das conquistas artísticas, tecnológicas, científicas, filosóficas etc – tem demonstrado o quanto, então a comunidade, que “encarna” dita inteligibilidade, deve ser real enquanto sujeitos que se conectam pelo fio comum da história e do pensamento. Isso reforça que o *consenso católico* é um ideal que *direciona* a vida da comunidade para um conhecimento final, porque o fato de a comunidade compor-se de seres vivos *falíveis* tensiona o acabamento da interpretação. Portanto, o consenso que será produzido “em longo prazo” sê-lo-á, na verdade, em um longo prazo “infinitamente longo”.

Há pelo menos duas acepções que a “comunidade” pode assumir na teoria peirceana, o que fica claro no contato com os textos de seus comentadores. A primeira, mais evidente, é a de “comunidade de investigadores”, que Peirce cita explicitamente em diversas passagens. Como o enfoque é sempre no processo do pensamento e em sua relação com a verdade, a comunidade assume um viés científico, no rastro de uma atividade de investigação fortemente interessada pela interpretação (séria e comprometida) da realidade: “Não chamo ciência aos estudos solitários de um homem isolado. Só quando um grupo de homens, mais ou menos em intercomunicação, se ajudam e se estimulam uns

¹¹⁰ 1. Que se trata de la encarnación de la razón misma como un principio normativo e ideal en el sentido de Kant. Debe lograr lo que ninguna conciencia finita en su conocimiento factual puede lograr, aquello que ninguna comunidad finita – que puede desaparecer o ser destruida por una catástrofe – es capaz de alcanzar: debe poder hacer frente al progreso (ilimitadamente posible) del conocimiento de lo real (ilimitadamente cognoscible). 2. Que la “indefinity community” es una *encarnación* de la razón, esto es, que no se trata de una “conciencia en general” o de un “reino espiritual”, sino más bien de comunidad – como siempre ilimitada – de seres que poseen ciertos sentidos y que pueden comunicarse a través de signos.

a outros ao compreender um conjunto particular de estudos como nenhum estranho pode compreendê-los, só então chamo sua vida ‘ciência’” (PEIRCE *apud* BARRENA, 2007, p.169).

Nesse sentido, a “comunidade” não é uma entidade institucional nem numérica, uma vez que não tem a ver com uma maioria de cientistas, nem com uma opinião adotada politicamente por conveniência acadêmica: “por verdade concernente a uma coisa não entendemos como um homem é afetado por uma coisa. Tampouco como uma maioria é afetada. Mas sim como um homem seria afetado depois de suficiente experiência, discussão e raciocínio” (PEIRCE *apud* BARRENA, 2007, p.170). Desta forma, não tem a ver com fazer parte de um grupo simplesmente, mas ser afetado, coletivamente, pelo raciocínio:

Os membros dessa comunidade tratam de explicitar e de tornar publicamente acessíveis os resultados a que chegaram, assim como o modo pelo qual chegaram às opiniões que sustentam. O científico deve tomar em consideração as opiniões dos demais membros da comunidade, e desse modo vai progredindo na busca da verdade na esperança de que esta possa alcançar-se, ainda que depois de um mesmo enquanto indivíduo. A ciência não é uma atividade isolada, não é o produto de muitos indivíduos, mas sim, por assim dizer, um sistema social. Busca-se construir um consenso genuíno baseado na realidade (BARRENA, 2007, p.169¹¹¹).

Para efeito de contraste e exemplificação, podemos evocar neste momento o sentido de “comunidade” trabalhado por Thomas Kuhn (1922 – 1996). Nesta rápida comparação, gostaríamos de extrair exatamente o ponto em que as comunidades dos dois autores (Kuhn e Peirce) diferem-se, a saber, aquele sobre o das transformações na ciência e os consensos comunitários. Como se vê em Peirce, o consenso é uma opinião genuína estabelecida na observação da realidade; Kuhn ressalta, antes, o aspecto propriamente comunitário do consenso, em uma direção que destaca os limites e os funcionamentos da comunidade mais do que a realidade mesma. Isso nos ajuda a entender melhor – aprofundar – o sentido construído pelo lógico americano.

Para Kuhn o comportamento e as opiniões do cientista são regulados e tomam forma dentro de um “cinturão normativo” que a comunidade, ela mesma, estabelece. Por

¹¹¹ Los miembros de esa comunidad tratan de explicitar y de hacer públicamente asequibles los resultados a los que han llegado, así como el modo por el que han llegado a las opiniones que sostienen. El científico debe tomar en consideración las opiniones de los demás miembros de la comunidad, y de ese modo se va progresando en la búsqueda de la verdad en la esperanza de que ésta puede alcanzarse, aunque sea después de uno mismo en cuanto individuo. La ciencia no es una actividad aislada, no es el producto de muchos individuos, sino por así decirlo un sistema social. Se busca construir un consenso genuino común basado en la realidad.

isso, os critérios consensuais estabelecidos são tidos como “paradigmas”: “no seu estado normal, a comunidade científica é um instrumento extremamente eficiente para resolver problemas ou quebra-cabeças definidos por seu paradigma” (2010, p.208), isto é, definido por “seus consensos”.

Também, esses paradigmas remodelam-se ou simplesmente são descartados por critérios que extrapolam a simples observação da realidade, como, por exemplo, pela diminuição de “interesses profissionais da comunidade”, aumento “do seu grau de especialização”, ou atenuação de sua “comunicação com outros grupos” (2010, p.212). Isso produz como consequência, na visão de Kuhn, entender que os consensos podem mudar de acordo com as conveniências ou decisões da comunidade, e, assim, chega a desprezar o avanço da ciência na sua direção teleológica: “talvez tenhamos de abandonar a noção, explícita ou implícita, segundo a qual as mudanças de paradigma levam os cientistas e os que com eles aprendem a uma proximidade maior da verdade” (2010, p.213).

Assim, introduzindo na “comunidade” elementos políticos, profissionais e subjetivos, e dando-lhes elevada importância (mais que Peirce, ao que parece), Kuhn passa a enxergar o progresso do trabalho intelectual como que “avançando para qualquer direção” (ou seja, avança, mas sem um objetivo determinado). Ele faz uma crítica (ao longo das páginas 214, 215 e 216) ao objetivo da ciência comumente entendido como “melhoramento”, porque, para ele, esses elementos que forçam mudanças nos paradigmas da comunidade impedem que o progresso seja efetivamente um aperfeiçoamento.

Tal opinião encontra reforço na visão (equivocada, no nosso entender) de que dito “objetivo da ciência” – aquele consenso sobre a verdade ao qual chegaremos – é um objetivo pré-fixado que precisa ser alcançado por meio do esforço, e que seu conceito de “comunidade” poderia contradizer esse movimento: “todo esse processo [de progresso] pode ter ocorrido (...) sem o benefício de um objetivo preestabelecido, sem uma verdade científica permanentemente fixada, da qual cada estágio de desenvolvimento seria um estágio mais aprimorado” (2010, p.216).

A respeito disso, a conclusão que se pode extrair de Peirce é que seu evolucionismo de fato trabalha com uma ideia de constante aperfeiçoamento, mas não vai na direção de um objetivo “permanentemente fixado”; ao contrário, o objetivo é algo que se descobre ao longo do caminho, e ele mesmo, enquanto objeto de nossas inquietações, evolui.

Por isso, Peirce reforça esse “progresso” da ciência como algo que é da ordem da experiência vital, e por isso o conhecimento produzido na comunidade deverá assumir uma voz pública, isto é, interpretar aquilo que pode ser observável por qualquer indivíduo. Isso dá o tônus e o sentido do trabalho científico como algo necessariamente solidário, que deve ser feito de certa forma *para os outros* e não só para “o grupo em que estou”:

Por um lado, o que um homem científico reconhece como um fato da ciência deve ser algo aberto para qualquer um observar, desde que preencha as condições necessárias, externas e internas. Enquanto apenas um homem tiver sido capaz de ver alguma coisa em Vênus, não terá sido um fato estabelecido. Histórias de fantasmas e tudo isso não se podem tornar objetos de uma ciência genuína até que possam ser incorporadas à experiência comum. Por outro lado, o método da ciência moderna é social no que respeita à solidariedade de seus esforços. O mundo científico é como uma colônia de insetos, na qual o indivíduo luta para produzir aquilo que ele mesmo não poderá desfrutar. Uma geração inteira recolhe as premissas para que uma geração distante descubra o que significam. Quando um problema aparece frente ao mundo científico, centenas de homens imediatamente depositam suas energias para trabalhar nele. Um contribui nisto, outro naquilo. Outro companheiro, situando-se sobre os ombros do primeiro, chega um pouco mais alto, até que finalmente se alcance o teto. (...) Para perceber isto, devemos lembrar que todo o tecido da ciência tem de ser construído de conjecturas sobre a verdade (CP 7.87)¹¹².

Peirce descreve assim a costura do consenso público, ou “católico” (no sentido de “universal”), da qual nascerá (ou se entenderá) a verdade como algo público. Em suma: “verdade não é a simples correspondência à realidade, mas o processo infinito de referências sgnicas desenvolvido pela comunidade, *constituindo* (e não *substituindo*) o real. É por isso que Peirce poderia escrever que ‘a realidade é um evento indefinidamente futuro’” (FABRICCHESI, 2009, p.2).

Nesse eixo entra o outro sentido de “comunidade”, aquele já transcrito por Apel (1997, p. 53): “comunidade de interpretação linguisticamente comunicativa”. Dessa comunicação, ou intercâmbio semiótico (i.e. partilha de experiências sobre o mundo, jogos

¹¹² On the one hand, what a scientific man recognizes as a fact of science must be something open to anybody to observe, provided he fulfils the necessary conditions, external and internal. As long as only one man has been able to see a marking upon the planet Venus, it is not an established fact. Ghost stories and all that cannot become the subject of genuine science until they can in some way be welded to ordinary experience.†16 On the other hand, the method of modern science is social in respect to the solidarity of its efforts. The scientific world is like a colony of insects, in that the individual strives to produce that which he himself cannot hope to enjoy. One generation collects premises in order that a distant generation may discover what they mean. When a problem comes before the scientific world, a hundred men immediately set all their energies to work upon it. One contributes this, another that. Another company, standing upon the shoulders of the first, strike a little higher, until at last the parapet is attained. Still another moral factor of the method of science, perhaps even more vital than the last, is the self-confidence of it. In order to appreciate this, it is to be remembered that the entire fabric of science has to be built up out of surmises at truth.

de linguagem etc), será possível entender-se a realidade como “processo infinito de referências sîgnicas desenvolvida pela comunidade, *constituindo* o real”. Significa que a realidade não pode ser outra coisa a não ser aquilo que a comunidade (“seres que se comunicam”) vê, experimenta, inventa, conversa etc, e não apenas (mas também) o que uma “comunidade de investigadores” analisa, descobre e discute.

Creio que neste momento é necessário, sem contrariar a essência do pensamento peirceano, atentar para o fato de que não são duas comunidades distintas, mas uma pode ser entendida como prolongamento (ou especificação) da outra. Cabe lembrar que para Peirce a inteligência científica é aquela afetada pela experiência, pela força irresistível da verdade que se fará ouvir uma hora ou outra. Sob essa luz, poderemos compreender que a “comunidade de investigadores” corresponde a um *aprofundamento* de uma característica presente na comunidade “dos seres que se comunicam”: a de *testar* a realidade, ou debatê-la, experimentá-la de alguma forma.

Digo *aprofundamento* porque o grupo de investigadores o fará de forma séria, comprometida e pública como se espera ou exige a *carreira* científica. Para Peirce, no entanto, a “comunidade” – afetar-se pela realidade coletivamente, pensar e *ser pensado*, participar da semiose, ou intercambiar signos – não é uma questão de *carreira*, mas de vida mesmo, de perceber que a realidade é nosso entorno a cada momento, e como tal nos afeta, quer sejamos leigos ou *não tenhamos nascido ainda*.

Isso dá a condição para que a comunidade “dos seres que se comunicam” e/ou “dos investigadores” *constitua* a realidade, concebida assim não como verificação de enunciados verdadeiros estéreis (“descobrir” a verdade), mas como aquilo que a comunidade (também real) faz e compreende no fluxo da vida (“construir” a verdade). A comunidade “converte sua compreensão dos símbolos em regras de comportamento realmente eficazes” (APEL, 1997, p.53), isto é, ela compõe o tecido do real a partir do exercício de compreensão do que vai sendo observado e experimentado tanto no mundo natural quanto no mundo humano.

Por isso, conforme diz Apel, a comunidade peirceana não é uma “consciência geral” ou abstrata, ideal, mas um coletivo de homens que “continuam sendo tema do conhecimento e práxis racionais”, e assim segue “construindo-se enquanto mundo histórico-social das instituições e dos hábitos” (1997, p.259). Este é o “pensar vivo” que a comunidade realiza e que ajuda a construir o mundo (não como produto de uma mente

individual, mas da *whole communion*), em um processo em que existirão também erros e distorções (por isso real), que os indivíduos futuros, afetados por essa experiência e pela necessidade de interpretá-la, haverão de corrigir.

Por isso, podemos retomar a citação de Liszka (1998, p.2): “o objetivo da inquirição não é simplesmente reconhecer a cega bruteza da vida, mas viver nela, e não no modo como uma bola de *pinball* vive confinada em sua máquina, mas no modo que alcança compreensão e controle em nossas vidas. É na generalidade que essas coisas são possíveis”. Para a semiótica de Peirce a experiência real será compreendida à luz do que a comunidade vive e entende porque, no contexto de seu pragmatismo, não se pode perder de vista a importância do “mundo como laboratório”, isto é, a “verificação” dos enunciados – o sentido das informações partilhadas – é realizada por sujeitos de carne e osso que pensam numa base inferencial lógica, o que faz da interpretação também uma experiência vital, falível e comunitária. É justamente este caráter comunitário que torna possível “alcançar compreensão e controle em nossas vidas”, porque, na “generalidade” (terceiridade), podemos avançar no conhecimento e na vida a partir do que já foi conquistado em algum passado, sem a necessidade de repetir os passos anteriores. Caso contrário, a edificação do real seria um eterno retrocesso ao ponto zero, e não haveria aprendizagem.

A comunidade plenifica-se, desta forma, na terceira ou na “lei da aprendizagem” (tendência à aquisição de hábitos), isto é, não poderíamos entender esta *indefinite community* sem saber que ela é a protagonista desta lei universal. Mais uma vez, isto só é factível porque, como todo processo semiótico, ela está teleologicamente *orientada*: seu crescimento e sua ação desenvolvem-se dentro da expansão efetivamente possível da cognoscibilidade das coisas. Nesse sentido ela se torna um agente autocorretivo, ou seja, a comunidade não deixa que as representações falhas – ou informações falsas – estejam em circulação para sempre. Seu próprio caráter de “seres que se comunicam”, que é uma atividade de *constituição do real*, ajusta os significados dos signos evitando que constituam “muros de irrealidade”.

Este é um processo que pode durar muito tempo, milhares de anos até, mas, no fim, o que há de prevalecer é a opinião verdadeira e não a falsidade. Não se trata de um otimismo, como poderiam alegar alguns, mas do próprio realismo *comunitário* de Peirce, que correlaciona a racionalidade do real à história da comunidade. Esta racionalidade tem seu próprio tempo, que é muito maior do que o tempo de uma vida individual, e por isso a

trilha da inquirição comunitária contém erros e falhas que podem até custar a vida de vários sujeitos. No entanto, a comunidade, como elemento autocorretivo do real, ante cada erro ou morte, “repara a trama com a única permanência possível entre os seres humanos, a que é fornecida pela semiose contínua” (ANDACHT, 2004, p.129).

Mais uma vez, observe-se que, como protagonista da tendência universal à aprendizagem, a comunidade não é um aglomerado de homens, mas sim *seres humanos que são afetados pela realidade e necessitam interpretá-la*, sob o risco de ameaçar a continuidade da vida da espécie. Se reunirmos um grupo de pessoas em uma sala, não teremos necessariamente uma comunidade, talvez, no máximo, um amontoado de indivíduos. Mas, se seres humanos nascem no planeta Terra e aí vivem, aprendem, eventualmente trocam informações e assim podem compreender o mundo, imaginar, agir, constituir uma história etc, mesmo que jamais venham a se conhecer pessoalmente, teremos uma comunidade.

Nesse eixo, ela será também representação (signo) da realidade; o real é aquilo que a comunidade conhece e faz, e *a totalidade do real é tudo* aquilo que a comunidade terá conhecido e feito. Assim, como todo signo, a comunidade é uma garantia (falível) de que uma realidade existe, porque isto que vejo nos jornais não é uma invenção de minha cabeça, mas pode fazer parte da mente de outras pessoas, e, no seio de uma comunidade “de interpretação linguisticamente comunicativa”, seremos levados a dialogar sobre essas informações para melhor ajustá-las e avaliar o real.

Frisa-se que, mesmo sendo “constituído” no processo interpretativo, o real não é sua *criação pura e livre*, ao contrário, a realidade atravessa a interpretação e a comunidade, fazendo que frutifiquem hábitos de ação e pensamento. Deve-se lembrar que esta discussão ergue-se de um terreno fortemente realista, onde se admite um real que existe, a uma só vez, como independente das *divagações minhas ou suas* (CP 5.311) e como produto semiótico de um pensamento verdadeiro e coletivo, não-privado.

Nesse sentido, a comunidade, em sua ação de falar e agir sobre o real, aparece como *consequência* desta realidade, não como condição *a priori* para ela. Este é um traço que diferencia a concepção peirceana da de Kuhn, e é importante para perceber que Peirce, ao falar na natureza social do pensamento e da mente, não está fixando um ponto inicial por onde o pensamento ou a mente devam começar, mas entendendo que o pensamento *tornar-se-á social*, e a mente *tornar-se-á aberta*, porque, influenciados pela ação da

realidade, serão forçados a isso sob o risco de tornarem-se cerrados, um bloqueio para o conhecimento e o desenvolvimento do Universo. Então, justamente por não ser o ponto inicial e necessário para nada, a comunidade pode evoluir, traduzindo a ação de uma realidade que nos afeta e que também evolui.

Tampouco haveremos de entender a comunidade como “homogênea”, porque, justamente, não se trata de um mero *aglomerado*. Não se trata de um grupo de homens que concorda e consente uns com os outros (lembramos que o *consenso católico* é o ponto ideal para onde caminha a comunidade, o que evita que estejamos neste consenso *hoje*). Trata-se, repetimos, de seres reunidos sob o desejo de interpretar a realidade e que, portanto, irão discordar, debater-se, chocar-se, desiludir-se uns com os outros etc. Além disso, não há prerrogativas para a comunidade, não se exige nada dela de antemão; se ela é um desenvolvimento da racionalidade do real, a única condição para sua existência é a mesma regra da razão: “para aprender é necessário *querer aprender*” (CP 1.135). Esta máxima, que como outras estaria inscrita “em cada muro da cidade da filosofia” (*idem*), traduz bem que para “ser parte” da comunidade não é necessária qualquer insígnia, a não ser querer e permitir *embeber-se da realidade*.

Isto ressalta a *heterogeneidade* da comunidade, isto é, há homens que nunca se viram ou se falaram, mas que compõem a comunidade porque vivem no mesmo mundo e o conhecem ora por intermédio dos mesmos signos, ora por signos diferentes. Há grupos inteiros de indivíduos dedicados a querer entender *Quem matou Max?*, ao passo que, muito próxima destes, há gente totalmente desligada com relação ao futuro de *Carminha*¹¹³ (inclusive o autor desta pesquisa). A pergunta que se coloca aqui é: quem não assistiu à novela esteve fora (excluído) da atualidade mediática?

Por um lado *não*, porque é impossível não ser tocado por esse assunto ao sair às ruas (o que comprovaria o poder dos meios em sua inevitável presença na sociedade de massa, e a submissão “sem esperança” da massa a essa situação irreversível), mas por outro *sim*, porque não assistir à televisão em dita sociedade pode também, às vezes, colocar-nos na constrangedora situação de não poder participar de uma conversa em uma

¹¹³ Aqui faço referência à telenovela *Avenida Brasil*, que na época de escrita deste capítulo portou-se como bom exemplo de “atualidade mediática”: construiu uma dimensão virtual que unificou as experiências individuais, tornou-se assunto comum (e às vezes o *único* assunto nos programas da Rede Globo), extremamente falado, reproduzido, retocado e especulado por uma massa ávida, gerando demanda por mais e mais informações a respeito.

mesa de bar. Em uma socialização como esta, um intercâmbio sócio mais intenso é exigido e por isso, diante da pouca familiaridade com aquilo que está em voga *na atualidade da mídia*, podemos lançar mão de um recurso simples, porém vital, para jogar “outras atualidades” em cena: “não poderíamos falar de outro assunto? Estou totalmente *por fora* da novela”.

Este exemplo (que não é único, senão o conceito de “atualidade mediática” não teria sido possível) ilustra bem que, ao contrário do que propõem Haacke, Boorstin e Nora, há sujeitos que, mesmo estando na sociedade de massa, tangenciam a atualidade mediática e a modificação do acontecimento e, quando atingidos por esses fenômenos, podem *sinalizar* para outras direções, dificultando ou desmontando os “muros de irrealidade”, as “atualidades falsas”, o “monopólio da história” etc. Esses encaminhamentos diversos que são apontados não deixam de estar fora da “modificação do acontecimento” ou da atualidade mediática mesma, ao contrário, conforme nossa visão (“modificação” como semiose) ajudam a constituí-los, e por isso estes não podem ser confundidos com processos manipuladores ou alienadores.

É interessante observar que a abertura, a comunicabilidade e a incompletude da mente e da personalidade, envoltas em semiose contínua e permitindo a existência de uma comunidade heterogênea, totalmente constituída do desenvolvimento sócio necessário para o entendimento entre os indivíduos, é o que permitirá a “modificação do acontecimento” acontecer para além de “atualidades falsas”. Aqui cito direta e novamente Haacke (1969, p.191), que parece sugerir outro caminho para fugir das supostas falsidades que podem surgir com o poder dos meios: “segundo o grau de maturidade de sua personalidade, [o homem] é vítima ou não da força de atualidades e atualidades fictícias (...). Na personalidade individual, no homem marcado por seu lar, escola, igreja, curso de seus estudos, formação própria, está encerrada a capacidade de defesa contra o consumo da atualidade irreal”.

Observe-se a distância da proposta conceitual entre autores, isto é, para Haacke, a personalidade “individual” é capaz de defender o homem da irrealidade, ao passo que para Peirce a única ação que pode fazê-lo é a inquirição, processo de interpretação da realidade levado a cabo no desenvolvimento contínuo dos signos que constituem a mente. Essa distância terá implicações distintas também na maneira de entender esse fenômeno da comunicação de massa, já que Haacke sinaliza um “porto seguro” que pode proteger o

homem do ataque da “atualidade irreal”; Peirce, para quem a “personalidade individual” seria um estranho paradoxo, negaria tal “porto seguro” ao sugerir que nenhuma “arma secreta” ou “privada” poderia servir de escudo contra a irrealidade; dada a abertura da mente, até mesmo a mera ficção pode alimentar a personalidade, e o único artifício que temos para alertar-nos deste fato é o desenvolvimento contínuo da inquirição.

Nesse sentido, o caminho aberto por Peirce é o de pensar a “modificação” e a atualidade mediática como produto do “viver da comunidade”, que, como se vê, é heterogênea porque não traduz necessariamente um aglomerado, mas um “fazer parte” da mesma realidade, para interpretá-la em direções variadas, *embora convergentes em longo prazo* e que não podem ser recomendadas de antemão (pré-fixadas) por nenhum meio. Isto vai afastando a “modificação do acontecimento” e também os meios, cada vez mais, como se vê ao longo deste trabalho, de um sentido homogeneizante, manipulador, onipotente etc. Também evita que haja espaço para qualquer “muro de irrealidade”, porque o caráter heterogêneo da comunidade evitará que se forme uma barreira no caminho do conhecimento e da evolução (assim poderíamos interpretar um “muro de irrealidade” no contexto realista de Peirce).

Na matriz anticartesiana do lógico americano, não nos deveria causar estranhamento o fato de que a realidade pode fundamentar-se em uma radical “comunidade”, em um tecido de mentes que, com relação à expansão do pensamento e a ser afetado pela razão, são radicalmente comuns, e, ao mesmo tempo, em uma heterogeneidade explícita, sem a qual o *train of thought* na mente e na realidade não poderia construir seus trilhos. Nestes moldes, a “modificação do acontecimento” e a atualidade mediática são possíveis por causa da “essência comum” de todos os homens, a de viver no pensamento, aprender e influenciar-se com os signos que vêm de alhures, sem serem, no entanto, influenciados da mesma forma, definitiva e identicamente.

Como seria possível haver uma comunidade formada por indivíduos tão diferentes? A resposta para isso, como já dito, é entender que o único requisito para isto é que esses sujeitos se permitam interagir com a experiência e aprender com ela, tornando-se signos abertos, em crescimento e comunicáveis. Esta comunicabilidade permitirá a composição da comunidade, radicada na expressão eterna dos processos mentais, do pensamento, da personalidade e do espírito humanos.

No entanto, explorando os escritos de Peirce, vê-se que este não é o único ponto em torno da questão. Como seria de se esperar desta semiótica teleológica, a comunidade forma-se também com um *objetivo*, isto é, a comunidade *quer alguma coisa*. Este direcionamento está conjugado com a própria inquirição, cuja intenção (a intenção de todos nós, ao fim e ao cabo, mesmo que não nos demos conta) é a de interpretar a experiência, *viver nela*, como diria Liszka. Em um debate sobre “comunidade”, entretanto, este objetivo amplia-se e ganha um contorno próprio à sua temporalidade, que extravasa o tempo de vida de cada sujeito e tem a ver com o *incremento da razão*, ou da razoabilidade, isto é, com o crescimento da inteligibilidade para que se constitua ela mesma como o real no qual desejamos viver.

Examinaremos este objetivo à luz do *agapismo*, ou doutrina do amor evolutivo, que se relaciona com o pragmatismo de Peirce e o sinequismo ao sugerir fortemente uma lógica constituída *socialmente*. Isto vai na direção do que estamos explorando neste capítulo, e nos permitirá prosseguir elaborando a “modificação do acontecimento” como semiose, entendendo tal fenômeno dentro de uma comunidade heterogênea de ação convergente. Nesta discussão sobre o *amor*, aceitamos a proposta do lógico americano para entender a racionalidade estendida em um tempo cujas dimensões são gerais e coletivas, e por isso ela se desenvolve no rastro de um agapismo.

4.3.1 Amor evolutivo no caminho para a razão

O amor é a força mais poderosa que o mundo possui, e ainda assim é a mais modesta que se possa imaginar.

Mahatma Gandhi

Nesta seção, entenderemos a relação existente entre a doutrina do amor evolutivo [evolutionary love] e a comunidade concebida como encarnação de uma racionalidade em suas dimensões e temporalidade próprias. Esta relação nos permitirá entender a aproximação que Peirce faz à questão da verdade, isto é, aqui se discutirá a relação entre

representação e realidade, ou inquirição e verdade, não mais no âmbito particular da vida de cada sujeito, mas redimensionada em termos gerais.

O debate aqui apresentado baseia-se principalmente no texto *Evolutionary Love* (CP 6.287 – CP 6.317) e nos comentários tecidos por John Sheriff em *Charles Peirce's Guess at the Riddle*. Essas reflexões, assim como as outras discutidas ao longo de todo este capítulo, correspondem ao terceiro período da vida do lógico americano (1892 até sua morte, 1914), que alguns estudiosos chamam de “Arisbe” em referência à casa onde Peirce viveu com sua esposa (BARRENA, 2010). Para alguns, trata-se de um período muito fértil e maduro, apesar da pobreza e das doenças que o acometeram (*idem*).

Neste contexto, há que atentar para o *teísmo* presente em seus textos, isto é, aparece, e não só uma vez, uma discussão sobre Deus – entendido dentro de uma tradição cristã – que vai se ajustando aos postulados fortemente científicos e/ou filosóficos do Peirce de outros momentos¹¹⁴. Como se verá, ele não defende uma posição religiosa específica, mas tenta entender a tradição religiosa alinhada a seu pragmatismo, sinequismo, lógica etc. Se assim não fosse, estaria rompendo com a coerência cuidadosa que sustenta toda a continuidade de seus trabalhos, algo que em nenhum momento deixou de manter.

Esta contextualização é importante porque é neste diálogo com o cristianismo que a questão do “amor” aparecerá, relacionada, como já mencionado, à construção social da inquirição e da interpretação da realidade. Por isso, e como não é raro no pensamento de Peirce, o “amor” adquire uma acepção própria, que pode não ser devidamente entendida caso não tenhamos pelo menos uma visão sinóptica de sua obra. Assim, aceitamos o desafio de apresentar aqui os aspectos mais básicos dessas ideias, para avançar na compreensão da “semiose” ao entender que este é um processo também amoroso, em um determinado sentido que a “comunidade” irá requerer.

Começamos assinalando que Peirce, ao abordar o amor e a comunidade, afasta-se daquilo que ele chama de “evangelho da cobiça” e que ele coloca nos seguintes termos:

O século dezenove está agora rapidamente sucumbindo na cova, e todos nós começamos a rever seus feitos e a pensar que caráter estará destinado a carregar quando comparado com outros séculos nas mentes de futuros historiadores. Será chamado, acredito, o “Século Econômico”, porque a economia política teve relações mais diretas com todos os segmentos de suas atividades que qualquer outra ciência. Bom, a economia política tem sua fórmula de redenção também; é esta: Inteligência a serviço da cobiça assegura os preços mais justos, os contratos

¹¹⁴ A divisão em momentos da vida intelectual de Peirce é um assunto que gera discussão e não encontra consenso entre os comentadores de sua obra. Ver por exemplo: Apel, 1997; Ibri, 1992.

mais justos, a conduta mais iluminada nas transações entre os homens (...). O que eu digo então é que a grande atenção dirigida às questões econômicas no nosso século induziu a um exagero dos efeitos benéficos da cobiça e dos piores resultados do sentimento, até que resultou em uma filosofia que chega involuntariamente a isto: que a cobiça é o grande agente na elevação da raça humana e da evolução no universo (CP 6.290)¹¹⁵.

O evangelho de Cristo diz que o progresso vem de cada indivíduo fundir sua individualidade em simpatia com seus vizinhos. Por outro lado, a convicção do século XIX é a de que o progresso acontece quando cada indivíduo se esforça ao máximo para puxar o tapete do vizinho sempre que haja uma oportunidade. Isto pode ser corretamente chamado de Evangelho da Cobiça (CP 6.294)¹¹⁶.

No primeiro trecho, Peirce cita que o “Século Econômico” subjugou os efeitos do “sentimento”, e aqui ele se refere a um sentimento específico, o *ágape* (ἀγάπη), ou *amor*, e, ainda assim, entendido de uma determinada maneira. Trata-se de um sentimento que integra os processos evolutivos no Universo de tal maneira a forçar uma interação entre os indivíduos, uma coletividade, e assim não deixa espaço para a cobiça, a avareza, o egoísmo ou a vaidade, mas sem opor-se a eles. Como se verá, este amor tem o *gérmen* do crescimento e promove a evolução sem oposições (dicotomias), mas integrando (mediando) os elementos diversos.

A afirmação de João [o apóstolo] de que Deus é amor parece dirigida àquela citação de Eclesiastes de que não podemos dizer se Deus nos dirige amor ou ódio. “Não”, diz João, “nós podemos dizê-lo, e muito simples. Nós conhecemos o amor que Deus tem por nós e confiamos nele. Deus é amor”. Não há lógica nisto, a não ser que Deus ame a todos os homens. No parágrafo anterior, ele escreve “Deus é luz e Nele não há escuridão”. Teremos de entender, então, que assim como a escuridão é meramente a falta de luz, então o ódio e o mal são meros estágios imperfeitos do *agapê* e do *agathon*, o amor e o amável. Isto concorda com as palavras recolhidas no evangelho de João: “Deus não enviou seu Filho para julgar o mundo, mas para que o mundo fosse salvo por meio Dele (...)”. Isto é, Deus não impõe nenhum castigo às pessoas; elas mesmas se punem, pela sua afinidade natural com o que é defectivo. Portanto, o amor que Deus é não é um amor do qual o ódio seja o contrário, pois de outro modo Satã seria um

¹¹⁵ The nineteenth century is now fast sinking into the grave, and we all begin to review its doings and to think what character it is destined to bear as compared with other centuries in the minds of future historians. It will be called, I guess, the Economical Century; for political economy has more direct relations with all the branches of its activity than has any other science. Well, political economy has its formula of redemption, too. It is this: Intelligence in the service of greed ensures the justest prices, the fairest contracts, the most enlightened conduct of all the dealings between men (...). What I say, then, is that the great attention paid to economical questions during our century has induced an exaggeration of the beneficial effects of greed and of the unfortunate results of sentiment, until there has resulted a philosophy which comes unwittingly to this, that greed is the great agent in the elevation of the human race and in the evolution of the universe.

¹¹⁶ The gospel of Christ says that progress comes from every individual merging his individuality in sympathy with his neighbors. On the other side, the conviction of the nineteenth century is that progress takes place by virtue of every individual's striving for himself with all his might and trampling his neighbor under foot whenever he gets a chance to do so. This may accurately be called the Gospel of Greed.

poder coordenado, mas é um amor que abraça o ódio como um estado imperfeito seu (CP 6.287)¹¹⁷.

O aspecto fortemente conciliatório ou mediador deste amor, porque não procura a eliminação do outro, mas sua integração ao processo evolutivo geral, produz uma consequência, a de incentivar a abertura de cada indivíduo para completar-se nesse outro: “O movimento do amor é circular, ao mesmo tempo projetando criações em independência e promovendo a harmonia entre elas” (CP 6.288), e, como alertará Peirce, isto não significa mimar ou gratificar os impulsos egoístas dos outros, mas “sacrificar sua própria perfeição pela perfeição do outro” (*idem*). Isto faz sentido no contexto do sinequismo, uma vez que a personalidade humana só pode ser localizada e expressa no trânsito e na relação com outros signos – nesse âmbito, a autoperfeição (aquilo que podemos relacionar com a *imortalidade*) só se pode atingir no sacrifício dos impulsos avarentos, cobiçosos e egoístas.

Nesta direção, afirmará:

Todos podem ver que as declarações de São João são a fórmula de um amor evolutivo, que ensina que o crescimento vem apenas do amor, daquilo que chamarei não de *auto-sacrifício*, mas do impulso ardente de completar os impulsos mais elevados do outro. Suponhamos, por exemplo, que eu tenha uma ideia que me atraia. Ela é minha criação. É minha criatura; como mostrei na *Monist* do último julho, é uma pequena pessoa. Eu a amo, e vou dedicar-me inteiramente para aperfeiçoá-la. Não é empurrando a justiça fria ao círculo de minhas ideias que as farei crescer, mas estimulando-as e tratando-as como eu faria com as flores do meu jardim. A filosofia que extraímos do evangelho de João é a de que este é o meio pelo qual a mente se desenvolve; e quanto ao cosmos, *apenas na medida em que é mente, e portanto tem vida, é capaz de evolução posterior*. O amor, reconhecendo germens de amabilidade no odioso, gradualmente reaquece-o na vida, e o torna amável. Qualquer estudante atento do meu ensaio “A lei da mente” deve ver que este é o tipo de evolução que o *sinequismo* pede (CP 6.289)¹¹⁸.

¹¹⁷ His statement that God is love seems aimed at that saying of Ecclesiastes that we cannot tell whether God bears us love or hatred. "Nay," says John, "we can tell, and very simply! We know and have trusted the love which God hath in us. God is love." There is no logic in this, unless it means that God loves all men. In the preceding paragraph, he had said, "God is light and in him is no darkness at all." We are to understand, then, that as darkness is merely the defect of light, so hatred and evil are mere imperfect stages of {agapé} and {agathon}, love and loveliness. This concords with that utterance reported in John's Gospel: "God sent not the Son into the world to judge the world; but that the world should through him be saved. (...)" That is to say, God visits no punishment on them; they punish themselves, by their natural affinity for the defective. Thus, the love that God is, is not a love of which hatred is the contrary; otherwise Satan would be a coordinate power; but it is a love which embraces hatred as an imperfect stage of it.

¹¹⁸ “Everybody can see that the statement of St. John is the formula of an evolutionary philosophy, which teaches that growth comes only from love, from I will not say self-sacrifice, but from the ardent impulse to fulfill another's highest impulse. Suppose, for example, that I have an idea that interests me. It is my creation. It is my creature; for as shown in last July's *Monist*, it is a little person. I love it; and I will sink myself in perfecting it. It is not by dealing out cold justice to the circle of my ideas that I can make them grow, but by cherishing and tending them as I would the flowers in my garden. The philosophy we draw from John's

No trecho supracitado aparecem elementos interessantes que devem ser analisados com atenção. Em primeiro lugar, a caracterização de “ideia” como uma pequena criatura, ou até uma pessoa, concorda com o amplo sentido que a semiose como *train of thought* adquire na teoria peirceana, isto é, encontra respaldo no fato de que até mesmo os filhos de alguém, ou as pessoas com quem alguém se relaciona, são de alguma forma seus interpretantes. Como elementos essenciais do processo de interpretação ao qual todos nós somos sujeitos, os pensamentos que vamos criando e inferencialmente relacionando exigem atenção e cuidado para crescer e ter significado; nesse sentido, desenvolvem-se numa direção que as torna independentes da mente que a criou, i.e. fora do controle total deste ou daquele sujeito, apontando para o futuro.

O amor exigido nesse processo faz, assim, com que o pensamento não seja algo casual, que simplesmente “vamos tendo”, mas ligado ao crescimento e à aprendizagem aos quais a mente está submetida e com os quais se compromete, em uma dinâmica que deve apontar para uma verdade, ou incremento da inteligibilidade. É nesse contexto que haverá de compreender-se a evolução do cosmos, ação identificada com a evolução da interpretação que analisa esse cosmos (ver: IBRI, 1992), e que por isso necessita do “amor” entendido como vontade de aprender e assim evoluir.

Neste momento Peirce começa a caracterizar o amor como força evolutiva, um princípio realmente atuante no Universo, em vez de algo que surge misteriosamente para este ou aquele indivíduo, ou quiçá inventado por um Deus. Para tanto, dialoga com teorias evolucionistas de seus contemporâneos e as interpreta de forma própria no intuito de elaborar sua metafísica (APEL, 1997), relacionando-as com sua tríade de categorias faneroscópicas (primeiridade, secundidade, terceiridade). Por isso, vamos explorar alguns trechos para entender o contexto evolucionário de onde virá a hipótese do “amor”.

A Origem das Espécies de Darwin meramente estende a visão político-econômica de progresso a todo o reino animal e vegetal. A grande maioria de nossos cientistas contemporâneos sustenta que a verdadeira causa dessas impressionantes e maravilhosas adaptações (...) é que as criaturas são tão populosas que aquelas que porventura tenham a menor vantagem forçam as menos favorecidas a situações desfavoráveis à reprodução ou até a morte, antes que tenham atingido a idade para procriar. *Entre os animais, o mero individualismo mecânico é amplamente reforçado como o poder de alimentar a*

gospel is that this is the way mind develops; and as for the cosmos, only so far as it yet is mind, and so has life, is it capable of further evolution. Love, recognizing germs of loveliness in the hateful, gradually warms it into life, and makes it lovely. That is the sort of evolution which every careful student of my essay "The Law of Mind" must see that synechism calls for". Alguns grifos são nossos.

cobiça animal. Como Darwin escreve em sua contracapa, é a luta pela sobrevivência, e ele deveria ter acrescentado a seu lema: Cada um por si! (...) (CP 6.293)¹¹⁹.

O destaque que Darwin dá à “lei do mais forte” na seleção natural coloca um enfoque no acaso – variação fortuita – como elemento essencial na evolução (sobrevive aquele que está mais bem adaptado, não por mérito, mas por estar), o que não invalida sua teoria, mas, para Peirce, não explica a totalidade do processo evolutivo no mundo, uma vez que o acaso não comporta nenhum propósito ou finalidade, de modo que “para assegurar o avanço numa direção clara, o acaso deve apoiar-se numa ação que interfira na propagação de algumas variações ou estimule outras” (CP 6.296). De outra forma, a evolução estaria sujeita simplesmente e apenas ao imprevisto e irremediável. Assim, Peirce observa que “opostas à evolução por acaso, existem aquelas teorias que atribuem o progresso a uma necessidade inerente, ou outra forma de necessidade” (CP 6.298).

Ele cita biólogos como Nägeli e Kölliker, que estudaram a mutação em nível molecular, e também Weismann, que “embora se considere darwiniano, sustenta que nada é devido ao acaso, mas que todas as formas são resultantes mecânicas da herança dos dois progenitores” (*idem*). Para Peirce é notável que, assim como os geólogos que consideram a evolução a partir de mudanças bruscas no ar, na água e no meio físico, esses cientistas “buscam levar a seus estudos uma necessidade mecânica” (*ibidem*).

O lógico americano observará ainda outro método de evolução, aquela que “jaz encoberto na teoria de Lamarck” (CP 6.299), para quem o progresso se dá “por pequenas hipertrofias ou atrofia que afetaram os indivíduos no início de suas vidas, e foram transmitidas para a prole” (*idem*). O que está em jogo neste tipo de evolução é que a transmissão de características é “da natureza geral da aquisição de hábitos, e este é o aspecto representativo e derivativo dentro do domínio fisiológico da lei da mente” (*ibidem*). Observe-se que Peirce não está considerando o paradigma de Lamarck como absolutamente correto, mas destacando aquilo que lhe chama atenção: o fato de que a

¹¹⁹ “The *Origin of Species* of Darwin merely extends politico-economical views of progress to the entire realm of animal and vegetable life. The vast majority of our contemporary naturalists hold the opinion that the true cause of those exquisite and marvelous adaptations of nature (...) is that creatures are so crowded together that those of them that happen to have the slightest advantage force those less pushing into situations unfavorable to multiplication or even kill them before they reach the age of reproduction. Among animals, the mere mechanical individualism is vastly reinforced as a power making for good by the animal's ruthless greed. As Darwin puts it on his title-page, it is the struggle for existence; and he should have added for his motto: Every individual for himself (...)” Grifos nossos.

necessidade de sobrevivência torna-se, de fato, necessidade quando os indivíduos passam a esforçar-se, a ter um *propósito* em sua relação com o ambiente. Nesse sentido, tal modelo afasta-se da evolução por acaso ou por forças mecânicas; “o esforço, por ser dirigido a um fim, é essencialmente psíquico, embora seja às vezes inconsciente, e o crescimento por exercício, como já argumentei, segue uma lei bem contrária àquela da mecânica” (*ibidem*).

Em seguida, Peirce fornece uma extensa explicação de como entende este terceiro tipo de evolução associado à lei da aprendizagem e, enfim, à lei do amor:

A evolução lamarckiana é portanto uma evolução pela força do hábito. Essa frase se deslizou de minha pena enquanto me fazia uma pergunta um desses vizinhos do cosmos social cuja função parece ser a de interromper. Claro, é uma bobagem. O hábito é mera inércia, não uma propulsão. Todavia, nos casos típicos da evolução lamarckiana os novos elementos da forma se criam primeiro por projaculação [projaculation] energética (infelizmente esta palavra existe, senão seria obrigado a inventar uma). O hábito, no entanto, força-os a tomar formas práticas, compatíveis com as estruturas que eles afetam, e na forma de herança ou outras similares, substitui gradualmente a energia espontânea que as sustenta. Deste modo o hábito tem duplo papel; serve para estabelecer as novas características e também para colocá-las em harmonia com a morfologia geral e a função dos animais e plantas aos quais pertencem. Se o leitor voltar atrás em algumas páginas, verá que esta explicação da evolução lamarckiana coincide com a descrição geral da ação do amor (...) (CP 6.300)¹²⁰.

Recordando que toda matéria é realmente mente e lembrando também a continuidade da mente, perguntamo-nos qual aspecto toma a evolução lamarckiana dentro do domínio da consciência. O esforço direto não pode conseguir quase nada. É tão fácil acrescentar um côvado à própria estatura através do pensamento como produzir uma ideia aceitável para alguma das Musas simplesmente esforçando-se antes que esteja preparada para vir. (...) As obras mais profundas do espírito têm lugar na sua própria dinâmica lenta, sem nossa conivência; mas deixemos que soe seu clarim e podemos então realizar nosso esforço, seguros de obter uma oferenda para o altar daquela divindade a que reverencia. Ademais do processo interno, está a operação do ambiente, que se dedica a romper hábitos destinados a serem rompidos de modo que a mente fique viva. Todo mundo sabe que a longa continuidade da rotina de um hábito nos torna letárgicos, enquanto uma sucessão de surpresas ilumina maravilhosamente as ideias. Onde há movimento, onde há história por fazer, encontra-se o foco da atividade mental, e já se disse que as artes e as ciências

¹²⁰ “Lamarckian evolution is thus evolution by the force of habit. – That sentence slipped off my pen while one of those neighbors whose function in the social cosmos seems to be that of an Interrupter was asking me a question. Of course, it is nonsense. Habit is mere inertia, a resting on one's oars, not a propulsion. Now it is energetic projaculation (lucky there is such a word, or this untried hand might have been put to inventing one) by which in the typical instances of Lamarckian evolution the new elements of form are first created. Habit, however, forces them to takepractical shapes, compatible with the structures they affect, and, in the form of heredity and otherwise, gradually replaces the spontaneous energy that sustains them. Thus, habit plays a double part; it serves to establish the new features, and also to bring them into harmony with the general morphology and function of the animals and plants to which they belong. But if the reader will now kindly give himself the trouble of turning back a page or two, he will see that this account of Lamarckian evolution coincides with the general description of the action of love, to which, I suppose, he yielded his assent”. Grifo nosso.

residem no templo de Jano, despertando-se quando se abre, mas dormindo quando se fecha. (...) As conexões mentais são hábitos. Onde abundam não se encontra a originalidade, mas, onde faltam, existe ponto solto para a espontaneidade. *Deste modo, o primeiro passo na evolução lamarckiana da mente é pôr pensamentos diversos em situações nas quais sejam livres para crescer.* Quanto ao crescimento por exercício, já demonstrei, ao discutir em *Man's glassy essence* na *The Monist* do outubro passado, qual deve ser seu *modus operandi* (...); consiste na rápida ruptura de moléculas e na reparação das partes com nova matéria. Só tem lugar durante o exercício porque a atividade do protoplasma consiste na perturbação molecular que é sua condição necessária. *O crescimento por exercício tem lugar também na mente. De fato, isso é o que consiste o aprender.* A ilustração mais perfeita disto é o desenvolvimento de uma ideia ao ser posta em prática. A ideia que aparece, em primeiro lugar, como unitária, se separa em casos especiais, e em cada um destes deve entrar um novo pensamento para dar lugar a uma ideia praticável. Este novo pensamento, no entanto, segue fielmente o modelo da concepção parental e deste modo tem lugar um desenvolvimento homogêneo. O paralelismo entre isto e o curso dos acontecimentos moleculares é visível. Uma atenção dedicada será capaz de desentranhar todos esses elementos na transação chamada “aprendizagem” (CP 6.301)¹²¹.

Em ambos os trechos, retoma-se a ideia de “hábito” como uma disposição para agir, uma tendência à ação que nunca poderá ser imutável, porque a experiência (o mundo, o entorno) ainda tem o papel de surpreender nossas crenças por meio do acaso e do choque, que vão reconfigurar essa disposição e, assim, transformar gradualmente o aspecto geral da

¹²¹ Remembering that all matter is really mind, remembering, too, the continuity of mind, let us ask what aspect Lamarckian evolution takes on within the domain of consciousness. Direct endeavor can achieve almost nothing. It is as easy by taking thought to add a cubit to one's stature as it is to produce an idea acceptable to any of the Muses by merely straining for it before it is ready to come. We haunt in vain the sacred well and throne of Mnemosyne; the deeper workings of the spirit take place in their own slow way, without our connivance. Let but their bugle sound, and we may then make our effort, sure of an oblation for the altar of whatsoever divinity its savour gratifies. Besides this inward process, there is the operation of the environment, which goes to break up habits destined to be broken up and so to render the mind lively. Everybody knows that the long continuance of a routine of habit makes us lethargic, while a succession of surprises wonderfully brightens the ideas. Where there is a motion, where history is a-making, there is the focus of mental activity, and it has been said that the arts and sciences reside within the temple of Janus, waking when that is open, but slumbering when it is closed. Few psychologists have perceived how fundamental a fact this is. (...) Now mental commissures are habits. Where they abound, originality is not needed and is not found; but where they are in defect spontaneity is set free. Thus, the first step in the Lamarckian evolution of mind is the putting of sundry thoughts into situations in which they are free to play. As to growth by exercise, I have already shown, in discussing "Man's Glassy Essence," (...) it consists of the flying asunder of molecules, and the reparation of the parts by new matter. It is, thus, a sort of reproduction. It takes place only during exercise, because the activity of protoplasm consists in the molecular disturbance which is its necessary condition. Growth by exercise takes place also in the mind. Indeed, that is what it is to learn. But the most perfect illustration is the development of a philosophical idea by being put into practice. The conception which appeared, at first, as unitary splits up into special cases; and into each of these new thought must enter to make a practicable idea. This new thought, however, follows pretty closely the model of the parent conception; and thus a homogeneous development takes place. The parallel between this and the course of molecular occurrences is apparent. Patient attention will be able to trace all these elements in the transaction called learning.

constituição do real. Dito processo, justamente semiose porque aponta para um futuro, transforma a evolução em uma dinâmica que tem uma intencionalidade, um propósito que demanda assim um esforço para não deixar o “acaso absoluto” ou a necessidade mecânica tornarem-se totalmente operantes em uma evolução que, desta forma, seria caótica ou determinista. Dar direcionamento e um certo tipo de liberdade ao progresso é justamente o papel do “amor”.

Como se vê, Peirce está sistematizando os três tipos de evolução em uma visão coerente, sem preferir uma à outra, mas esclarecendo que essa tríade de forças é atuante no Universo: “três modos de evolução aparecem diante de nós: evolução por variação fortuita, por necessidade mecânica e por amor criativo. Podemos nomeá-los como evolução ticástica, ou ticasmo, evolução anancástica, ou anancasmo, e evolução agapástica, ou agapasmo” (CP 6.302). E, ainda: “as proposições de que o acaso absoluto, a necessidade mecânica e o amor criativo são severamente operativos no cosmos podem receber o nome de tiquismo, anancismo e agapismo” (*idem*).

Desta forma, se o agapasmo é a evolução por amor evolutivo – que na concepção peirceana não procura eliminar o diferente, mas integrá-lo ao processo de crescimento – é de se esperar que ele se sobressaia com relação aos outros modos de evolução justamente por esse aspecto. Nesse sentido, Peirce ressalta que no agapasmo “o avanço acontece por uma simpatia entre as ideias emanando da continuidade da mente. Esta é uma ideia com a qual o tiquismo não consegue lidar” (CP 6.304), justamente porque este último é a evolução por simples acaso, força insuficiente para criar uma verdadeira continuidade. Ainda, com relação ao anancismo, o agapismo destaca-se pela “liberdade viva” [living freedom] (CP 6.305), porque seu compromisso mais sério é com o crescimento vivo das ideias, ao passo que a necessidade mecânica (ou força bruta) que caracteriza o anancismo faz da evolução “um grande motor impulsionado por um *vis a tergo*, com um cego e misterioso destino de chegar a uma dada meta” (*idem*). Assim, o agapismo é uma forma genuína de evolução, porque é capaz de tecer a continuidade necessária para isso, deixando espaço, ainda, para a liberdade viva que essa continuidade exige.

Diferentemente do tiquismo e do anancismo, o agapismo, aplicado à evolução do pensamento e do conhecimento, será assim caracterizado:

O desenvolvimento agapástico do pensamento é a adoção de certas tendências mentais, não de todo descuidadamente, como no ticasmo, nem de todo cegamente pela força das circunstâncias ou da lógica, como no anancasmo; mas por uma atração imediata pela ideia em si mesma, cuja natureza se adivinha

antes que a mente a possua, pelo poder da simpatia, isto é, em virtude da continuidade da mente, e essa tendência mental pode ser de três variedades, tal e como segue. Primeiro, pode afetar a um conjunto de pessoas ou comunidade em sua personalidade coletiva, e ser comunicada dessa maneira aos indivíduos que estão em uma poderosa conexão de simpatia com o coletivo de pessoas, ainda que possam ser intelectualmente incapazes de alcançar a ideia por suas compreensões privadas ou talvez até de apreendê-las conscientemente. Em segundo lugar, pode afetar diretamente a um indivíduo, de modo que só ela esteja capacitada para apreender a ideia ou apreciar seu atrativo em virtude de sua simpatia com os vizinhos, sob a influência de uma experiência chocante ou de um desenvolvimento do pensamento. (...) Em terceiro lugar, pode afetar a um indivíduo, independente de seus afetos humanos, em virtude de uma atração que exerce sobre sua mente, inclusive antes que a tenha compreendido (CP 6.307)¹²².

Desta forma, o realismo de Peirce volta a ser compreendido sob luzes novas e complementares, uma vez que o “amor” aqui em questão é do tipo que faz nascer uma forte *atração* pela inteligibilidade dos objetos, fundamentada na continuidade que deve existir entre o ser conhecido e o conhecer (diríamos, ainda, que “a atração imediata” é dirigida a um ideal de Razão, ou Razoabilidade, que a mente procura e quer conhecer, ou construir. Isto tem a ver com o modo pelo qual Peirce organiza suas ciências normativas, a saber, a Estética, a Ética e a Lógica. Mas essa discussão tem outros alcances e nos levaria a outros caminhos). Em todo caso, o “amor” torna-se mais um elemento em favor da cognoscibilidade na semiose, confirmando que qualquer falsidade que bloqueie o caminho deverá ser interposta pela “simpatia” à verdade que reside no seio da comunidade.

Esta irremediável simpatia, que é um sentimento (amoroso, afinal), nos conduz para as ideias e os pensamentos que queremos cultivar com cuidado e rigor, como faríamos “com as flores de nosso jardim”, mas também, em vias semióticas, nos atrai para a verdade expressa ou interpretada nos pensamentos produzidos por nossos próximos. Esta atração não pode ser instantânea, porque todo pensamento é expresso em signos (assim como a realidade mesma), de modo que, ao contrário, ela nos convida à inquirição, o processo

¹²² The agapastic development of thought is the adoption of certain mental tendencies, not altogether heedlessly, as in tychasm, nor quite blindly by the mere force of circumstances or of logic, as in anancasm, but by an immediate attraction for the idea itself, whose nature is divined before the mind possesses it, by the power of sympathy, that is, by virtue of the continuity of mind; and this mental tendency may be of three varieties, as follows. First, it may affect a whole people or community in its collective personality, and be thence communicated to such individuals as are in powerfully sympathetic connection with the collective people, although they may be intellectually incapable of attaining the idea by their private understandings or even perhaps of consciously apprehending it. Second, it may affect a private person directly, yet so that he is only enabled to apprehend the idea, or to appreciate its attractiveness, by virtue of his sympathy with his neighbors, under the influence of a striking experience or development of thought. (...) Third, it may affect an individual, independently of his human affections, by virtue of an attraction it exercises upon his mind, even before he has comprehended it.

falível que, se levado a cabo com o *sentimento* que vamos descrevendo nessas linhas, poderá nos levar a algum conhecimento. Ao evidenciar a continuidade entre mente e mundo, e também entre as mentes dos indivíduos na experiência com a realidade, esse *sentimentalismo* se torna uma evidência do sinequismo:

O desenvolvimento agapástico do pensamento, se existe, deve ser distinguido pelo seu propósito, que é o desenvolvimento de uma ideia. Nós devemos ter uma compreensão e um reconhecimento agapásticos diretos, ou uma simpatia, pela ideia em virtude da continuidade do pensamento. (...) Se pudéssemos mostrar diretamente que existe uma entidade como o “espírito de uma época” ou de um povo, e que a inteligência individual não dá conta de todos os fenômenos, seria uma prova suficiente do agapasmismo e do sinequismo (...). Creio que todos os logros da mente estão mais além dos poderes individuais por si mesmos. E encontro, além do apoio que esta opinião recebe das considerações sinequísticas e do caráter intencional de muitos grandes movimentos, uma razão direta para pensar assim na sutileza das ideias e no fato de que ocorrem simultânea e independentemente em vários sujeitos sem capacidades gerais extraordinárias (CP 6.315)¹²³.

Nos trechos seguintes (CP 6.316 e CP 6.317), Peirce dá exemplos de descobertas científicas realizadas mais ou menos na mesma época por homens distintos, que não se conheceram, como na física dos gases, na biologia evolucionista, na medicina, na engenharia etc. O lógico de “Arisbe” entenderá esses acontecimentos não como simples coincidência, mas, devido à clareza e semelhança das ideias alcançadas por aqueles homens tão distantes no espaço, como uma demonstração da continuidade da mente e do agapasmismo: “eu duvido que essas grandes descobertas tenham sido conquistas individuais simultâneas; penso que muitos teriam essa mesma dúvida” (CP 6.317). Desta forma, estaria aí um exemplo do “amor” à realidade, na semiose, constituindo a cultura do conhecimento de uma época e, portanto, a “constituição do real” levada a cabo por uma comunidade, em determinado momento. Não por acaso, isso também ajuda a entender e a explicar a origem de “*il lume naturale*”, a luz natural ou inclinação da mente humana para a verdade.

¹²³ The agapastic development of thought should, if it exists, be distinguished by its purposive character, this purpose being the development of an idea. We should have a direct agapic or sympathetic comprehension and recognition of it by virtue of the continuity of thought. (...) If it could be shown directly that there is such an entity as the "spirit of an age" or of a people, and that mere individual intelligence will not account for all the phenomena, this would be proof enough at once of agapasticism and of synechism. (...) I believe that all the greatest achievements of mind have been beyond the powers of unaided individuals; and I find, apart from the support this opinion receives from synechistic considerations, and from the purposive character of many great movements, direct reason for so thinking in the sublimity of the ideas and in their occurring simultaneously and independently to a number of individuals of no extraordinary general powers.

O sentimentalismo em cujo seio desenvolve-se o amor evolutivo tem a ver, ainda, com o pragmatismo de Peirce, isto é, seu método de clarificação das ideias é, em um sentido, sentimentalista porque aponta para a forte conotação social que deve ter todo pensamento. Como expusemos ao longo deste capítulo, a dinâmica do pensar é desenvolvida no rastro de uma inquirição que extrapola os limites dos indivíduos. Esta opinião é reforçada no fato de que “humanos são finitos e o número de prováveis inferências que exercem na vida é limitado” (SHERIFF, 1994, p.79), de modo que “eles não podem estar absolutamente certos de que o resultado obtido irá concordar em absoluto com todas as probabilidades” (CP 2.653). Assim, “já que temos a morte, e já que ela torna finita nossa quantidade de inferências ou hipóteses, ela torna nossos resultados algo incertos. A probabilidade e o raciocínio se baseiam na presunção de que o número de inferências é indefinidamente grande. *Portanto, se pensamos estritamente no nosso próprio bem-estar, a razão nos falha*” (SHERIFF, 1994, p.80).

Desta forma, se o pensamento é uma ação efetivamente coletiva, e se o amor evolutivo tem um aspecto pragmatista, é porque somos levados a pensar “no lugar dos outros”, porque a inquirição nos força a conceber diversos encaminhamentos (efeitos práticos concebíveis) para um pensamento, o que acaba colocando-o num contexto social. “A lógica inexoravelmente requer que nossos interesses não sejam limitados. Eles não podem parar no nosso próprio destino, mas envolver o todo da comunidade [the whole community]” (CP 2.654), uma vez que “apenas as inferências de alguém capaz de heroísmo ou autossacrifício são de fato lógicas” (SHERIFF, 1994, p.80); ou seja, pragmatistamente falando, para ser lógico um indivíduo deve ser capaz de imaginar o que outras pessoas pensariam ou fariam diante de determinado signo, o que significa testar (abduktivamente, e de forma transcendental, isto é, extrapolando o aqui-e-agora) a concepção carregada por esse signo.

Assim, a lógica (ou a razoabilidade, a razão mesma), requer que pensemos em toda a comunidade humana, como diz Peirce:

Eu destaco três sentimentos, a saber, o interesse numa comunidade indefinida, o reconhecimento de que esse interesse pode ser supremo, e a esperança na continuidade ilimitada da atividade intelectual, *como requisitos indispensáveis para a lógica*. Interessa-me observar que esses três sentimentos se parecem muito com a famosa tríade Caridade, Fé e Esperança (CP 2.655)¹²⁴.

¹²⁴ “It may seem strange that I should put forward three sentiments, namely, interest in an indefinite community, recognition of the possibility of this interest being made supreme, and hope in the unlimited

É interessante observar que a “esperança” aparece novamente aqui, traduzindo aquilo a que Andacht (2004) se refere como “esperança epistemológica”, ou uma “fé” (não religiosa) no fato de que a atividade intelectual continue interpretando, para não dar lugar a irrealidades ou falsidades. Essa atividade, para continuar viva, deve ser comunitária e não individual, e assim podemos ver agora, com mais clareza, que a racionalidade proposta por Peirce desenvolve-se no âmbito de um “sentimentalismo filosófico” [philosophical sentimentalism]:

Se o ideal que Jesus ensinou (amor: a disposição para sacrificar sua própria perfeição em prol da perfeição do próximo) foi antecipada pelos antigos egípcios, estoicos, budistas e Confúcio, torna-se ainda mais forte que amor e lógica são dois aspectos do mesmo ideal quando propriamente entendido. Quando a razão como propósito último torna-se um hábito de sentimento, como deve sê-lo para que a conduta seja deliberada, este sentimento é o amor. Ninguém pode agir deliberadamente sem razão e amor (SHERIFF, 1994, p.81)¹²⁵.

Aqui, devemos entender que a razão como “propósito último” não é uma escolha minha ou sua (ou seja, individual), mas acabará sendo o propósito da comunidade inteira porque, ao fim e ao cabo, a continuidade que existe ontologicamente entre conhecimento e objeto possibilitará a razão como uma empreitada inevitável. Nesse sentido, se o erro, a falsidade ou a imperfeição existem, eles se devem à temporalidade limitada dos indivíduos, que será no fim das contas harmonizada pela dinâmica *em longo prazo* da comunidade movida pelo amor. Desta forma, o amor evolutivo torna-se um princípio que regula e orienta o processo de interpretação e de pensamento, dando-lhe direção para que não seja um conhecer acidental, ou simplesmente “do momento”, mas *encaixado* na atividade deliberada da comunidade que só é possível em uma temporalidade estendida e de “propósitos amorosos”.

Observe-se que, se o amor evolutivo é um dos elementos que permite a cadeia de interpretações, culminando em longo prazo no conhecimento total do real, então o *consenso católico*, a opinião final, envolve também um fator amoroso; por isso,

continuance of intellectual activity, as indispensable requirements of logic. (...) It interests me to notice that these three sentiments seem to be pretty much the same as that famous trio of Charity, Faith, and Hope” Grifos nossos.

¹²⁵ If the ideal Jesus taught (Love: the willingness to sacrifice your own perfection for the perfection of your neighbor) was anticipated by the early Egyptians, the Stoics, the Buddhists, and Confucius, the case is even stronger that love and logicity are two aspects of the same ideal when properly understood. When reason as an ultimate aim becomes a habit of feeling, as it must for conduct to be deliberate, that feeling is love. One cannot act deliberately without both reason and love.

commonsensism e “conservatismo sentimental” [sentimental conservatism] são termos que o lógico americano criou para nomear sua proposta de sentimentalismo filosófico (SHERIFF, 1994, p.84), sustentada no fato de que “os homens estimam o instinto e os sentimentos que se desenvolveram ao longo do tempo pela tradição e os costumes; eles são ‘guias mais seguros do que o raciocínio falível de um indivíduo’ porque ‘se adaptaram à continuidade da raça e portanto à vida individual’” (CP 1.661 e 7.606, *apud* SHERIFF, 1994).

Há portanto dois elementos que participam da semiose: o instinto (conforme exposto na seção “3.2 Instinto e criatividade no processo abduutivo de interpretação”) e o sentimento, porque “o conservatismo sentimental” ajudará a comunidade a estabelecer amorosamente um consenso em torno do que deve ser concluído sobre o real, ou do que deverá ser considerado razoável. Se o amor é uma postura não dicotômica, porque procura a integração do outro, do diferente, à generalidade real, ele permite que a comunidade estabeleça, nem por acaso total, nem por determinação bruta, uma “mediação”, ou uma “opinião média” e harmônica, a respeito das coisas do mundo, decisão que exige igualmente criatividade e instinto. É importante notar, também, que esse sentimentalismo não aparece subitamente nem é forçado sobre ninguém, mas é ele mesmo sujeito de uma evolução, porque se desenvolve com a própria história da comunidade, uma entidade que evolui e se torna gradualmente mais preparada para interpretar a realidade. Por isso, as ideias tendem a atrair-se (relacionar-se), assim como os homens, no mesmo processo de evolução do real.

Uma atenção especial deve ser dada ao nome “conservatismo sentimental”, que não significa a conservação de uma opinião (o que contradiria as ideias peirceanas), mas é uma postura que procura manter a razão aberta e sensível, no lugar de uma razão cega e absoluta, alimentada de princípios totalmente controláveis, como queria o cartesianismo. Não se trata de um

conservatismo doutrinário, que ‘destrói sua própria vitalidade ao resistir à mudança e insiste positivamente que isto está eternamente correto, isto está eternamente errado’ (CP 2.198). O sentimentalismo filosófico de Peirce mostra como o instinto e a razão devem interagir para desenvolver um ao outro. (...) O desenvolvimento do instinto é da mesma natureza do da razão (surgindo da experiência) e ‘acontece na instrumentalidade da cognição’ (CP 1.648) (SHERIFF, 1994, pp.86-87)¹²⁶.

¹²⁶ Peirce also distinguished his sentimental conservatism from doctrinaire conservatism that “destroys its own vitality by resisting change and positively insisting, This is eternally right, This is eternally wrong (CP

Desta forma, a razão deve ser uma que deseje aprender, o que requer sensibilidade e bom senso para aceitar as mudanças que toda aprendizagem exige. Além disso, o lógico de “Arisbe” defendia consistentemente (SHERIFF, 1994) que a evolução do sentimento tem relação com a própria generalização do real: “as qualidades que mais admiramos não são a lógica pura, mas a devoção, a coragem, a lealdade, a modéstia. Tais qualidades dão evidência de que os sentimentos de uma pessoa *generalizaram-se para além do egoísmo. Estes são os sentimentos que tornaram a sociedade possível*” (p.87)¹²⁷.

E assim, de modo a sustentar seu sinequismo, Peirce propõe a união entre razão e sentimento, ou uma interdependência:

Enquanto o raciocínio e a ciência do raciocínio proclamam vigorosamente a subordinação do raciocínio ao sentimento, o comando mais elevado do sentimento é que o homem deva generalizar, ou, o que a lógica dos relativos demonstra ser a mesma coisa, deva fundir-se no continuum universal, em que verdadeiramente consiste o raciocínio. Mas isso não reestabelece o raciocínio meramente nas cognições do homem, que são nada além da pele superficial de seu ser, mas objetivamente nas fontes mais profundamente emocionais de sua vida. Preenchendo esse comando, o homem prepara-se para a transmutação em uma nova forma de vida, o agradável Nirvana no qual todas suas descontinuidades terão desaparecido (CP 1.673)¹²⁸.

Exposto desta forma, o sentimento permite fortalecer e assegurar a continuidade que dá movimento ao processo interpretativo para conhecer o mundo e as representações nele geradas. Sentimento e razão, ao procurarem uma afinidade com o real, devem atentar para aquilo que o real é: generalidade, portanto não egoísmo... assim, sentimento e razão integram-se, ou tornam-se interdependentes, para que o conhecimento seja possível e cada vez mais “real”. Isto é, a aproximação entre amor e razão, desenvolvida longamente, será capaz de produzir um consenso razoável o bastante para não ser posto em dúvida. O momento de fixação desse consenso final é, assim, o momento em que também o

2.198). Peirce’s philosophical sentimentalism shows how instinct and reason should interact to improve each other (...). The development of instinct is of the same nature as that of reason (springing from experience) and “takes place through the instrumentality of cognition.

¹²⁷ Grifo nosso.

¹²⁸ Thus it is, that while reasoning and the science of reasoning strenuously proclaim the subordination of reasoning to sentiment, the very supreme commandment of sentiment is that man should generalize, or what the logic of relatives shows to be the same thing, should become welded into the universal continuum, which is what true reasoning consists in. But this does not reinstate reasoning, for this generalization should come about, not merely in man's cognitions, which are but the superficial film of his being, but objectively in the deepest emotional springs of his life. In fulfilling this command, man prepares himself for transmutation into a new form of life, the joyful Nirvana in which the discontinuities of his will shall have all but disappeared.

sentimento atinge o esgotamento de sua evolução. Nesse sentido, vê-se que a racionalidade proposta por Peirce dialoga com dúvidas “sentimentalistas”, não-cartesianas:

Não devemos começar pela dúvida completa (...). Uma pessoa pode achar razões para duvidar daquilo em que começou acreditando, mas nesse caso ela duvida porque tem uma razão positiva para tanto, e não em virtude da máxima cartesiana. *Não pretendemos duvidar, filosoficamente, daquilo de que não duvidamos em nossos corações* (PEIRCE, 2008, p.260)¹²⁹.

Uma razão sentimental é, assim, aquela que procura dialogar com a adversidade para encontrar a solução mais razoável possível; ela deve, para isso, respeitar a lei do amor, pois o acaso e o determinismo da necessidade estrita jamais seriam capazes dessa *plasticidade* para buscar mediações e seguir pensando. Um pensamento determinista ou necessitarista é um pensamento dualista, “incapaz de visualizar a comunidade sinequisticamente constituída, e que anseia a suposta segurança de uma sociedade dividida em pedaços não relacionados” (ANDACHT, 2010, p.3). Como diria Peirce (CP 7.570), o dualismo “realiza suas análises com um machado, produzindo nacos não relacionados do ser”. Nesse eixo, torna-se incapaz de capturar a *essência* (em sentido peirceano) da personalidade:

A personalidade, de ambas as formas, a da unificação de todas as experiências de um corpo, e a do isolamento de diferentes pessoas, é muito exagerada pelas nossas formas de pensar – formas que tendem a destacar o *sujeito*, e fazê-lo pensar que é mais real do que verdadeiramente é. Uma *pessoa* é, na verdade, como uma nuvem de estrelas, que parece ser *uma* estrela quando vista a olho nu, mas que, quando examinada pelo telescópio da psicologia científica, revela-se, por um lado, múltipla em si mesma, e, por outro, tem absolutamente nenhuma demarcação com uma constelação próxima (PEIRCE *apud* DE TIENNE, in: FABRICCHESI, 2009, p.3)¹³⁰.

No sentido de uma retomada, gostaríamos de revisitar algumas das concepções analisadas neste capítulo, para entender a “modificação do acontecimento” como semiose e, assim, perceber que existe aqui uma proposta para entender a relação entre meios de

¹²⁹ Grifo nosso.

¹³⁰ Personality, on both sides, that of the unification of all of a body's experiences, and that of the isolation of different persons, is much exaggerated in our natural ways of thinking, -ways that tend to puff up the person, and make him think himself far more real than he veritably is. A person is, in truth, like a cluster of stars, which appears to be one star when viewed with the naked eye, but which scanned with the telescope of scientific psychology is found on the one hand, to be multiple within itself, and on the other to have no absolute demarcation from a neighboring condensation.

comunicação e sociedade de massa, para além dos fenômenos apregoados por aqueles três autores (Haacke, Boorstin e Nora), e que viemos analisando ao longo de todo o trabalho.

Este capítulo teve o objetivo de demonstrar os fatores públicos, coletivos e sociais da linguagem e da mente, elementos indispensáveis para alimentar o funcionamento da semiose na vida e no conhecimento. Por ser uma interação entre três elementos (objeto, signo e interpretante), a semiose é inevitavelmente um *movimento*, e não qualquer tipo de movimento, mas aquele que está embebido pelo forte evolucionismo cosmológico e científico imaginado por Peirce para explicar o incremento da realidade e, correlatamente, do próprio pensamento.

Este incremento de inteligibilidade tem uma temporalidade própria, algo que não foi simplesmente inventado pelo lógico americano, mas que ele percebeu ser consequência do crescimento da generalidade real, isto é, de que tudo aquilo que *vive* no mundo consegue comportar-se de forma regular, o que abre, assim, a possibilidade de ser conhecido.

Associada à vida e à comunicação dos homens (suas trocas simbólicas mediadas por diversas formas, inclusive pela comunicação de massa), essa regularidade significa uma forte socialização, uma tendência ou atração irresistível a observar o entorno, ou o contexto, para, só assim, poder comunicar, pensar, conhecer. Isto é consequência da própria semiose, que, configurando-se como crescimento dos signos que foram comunicados e produzidos alhures, encontra, no presente, os homens que poderão desenvolvê-la, para que, no futuro, continue se desenvolvendo. Assim, a semiose exige que a mente humana alimente-se abertamente do mundo exterior, e que os sujeitos posicionem sua personalidade – a expressão de tudo o que sentem, fazem e pensam – no exterior de seus corpos, isto é, no próprio trânsito de ideias que alimentam seus sentimentos, ações e pensamentos.

Desta lógica pouco essencialista, ou seja, que nega um “porto seguro” onde nossa experiência de vida esteja armazenada, perceber-se-á que as realizações de cada sujeito não são senão um pedaço de um tempo maior, o tempo da comunidade. “Para o sinequista, o *self* é uma realização cooperativa interminável, que não tem mais fixidez do que a estritamente necessária para contemplar as consequências dos conceitos vivos em nossas vidas” (COLAPIETRO *apud* ANDACHT, 2010, p.3).

Nessa elaboração coletiva do pensamento, não haverá espaço para o

estabelecimento de irrealidades ou falsidades, visto que a “esperança” de toda inquirição é encontrar uma mediação para os problemas, ou, se não for possível atingir uma resposta absolutamente verdadeira, pelo menos prosseguir pensando *na direção que é sugerida pela verdade*. Desta forma, a evolução das representações usadas e criadas pelos homens para se referir ao mundo cresce nesse sentido, i.e. o próprio domínio do real tornar-se-á mais cognoscível na medida em que a comunidade “linguisticamente comunicativa” falar dele e experimentá-lo para seguir no conhecimento. No grande tempo da comunidade, este é um processo que consegue identificar e eliminar gradualmente as ideias vagas, confusas, dúbias e até irrealis, porque, nesse eixo, a irrealidade se interpõe entre o mundo e o conhecimento e, desta forma, bloqueia a geração infinita de interpretantes, típica da semiose viva.

Se, por um lado, um dos elementos responsáveis pela *vivificação* da semiose é a inclinação natural da mente humana para a interpretação correta (*Il lume naturale*) – como vimos no capítulo anterior – e, como consequência disso, a maleabilidade necessária para surpreender-se e criar, inventar, imaginar explicações possíveis, ou *saídas* para uma situação insatisfatória (no sentido epistêmico, i.e. que nos incomoda e faz surgir a dúvida, necessidade de explicar outramente), por outro (mas não oposto), existe o *amor* que nos torna afeiçoados à ideia correta, ou, pelo menos, desejosos de buscar um caminho que nos leve para longe de qualquer autoritarismo, tenacidade ou *a priorismo*.

O amor assim compreendido é situado, por Peirce, como uma força realmente atuante no mundo, responsável por um tipo de evolução chamada de *agapismo*, que, junto com o *tiquismo* (evolução por acaso) e *anancismo* (evolução por força bruta), atua na transformação dos organismos, do pensamento e da vida.

Além disso, em virtude desse *amor evolutivo* “a evolução cósmica tenderia a um incremento do amor fraterno entre os homens” (ABBAGNANO, 2007, p.22). Por isso, o amor colocado nesses termos tem relação com a capacidade de *affection* que as ideias têm com relação às outras (IBRI, 2005), ou melhor, seu poder aglutinador realiza, ao mesmo tempo, o duplo sentido desta *affection*, palavra inglesa que pode tanto ter o sentido de “afetar” quanto de “afeiçoar”, porque é capaz de incrementar o espraiamento das ideias (e das pessoas, entendidas como expressão de pensamentos) e a interatividade que existe entre elas. Nesse sentido, as ideias trabalhadas pela comunidade relacionam-se, crescem, ou são descartadas (como jogos de linguagem que são) também pela simpatia e a afeição

cultivadas neste processo, que demandam atenção e rigor para que o pensamento não seja tratado aos sabores de qualquer subjetividade, mas desenvolvido pela inquirição *instigante*.

Assim, o crescimento das ideias também por afeição respeita a hipótese cosmológica de Peirce pela qual o Universo evolui de um primitivo caos para uma regularidade acentuada e crescente. Lembramos que essa regularidade, ao contrário de ser entendida como “monótona”, tem seus vernizes multicoloridos porque, afinal, a diversidade e a variedade insistem e tensionam o estancamento do progresso, de forma tão onipresente que às vezes escapam aos sentidos.

Nesse sentido, o amor evolutivo e a “comunidade” tornam-se elementos importantes para entender dita hipótese cosmológica, porque, se o Universo tende a evoluir na direção da regularidade, isto só é possível porque as mentes são capazes de *afetarem* umas às outras e, nesta influência, haverá de prevalecer a simpatia gerada pelo amor à opinião correta, porque, dentre as formas possíveis de evolução, o *agapismo* é o único capaz de abrir as janelas para que o pensamento progrida de forma *direcionada*, proposital (lembramos que, para Peirce, a ação com propósito é a única que pode ser considerada racional, porque é controlada e avaliada por um conhecimento anterior). Assim, deixar-se influenciar pelo próximo é consequência do desenvolvimento (semiose) das ideias para além de uma realização individual: “na semiótica de Peirce o fato de tender para o outro significa se plenificar, é o ágape da semiose enquanto série de signos compartilhados ou a compartilhar no futuro, porque esses signos só me pertencem para os verter para a comunidade, para serem comunicados” (ANDACHT, 2004, p.140).

Ainda, se o mundo evoluiu do caos para uma regularidade, encontrou a “comunidade” como expressão desta, porque o que definirá totalmente esta *whole communion* será o consenso católico obtido como resultado ideal do conhecimento absoluto da generalidade real. Isto é algo que apenas a comunidade (e não o indivíduo) pode conhecer, e mesmo assim em termos ideais, porque a “comunidade linguisticamente comunicativa” ainda tem sua existência constituída falivelmente: trata-se de sujeitos de carne e osso reunidos na regularidade pelo desejo de aprender.

Há, então, um duplo aspecto a ser considerado: por um lado, o homem não é uma mera “caixa de carne e osso”, porque sua mente transcende esse espaço, mas por outro a realidade física, humana e falível, é algo que não podemos deixar de negar. Esse processo evolutivo, constantemente marcado por desvios que o acaso e o choque produzirão, fabrica

a heterogeneidade da comunidade (tanto quanto da realidade, já vimos: IBRI, 1992). Considerada nesta dinâmica evolutiva, e encontrando aí seu lugar, a comunidade haverá de ser vista como heterogênea, formada por sujeitos que têm em comum a única e vital característica de serem *afetados* pela realidade. Este é o aspecto mais importante para entender a “modificação do acontecimento” como semiose, e, conseqüentemente, a relação entre meios de comunicação e sociedade que isso produz.

Digo isso porque a heterogeneidade da comunidade (ou o não-consenso) faz da interpretação da realidade um processo inacabado, e, por isso mesmo, dá a possibilidade de que ele continue no futuro. Ora, “a semiose é um diálogo de questões” (SAVAN *apud* LINS, 1998, p.56) e sabemos que o futuro só é possível porque o presente está incompleto, i.e. existe um potencial para a dúvida em cada instante que nos faz querer prosseguir interpretando. Nesta direção, podemos trazer outro elemento desse processo interpretativo, que não foi aprofundado neste capítulo mas que podemos relatar brevemente neste espaço, para fundamentar e complementar esta retomada. Ele corrobora a heterogeneidade da comunidade e, por isso, acentua a semiose como um processo não fixado, mas que evolui para etapas não determinadas de antemão, de forma a evitar a fixação de falsidades ou irrealidades. Refiro-me à *observação colateral*:

Toda a parte da compreensão do Signo para a qual a Mente Interpretante precisou de observação colateral *está fora do Interpretante*. Não quero dizer com “observação colateral” uma familiaridade com o sistema de signos. O que é assim inferido não é COLATERAL. É, ao contrário, o pré-requisito para conseguir qualquer ideia significada do signo. Por observação colateral quero referir-me à intimidade prévia com aquilo que o signo denota (CP 8.179)¹³¹.

Ou seja, a observação colateral é aquele conhecimento, por mais superficial que seja, com relação ao *objeto* que o signo denota e que já se tenha adquirido previamente, o que ajuda a entender a significação e, assim, se for o caso, identificar o que ficou de fora da representação, o que está distorcido, ou, ainda, o que é *falso*. Pode-se ver assim que o significado não pode ser totalmente recomendado pelo signo, ou pelo “criador do signo” (digo “criador” porque me lembro agora da expressão “criador de acontecimentos”, de Boorstin), uma vez que conhecer aquilo que está *fora* do signo ajuda na interpretação. Se

¹³¹ All that part of the understanding of the Sign which the Interpreting Mind has needed collateral observation for is outside the Interpretant. I do not mean by "collateral observation" acquaintance with the system of signs. What is so gathered is not COLLATERAL. It is on the contrary the prerequisite for getting any idea signified by the sign. But by collateral observation, I mean previous acquaintance with what the sign denotes.

conhecêssemos as coisas pela representação de um único signo, correríamos o sério risco de nada entender, por não saber de onde vem aquele signo, ou para onde aponta. Ao contrário, a interpretação é um processo de inferências e cruzamentos entre informações, experiências prévias e expectativas (ou intenções).

Em outras palavras, para tentar ter outras formas de acesso ao objeto em si, a mente do intérprete que o interpretante poderá atingir (ou não), terá condições de recorrer, além do objeto e do interpretante imediatos, fornecidos pelo próprio signo, a experiência colateral, que está fora do signo, mas que faz parte do seu contexto. *Nesse processo, então, a experiência colateral desenvolve o papel de um complemento, um elemento a mais em busca de objetos e interpretantes ideais, justamente tentando suprir as carências colocadas pela vagueza e generalidade apresentadas pelo signo. Afinal, o que o signo consegue representar é apenas uma parte, um aspecto do objeto, e não o todo* (LINS, 1998, p.54)¹³².

Isso evita que, na semiótica de Peirce, haja espaço para qualquer “prisão” da representação, ou simulacro, da qual se torne impossível sair. Como se vê, há elementos *tangenciais* que vão alimentar a semiose para contribuir no seu direcionamento, e ela mesma, ao alimentar-se deles, favorecerá observações colaterais (LINS, 1998). Os fatores externos ao signo compõem, desta forma, o *contexto*, que não é apenas o contexto *deste* signo, mas uma vasta realidade que englobe outros signos e outras experiências mais ou menos correlatas. Assim, o contexto é o meio pelo qual “alguma coisa, o objeto, que faz o signo ser correto ou incorreto, verdadeiro ou falso, *pode ser identificado*” (SAVAN *apud* LINS, 1998, p.55). Nesse sentido, elimina-se o espaço da “prisão” ou do “simulacro” – o “muro de irrealidades” – porque a representação, ao ser pensada, evolui.

Um exemplo de um signo corretamente identificado por observação colateral, afastando-o assim de um destino inapropriado (incorreto, falso), é oferecido por John Deely (1990, p.68). Em seu *Semiótica básica*, ele dá o exemplo de um osso interpretado por dois sujeitos com histórias bem diferentes, portanto com capacidades interpretativas (isto é, experiências colaterais) distintas e deflagradas por uma situação social:

Vamos considerar o caso de um osso fóssil. Pode-se ou não conhecer sua existência. Se não, suponhamos que ele pertença a uma classe de ossos bem conhecida por peritos no Pleistoceno. Um dia o osso é descoberto por um jardineiro, não por um paleontólogo. Como já está em avançado estado de fossilização, vamos supor que nosso jardineiro nem o reconheça como osso, muito menos um fóssil. Para que isso aconteça, é necessário um interpretante mais desenvolvido, mais exatamente correspondente àquilo com que o osso se relaciona em seu passado vivo. Mesmo assim, um osso fóssil é apenas aquilo que é. O interpretante necessário ao seu reconhecimento não existia na Idade Média, vamos dizer, mas é agora propriedade comum dos especialistas no período

¹³² Grifo nosso.

Pleistoceno¹³³.

O que é esse interpretante? Certamente não uma ideia considerada em termos psicológicos. É, ao contrário, uma ideia no sentido semiótico, modelada publicamente através do treinamento dos paleontólogos de tal modo que aqueles que a adquiriram possuem em suas mentes um fundamento do qual resultará, em condições apropriadas, uma rede de relações que inclui aquele osso. Mas, primeiro, pelo menos um deles terá de ver o osso em questão.

Vamos supor que isso ocorra. Suponhamos que um dos nossos estudiosos do Pleistoceno visite o jardineiro no momento exato em que ele esteja para jogar no lixo o osso que está trabalhando sua jardinagem de maneira tão irritante. “O que é isso aí?”. (...) A pergunta de nosso paleontólogo não era ocomiosa. Ele a fez por causa de um vislumbre de suspeita, um traço de reconhecimento, por assim dizer – ele estava vocalizando em contexto um palpite abduativo de baixo risco [o que é isso aí?]. Graças a seu treinamento, uma certa terceiridade já estava entrando no fato a nível de secundidade. “Deixe-me examinar isso”, diz ele, caminhando na direção do osso que parecia uma pedra de forma peculiar. “Isso não é uma rocha. É um fóssil raro que pode revolucionar o nosso entendimento do Pleistoceno nesta região”. E então, agarrando o osso com grande excitação, ele corre em direção à universidade.

Este exemplo ilustra bem que, apesar da diversidade de encaminhamentos que podem ser dados a um signo, existe aquele que é mais apropriado, ou que respeita melhor a representação do signo enquanto uma entidade que está no lugar de alguma coisa. O objeto, assim determinando o signo, determinará, por meio deste, uma interpretação, que só pode ser corretamente realizada se a mente interpretante tiver os conhecimentos capazes para fazê-lo. Se o paleontólogo não tivesse aparecido, provavelmente o jardineiro teria descartado o osso, e o osso, no lixo, permaneceria anunciando “não sou lixo, sou um fóssil!”, até que alguém o encontrasse e o identificasse a contento (ou não).

Observe-se que essa história também ilustra importantemente o tecido do pensamento pelo qual as representações são compreendidas, debatidas, identificadas etc. Em primeiro lugar, o conhecimento que permite ao paleontólogo identificar o fóssil é obtido socialmente, “treinado publicamente”, e permanece passível de atualização na medida em que os signos vão sendo interpretados. Em segundo lugar, a interação entre o jardineiro e o cientista corresponde a um *jogo* que vai, ele mesmo, apontando os caminhos da interpretação, por meio das abduções, das respostas (o diálogo), e a interação em si. Dessa forma, exemplifica-se não a importância, mas a *vitalidade* desse tipo de interatividade, uma vez que ela alimenta a semiose e enriquece a interpretação; como dito por nós de várias formas neste trabalho, a geração de signos não é algo pré-fixado, mas se

¹³³ E isso porque o conhecimento, a capacidade de interpretar, é desenvolvida com o tempo, isto é, também evolui, na história da comunidade.

constitui no desenrolar da própria vida, em todas as interfaces para a interpretação que ela possa fornecer.

Conforma-se assim a heterogeneidade do elemento coletivo (comunidade) da compreensão do real, uma vez que os indivíduos envolvidos têm inúmeros recortes (experiências colaterais) da realidade; cada sujeito tem sua história e, por isso, uma forma mais ou menos singular de interagir com a experiência e interpretá-la. Se este fosse o único ponto a ser ressaltado nesta questão, no entanto, estaríamos confirmando a hipótese de Haacke (1969) pela qual a subjetividade seria a arma adequada contra as atualidades falsas. Isto não nos basta, e assim somos fortemente estimulados a seguir na trilha peirceana para confirmar que justamente o diálogo e a interação, i.e. poder partilhar do pensamento com o próximo, construirão a subjetividade (ou personalidade) necessária para que a semiose aconteça.

Da base desta interação virá a possibilidade de direcionar a interpretação para que não seja, simplesmente, uma aglutinação desordenada de opiniões. Pelo contrário, estas opiniões, ao *afetarem* amorosamente umas às outras, vão transformando-se para respeitar as “exigências” do signo, determinadas pelo objeto, e, assim, os signos falsos ou incorretos vão sendo identificados. A interação se torna, assim, um elemento essencial na vida interpretativa, incluindo aquela que emerge com a inserção dos meios de massa na sociedade. “Em vez de pensar a comunicação social como uma relação bipolar entre mídia e usuários, deve-se observar a ocorrência de interações sociais gerais da própria sociedade – isto é, entre setores da sociedade e entre pessoas – através dos meios de comunicação” (BRAGA, 2001, p.23).

Reencontramos assim a proposta para um pensamento sobre a relação entre meios e sociedade, expressa, por exemplo, por Braga, Riesman e Eco, e que pode agora ser pensada também com base nas ideias de Peirce. No caminho que podemos abduzir da perspectiva semiótica, encontramos a inevitabilidade da interação social para que as representações da mídia sejam compreendidas e, assim, ganhem sua dimensão. Se a hipótese cosmológica de Peirce supõe que a razão é inevitável em um Universo que deu a luz às mentes, e se essa razão só se dá por meio de signos, então o signo é inevitável, ou melhor, a relação é inevitável e relacionar-se, pôr esses signos sob a clareza de outros signos, é o único caminho possível para compreender como se estrutura nossa experiência que, no caso de uma sociedade de massa, perpassa-se também pela voz dos meios tecnológicos.

Neste paradigma, a interação e outros elementos sociais darão a forma do movimento interpretativo, que, em certa medida, é determinado pelos fatos (ou fenômenos) no enquadramento que recebem da comunicação tecnologicamente mediada. Nesse âmbito, a tecnologia tem seu importante papel de aglutinar a experiência da massa, que passa a ser recoberta e em partes definida pelos assuntos atualmente midiáticos (*atualidade mediática*). Sem embargo, o rol aglutinador da tecnologia não pode ser transportado de maneira tão central para o papel interpretativo – e portanto para a vida – da sociedade, uma vez que a interpretação (semiose) é constituída de outros elementos que a tecnologia não comporta. Neste capítulo, por exemplo, vimos que os fatores do “amor” e da “comunidade” direcionam em longo prazo essa laboriosa construção de pensamentos, porque medeiam entre a diversidade dos indivíduos e o objetivo comum que acaba ordenando seus hábitos.

CONCLUSÃO

Este trabalho procurou investigar o conceito de “modificação do acontecimento” com o objetivo de entendê-lo, de forma central e aprofundada, dentro do fenômeno conhecido como “atualidade mediática”, que se fundamenta em uma determinada forma de olhar a relação entre meios de comunicação de massa e sociedade. Nessa mirada, o tecido social é estruturado ou transformado pela presença da tecnologia de comunicação, ao passo que esta também ganha sua importância no contato com a sociedade.

Assim, o que está em evidência nesse debate é a *relação* entre meios e sociedade, que produz, como um de seus efeitos, a “modificação” daquilo que é transmitido pela mídia. Essa ideia aparece centralmente em Haacke, que deflagra dita relação ao expor que “ocorre um acontecimento. Informa-se sobre ele. A informação é acolhida. Ela modifica o estado do ‘eu’ que a compreende, do grupo que a recebe (...). Desta maneira modifica o acontecimento” (1969, p.187).

No mesmo desenvolvimento da ideia de “atualidade”, Haacke chama a atenção para o fenômeno das “atualidades falsas”, que ele evoca no momento de entender o comportamento das massas e do indivíduo frente às atualidades (pp. 188-190). Para ele, alguns dos produtos midiáticos submetem a massa a um consumo “sem esperança”, porque promovem “desorientação” ou um “culto ao fútil”, a não ser que o indivíduo, ele mesmo, marcado por valores educacionais e familiares, consiga desvencilhar-se das “atualidades irreais”.

O mesmo debate em torno da “falsidade” aparece nos outros dois autores consultados e revistos por Martino em seu texto “A atualidade mediática: o conceito e suas dimensões”. Boorstin observa que a sociedade tem sido alimentada, desde a “Revolução Gráfica”, por uma ânsia crescente pelo consumo de informações, o que gera, na lógica dos meios, a produção de factoides, ou “pseudo-acontecimentos”, muitas vezes tratando de temas irrelevantes apenas para que a massa se satisfaça. Ele cita o caso do aviador Lindbergh, um homem absolutamente “regular”, que se tornou uma supercelebridade

(pseudo-celebridade, para Boorstin) por causa da ação dos meios, uma vez que seu feito (ter sido o “primeiro” piloto a cruzar o Atlântico) era irrelevante, e até se provou falso depois (porque não foi a primeira travessia). Assim, o autor alerta que estamos construindo um “muro de irrealidades”, construída de “fatos feitos pelo homem”, que está substituindo “nossa realidade insípida”, composta dos “fatos feitos por Deus”.

Pierre Nora, por sua vez, está interessado em frisar que alguns fatos são percebidos pela sociedade apenas quando sofrem a mediação tecnológica. É apenas pelo meio de comunicação massiva que o acontecimento “nos atinge”. “Imprensa, rádio, imagens, não são apenas meios dos quais os fatos são relativamente independentes, mas a condição mesma de sua existência” (1972, p.162). Assim, opina que a mídia “tem o monopólio da história” (*idem*) e identifica o vínculo forte estabelecido entre meios e sociedade, apontando que

os meios de massa fizeram da história uma agressão e tornaram monstruoso o acontecimento. Não porque ele saia por definição do ordinário, mas porque a redundância intrínseca ao sistema tende a produzir o sensacional, fabrica permanentemente o novo, alimenta a fome por acontecimentos (NORA, 1972, p.164)¹³⁴.

Martino, assim, reúne essas opiniões para destacar que, a partir do momento em que é incorporado na sociedade complexa, o meio de comunicação atuará como um importante organizador do tecido social. Se o que é divulgado como informação ou entretenimento conseguir reverberar na vivência das massas, teremos aí o acontecimento com valor de atualidade, capaz de sincronizar as experiências individuais e reduzir a complexidade do espaço social. Em outras palavras, essa reverberação do acontecimento, ou sua modificação, atua como elemento de orientação, ou “norte”, porque representa o que está acontecendo no mundo e o que podemos dele conhecer. Daí vem a “matriz social” do acontecimento.

Como poderíamos então afirmar que os meios “transformam” o acontecimento, por meio de uma interação com a sociedade que produz uma matriz social de orientação, ao mesmo tempo em que dizemos que essa modificação tem um ar de ilusão, de irrealidade, de falso (*pseudo*)...? Como seria possível um fenômeno organizador do tecido social encontrar, no fim das contas, um muro de “irrealidades”, ou a própria substituição da

¹³⁴ Les mass media ont fait ainsi de l'histoire une agression, et rendu l'événement monstrueux. Non point parce qu'il sort par définition de l'ordinaire; mais parce que la redondance intrinsèque au système tend à produire du sensationnel, fabrique en permanence du nouveau, alimente la faim d'événements.

realidade? Nesse momento nossa leitura encontrou um ponto a ser esclarecido: como poderíamos pensar a “modificação” do acontecimento para além da irrealidade? De que “modificação” estamos falando, ao tratar de uma atualidade mediática?

Propusemos então a semiótica lógica, aquela que emana dos trabalhos de Charles S. Peirce, como uma chave para andar na direção desse esclarecimento. Ela aparece nesta pesquisa como caminho que possibilita um conhecimento, e não apenas como pertinência ao campo da Comunicação. Aliás, a questão não é a pertinência ou a não-pertinência estritamente. O que entendo dessa oposição é que, ao separar entre o que deve ser pertinente para a Comunicação do que não é pertinente, parte-se de uma ideia já formada do que esse campo é ou deve ser. Mas o que é a Comunicação, senão uma forma em desenvolvimento e racional de estudar o fenômeno da comunicação de massa? Justamente, nesse movimento de constituição da lógica científica do campo, há questões pouco esclarecidas ou conceitos apropriados de maneira descuidada, travando o desenvolvimento de sua inteligibilidade. Por isso recorreremos à semiótica, uma lógica científica.

Entendendo a “modificação do acontecimento” como semiose – ação do signo –, pudemos compreender sua natureza de “matriz social” coerentemente com a ideia mesma de uma “transformação”. Esse movimento naturalmente questiona ou critica o tom de “irrealidade” que se pode associar a dito fenômeno, uma vez que a semiose demonstra a expansão do significado de forma contínua à natureza do próprio real. Dessa forma, a relação entre representação e realidade foi chamada a fazer parte dessa discussão, como elemento sem o qual não entenderíamos a “modificação do acontecimento” de forma apropriada. Portanto, a pesquisa procurou fundamentar o conceito de “semiose” em diálogo com diversas outras questões levantadas por Peirce para entender a realidade e a forma pela qual lidamos com ela. Vamos agora relembrar alguns desses pontos, no movimento da conclusão.

No capítulo dois, procuramos apresentar os aspectos mais fundamentais, ou necessários, para uma compreensão geral do que se entende por “semiose”. O objetivo foi o de fazer perceber que a significação, ao estilo não dicotômico que marca o pensamento de Peirce, é observada não como uma questão de ser ou não ser, mas como um processo ligado às dinâmicas da própria interpretação. Nesse movimento, três elementos correlatos estão em jogo: o objeto, o signo e o interpretante. O signo apresenta o objeto a uma

consciência interpretante, e, nesse sentido, é a maneira pela qual a mente conhece o objeto; o objeto, assim, só se dá a conhecer em uma natureza sígnica, uma vez que é impossível algo “entrar na mente” a não ser pela impressão de sentidos e pensamentos; igualmente, o interpretante tem natureza sígnica porque corresponde ao objeto entendido no ato de conhecer. Vê-se que, no momento em que existe uma compreensão, existe um signo que é uma tríade indecomponível.

A semiose é, assim, a descrição de um processo de conhecimento em que a inteligência desenvolvida participa de forma contínua. Ela diz respeito à realidade (o signo representa um objeto que não é uma invenção de uma consciência individual), e, por isso, a realidade passa a ser considerada não como algo que está ali separada da mente, mas que entretém com ela uma relação muito específica e que exige muita cautela, para não causar uma má interpretação do realismo de Peirce: uma relação de cognoscibilidade. Por um lado, é verdade que o real só aparece na sua relação com a mente (poderíamos sair dela para “vê-lo”? É improvável); por outro, sua independência ao não responder sempre aos nossos caprichos e vontades, e ao demonstrar nossos erros sempre que nossas opiniões vão longe demais, é uma característica deste mesmo real.

Haveria aí um impasse se pensássemos em termos dicotômicos. No entanto, é necessário transcender tal mentalidade e aceitar que, quando Peirce proclama uma dependência entre realidade e mente, está se referindo a uma dependência gerada pela *vontade de conhecer*. Dessa forma, dita dependência surge no momento em que a mente se deixa afetar pelos fatos que inegavelmente são externos a nós e, por isso, escapam a muitos de nossos propósitos. A relação entretecida aí se torna então aquela que a inteligibilidade exige, porque, para ser inteligível, um objeto, ou o quer que seja, deve ser capaz de ser relacionado, deve ser comparado, lido, percebido, sujeito enfim a qualquer operação mental: portanto, uma relação gerada pelo movimento da aprendizagem, cuja prerrogativa é haver uma dependência da mente com a realidade, e não o contrário.

Peirce acaba deflagrando, assim, a tessitura intelectual do real. A “dependência” mencionada no parágrafo anterior faz que a realidade não seja um mundo estéril e inamovível, mas algo que pode ser conhecido e experimentado porque permite à mente fazer associações e construir relações – no momento do conhecimento e da experimentação é que a realidade aparecerá tal como é, justamente.

O constante revelar-se do real é exatamente isso: constante, contínuo e

interminável. É impossível que a realidade apareça totalmente inteira em uma única ideia, ou em um pensamento singular. Isso seria impossível, porque faria da mente uma réplica exata da realidade, o que ela certamente não é. Nesse eixo, a própria natureza do real mostra que é necessário entender o pensamento como uma atitude falível e incompleta direcionada ao mundo. Isso fará do pensamento algo que precisa relacionar-se constantemente a outras ideias. Lembramos nesse momento que a perfeição de um signo está no fato de que se remete a outros; assim, a realidade se revela não em um pensamento, mas apenas na continuidade que conecta uma cadeia de pensamentos. Desta forma, o conhecimento não é um acréscimo de pensamentos forçosamente conectados, mas uma linha contínua de ideias.

A realidade entendida como uma constante revelação deflagra também a teleologia da semiose, definida como encaminhamento para a opinião correta. A mente que aprende está atenta para a conexão entre representação e mundo, e, por isso, percebendo essa ligação, pode perceber de que forma o signo diz respeito à realidade, ao contrário de ser um “muro irreal”. De uma forma ou de outra, o signo revela sua transparência ao ser produto de relações inferenciais. “A semiose é um processo de revelação, e todo processo de revelação envolve em sua natureza a possibilidade de engano ou traição”, mas, além disso, na medida em que os signos são corretamente entendidos, eles “revelam o que ocultam além do que mostram” (DEELY, 1990, pp.29-31).

Assim, a semiose não é um amontoado de signos, mas, no fim das contas, a expansão da inteligibilidade em torno de um e mesmo objeto, o mundo real. Pensada dessa forma, a “modificação” do acontecimento, não importa que dimensões tome, deve ser pensada como o crescimento de significação de um fato, e não como distorção ou falsidade. Sendo o signo de um acontecimento, a “modificação” é aquilo que está no meio do caminho para conhecer o fato. Em outras palavras, a “modificação de acontecimentos” é a maneira pela qual a sociedade de massa *raciocina* sobre alguns fatos.

A atividade de *raciocinar* vai então produzir, ou forçar, um aumento da informação disponível sobre esses acontecimentos. Essas informações não simplesmente emanam casualmente do fato (nem são criações de alguém!), mas se tornam perceptíveis na própria medida em que o fato, na relação com os meios (e estes, na relação com a sociedade), adquire suas dimensões. Nesse momento é importante resgatar o conceito de “hábito” no pragmatismo e na semiótica, para perceber que o significado de um objeto corresponde às

ações que ele engendra. Essa foi a questão trabalhada no ponto 2.4, no intuito de mostrar que a semiose não é um ato meramente racional, mas tem uma força e uma vitalidade próprias que fazem sua racionalidade impregnar a própria vida, por intermédio das ações que desencadeia.

Com seu pragmatismo, Peirce retira da filosofia o rótulo de “falatório”, porque não adianta querer captar o sentido de qualquer objeto sem uma atitude ativa de interpretação, que consiste na ação de imaginar efeitos, relacionar, comparar, enfim, enquadrar o significado de alguma forma que pareça plausível, exequível ou manejável. Esse é o sentido mesmo de tudo o que é “concebível”. Tais ideias apoiam-se no fato percebido por Peirce de que “para transmitir informação com símbolos, ou para explicar o significado de um símbolo através de outros símbolos, devemos apoiar-nos contínua e tacitamente em nossa capacidade para identificar informal ou intuitivamente as situações nas quais se aplicam os signos” (CASTILLO, 1995, p.123)¹³⁵.

Aí entra o hábito, entendido como tal situação em que determinado signo se aplica, e, portanto, como determinação que leva o homem a “atuar de forma geral caso surjam certas circunstâncias gerais e caso esteja animado por certo propósito” (CASTILLO, 1995, p.124). Logo, a racionalidade inferencial requerida pelo signo repercute na própria vida, i.e. o signo *recomenda* uma ação, não puramente intelectual, porque “entender” o signo pressupõe agir de acordo com aquilo que ele significa. Não se trata de um *behaviorismo*, em que a ação é condicionada por um estímulo, mas de perceber que a trama inferencial convida a um ato que é produto de um raciocínio ativo.

É nesse contexto que nos propusemos a entender a “modificação” do acontecimento como um crescimento do fato que não ocorre apenas na mente dos indivíduos, mas nas ações que eles são levados a desenvolver a partir da observação. Essas ações são, elas mesmas, responsáveis pela modificação; ora, desta forma, a transformação é a própria inteligibilidade do acontecimento. Nesses termos, podemos endossar a opinião de Martino quanto à “matriz social” que o acontecimento modificado compõe, assim como a ideia de Haacke de que, ao receber uma informação projetada por um meio de massa, a sociedade modifica-se e, assim, modifica o acontecimento. Essa mesma opinião é expressa por

¹³⁵ Para transmitir información con símbolos, o para explicar el significado de un símbolo a través de otros símbolos, debemos apoyarnos continua y tácitamente en nuestra capacidad y en la del hablante para identificar informal o intuitivamente las situaciones en las que se aplican los signos.

Boorstin ao retratar o caso do avião Lindbergh; para ele, existe um mecanismo em espiral que faz a sociedade reagir às informações e, em seguida, essas reações alimentam os próprios assuntos da mídia.

Lembramos, porém, que para Boorstin esse mecanismo voraz é o responsável pela criação do ar falso e irreal que recobre a representação e afeta negativamente a sociedade. Na perspectiva semiótica, como vimos, isso nada mais é que a consequência de um raciocínio. Ora, dito raciocínio, que é o desenrolar da semiose e, assim, a ação responsável pela expansão da significação e da revelação da realidade, só se dá no curso de uma ação chamada “inquirição”.

No capítulo três explicamos que, ao afirmar que essa é a única atividade pela qual o mundo real se faz conhecer, Peirce distancia-se do cartesianismo e do pensamento medieval que apostam num ponto de partida seguro (ou de “autoridade interna”) pela qual a investigação deva começar. Para o lógico americano, a própria dinâmica inferencial movimenta a inquirição como processo público de descoberta, i.e. que possa ser levado a cabo por qualquer sujeito.

Por isso a inquirição não é uma atividade formal, que eu posso ou não escolher, muito menos o privilégio deste ou daquele sujeito, mas uma necessidade humana, diante do fato de que a realidade se constrói sempre instigante, já que sempre há mais por descobrir. A mente tem *a necessidade de interpretar*, sob o risco de fazer desaparecer toda a espécie. Isso corrobora a semiose como ação *vital*, ou pelo menos como ação que, se não reverberasse na vida dos indivíduos, não encontraria os veículos para seguir sua expansão.

Interpretando dessa forma, poder-se-ia dizer que a vida está a todo o momento atirando perguntas que nos fazem revisar o pensamento e a conduta, e assim acabamos por aprofundar o conhecimento relativo a quem somos, como vivemos, de onde viemos e para onde vamos (no sentido epistêmico, i.e. não como revisão das ações tomadas em um sentido banal, mas intensamente de como nos localizamos na dinâmica de todo o pensar).

A inquirição respalda-se no realismo de Peirce porque só tem seu sentido pleno em uma visão pela qual exista, de fato, algo a desvendar. Portanto, seu objetivo é a descoberta da verdade e a forma como a viveremos, e nisso está todo o propósito do movimento inferencial. Todavia, observamos que a revelação da realidade é gradual e depende da própria inquirição, e, por isso, esse ponto aonde se deve chegar não pode ser descoberto de antemão. A própria inquirição é surpreendente e instigante, porque o diálogo com a

realidade é uma eterna luta interpretativa para tentar entender de onde vêm os signos, ou a que se referem; da incompletude dos signos e da necessidade de serem relacionados a outros, vêm, ao mesmo tempo, a surpresa que dá vida à semiose e a provocação dessa ação que nos torna atraídos à interpretação.

Disto decorre entender que a realidade considerada por Peirce não é um módulo estéril de fenômenos e postulados acabados; se é um processo revelado gradativamente pelo inquirido, então deve ser entendida como uma questão de níveis, ou *camadas*, e aqui nos serve tão bem a metáfora da cebola, usada duas vezes neste trabalho para reforçar a processualidade da significação. O nível mais bruto dessa realidade é a própria existência, formada pela cristalização de hábitos, forças, matéria etc, e nesse sentido distingue-se duramente do *ego* que conhece, compondo um *alter* ao qual toda experiência deve estar atenta para não tornar-se irreal, fictícia ou ainda egoística.

Nesse caso, o nível da existência (realidade-existência, conforme nosso ponto 2.3.2) não deve ser interpretado como cerne [core], ou centro recôndito da realidade, de onde tudo emana. Ao contrário, é um dos aspectos assumidos pelas “camadas” da realidade para dar um sentido de coerência e fundamento à inquirição, porque mostra a presença inegável de um mundo que escapa com frequência dos propósitos humanos. No entanto, o sentido da pesquisa não é mostrar apenas que “existe um mundo”, mas indagar também como a experiência pode desenvolver-se nele. Aparece aí a necessidade de reconhecer uma “realidade com sentido”, que aparece no momento em que podemos representá-la com signos, isto é, realizar interpretações, previsões, questionar, aprender, moldar a conduta, buscar uma explicação. Nesse momento, passamos a viver a realidade no processo de suas camadas, extrapolando o puro choque material entre corpo e mundo.

Realizar essa distinção é importante porque, no âmbito da semiótica, o uso do termo “irrealidade” requer cuidado, já que exige clareza prévia sobre o que se entende por “real”. O uso da ideia de “muro de irrealidade” por Boorstin, por exemplo, baseia-se no pressuposto de que a modificação de acontecimentos, no seio da relação mídia – sociedade, produz uma distorção que, justamente por causa disso, corresponde a uma irrealidade. Para a semiótica essa visão não basta, porque, se interpretada como “semiose”, a “modificação” pode ser considerada como ação do real na direção de sua plenificação, ou cognoscibilidade. Ela só se torna “irreal” se, a partir de determinado momento, é descartada por explicar insuficientemente o mundo, e assim deixa de produzir hábitos e

aprendizagens ordenados.

O que esteve em destaque neste momento da pesquisa foi o fato de que, para a semiótica de Peirce, a mediação, ou a representação, os signos enfim, são uma parte constitutiva e importante da realidade mesma. Por isso, aquilo que é representado não deve ser considerado “distorção”, porque as coisas só aparecem para nós pela mediação do pensamento, seja na percepção “direta” (entre aspas, porque não deixa de ser mediada) ou naquilo que a mídia nos apresenta, por exemplo. Por isso em toda cognição há espaço para o erro, porque, indistintamente, a percepção de nossos sentidos pode nos enganar tanto quanto os meios de comunicação. Ainda assim, as duas situações não deixam de ser “portas pelas quais a experiência humana pode entrar, para que seja possível desenvolver propósitos realistas na interação com o real” (ANDACHT, 2013, p.32).

Desta forma, o real convida-nos à inquirição porque a trama inferencial está na própria natureza das coisas. Relembramos sempre que o horizonte lógico dessas relações é, contudo, incompleto, porque é impossível de ser apreendido de uma vez só e instantaneamente. A compreensão de um signo não é automática, é inferencial. Por isso, o processo de intelecção do real envolve dúvidas e insatisfações; este é o próprio motor da semiose: se tudo estivesse claro, não haveria por que inquirir. A inquirição aparece, justamente, com a necessidade de “deixar as ideias claras”.

Então, Peirce considerará a dúvida como real e genuína, em vez de fabricada ou inata. Ela não se sujeita aos nossos caprichos, mas aparece no momento em que nosso conhecimento atual se mostra insatisfatório para explicar os aspectos reveladores da realidade. O crescimento do real é constante e deve se acompanhar de um aumento correlato da inteligência; e, como a mente *quer continuar pensando*, a dúvida assume o papel de algo que não se pode simplesmente descartar. Aqui Peirce também se afasta da tradição cartesiana, ao propor que a dúvida surge naturalmente e junto com o processo de entendimento. Nesse contexto, tudo o que observamos no mundo comporta virtualmente uma pergunta ou uma dúvida, não porque sejam automáticas, mas porque a observação interessada pode tornar instigante (duvidoso, nesse sentido) qualquer assunto para a investigação.

Esse é um ponto importante no nosso trabalho porque, ao entender a dúvida como correlata à expansão da significação, entendemos também que ela faz parte da própria semiose, e não algo que surge total e controladamente “de fora”. Portanto, se a relação

entre meios e sociedade desperta hábitos e pensamentos que vão modificando o sentido dos acontecimentos, despertará também dúvidas, que convidam a um maior desvendamento da realidade. Assim, o que essa relação produz é a necessidade de entender o mundo, e não a irrealidade ou a falsidade.

Diante do mistério que pode emanar de todos os fatos, a mente se comporta instintiva, intuitiva e logicamente para explicá-los. Isso não significa que todas as perguntas serão necessariamente respondidas agora; a mente não estabelece nenhum compromisso de explicação efetiva e eficaz, ao contrário, o que ela faz é assumir o papel reservado a ela na inquirição, justamente o de observar e experimentar para extrair daí alguma explicação coerente. Se uma explicação satisfatória *tivesse de ser dada*, como uma obrigação, a inquirição perderia seu sentido de descoberta gradual (experimentação) da verdade.

Relembramos então que o desenho explicativo operado pela mente é o de uma hipótese, que deve ser “adotada como plausível e tornando os fatos plausíveis” (CP 7.202). A semiose acontece, assim, em um crescimento que é também hipotético, e que vai se confirmando ou não ao longo do caminho. A ideia mesma de “expansão” relacionada à ação do signo recobre-se na ideia de “mudança” ou “transformação”, dois aspectos possíveis no pensamento graças ao raciocínio hipotético que, colocado nesses termos, permite a entrada de explicações ou teorias novas para traduzir a realidade.

Peirce dá a esse tipo de raciocínio o nome de “abdução” (ou, ainda, “retrodução” ou “Abstração”), que pressupõe uma lógica em cada descoberta, mas também uma dose de invenção ou acaso. A hipótese nasce, assim, de um esforço da mente para perceber que, em uma situação extraordinária, pode haver um elemento que a explique, tornando-a plausível e não mais estranha. É importante tomar cuidado para não dizer que dito elemento seja absolutamente *inventado* pela mente – ele é sugerido pela própria situação, ao passo que não está inteiramente fornecido por ela. A abdução está “no meio do caminho” entre ser totalmente invenção e totalmente um dado disponível; o trabalho da interpretação é o de observar atentamente a situação e sua estranheza para entender de que forma se pode explicá-la.

A explicação nascerá, assim, de uma conjugação entre a particularidade dos fenômenos, o sucesso obtido em teorizações anteriores ou semelhantes e uma dose de criatividade (que também não surge do nada, porque também é treinada ao longo das

inquirições que a mente realiza). Peirce expõe, assim, que a mente humana tem um tipo particular de *insight* para interpretar a realidade, um *insight* diferente daquele que descreveu Descartes, porque, para este, a formulação de uma opinião correta se baseia em alguma segurança interna, em um pensamento “que surge de dentro”.

Se para Peirce o pensamento de qualquer natureza é inferencial, isto é, tem uma lógica exposta na sua história e em suas relações, o *insight* que está aqui em questão é um *instinto racional*, que tem lugar na racionalidade e também na espontaneidade da mente para pensar. Há que se tomar cuidado para ter claro que o lógico americano não está pressupondo uma faculdade mental “mágica” e por isso “inexplicável”. Seria imprudente – e incoerente com todo seu pensamento – pensar assim. O que está em jogo é a descrição de uma capacidade explicativa que respeita a natureza humana e, ao mesmo tempo, a natureza dos próprios fatos.

No contexto da filosofia evolutiva e cosmológica de Peirce – que não é um mero “adendo” ao seu pensamento, mas uma espécie de base que perpassa todos os seus postulados –, está a forte ideia de que todos os fenômenos, em nível macro ou micro, são explicados por uma lógica dos eventos, isto é, por uma evolução contínua. Dessa forma, Peirce entenderá que a mente evoluiu – surgiu – de um Universo que está ainda em constituição, e, por isso, tem o mesmo material, ou é feita do mesmo “tecido”, que dito Universo. Isso torna a capacidade interpretativa do ser humano algo natural, coerente com o mundo, ao contrário de ser “mágica”, “divina”, “sem origem”. De outro modo, a mente estaria “separada” de todo o resto, o que tornaria a explicação um ato muito mais penoso, ou até impossível.

No entanto, não funciona assim: basta ver a facilidade com que podemos observar e aprender, ou a naturalidade pela qual formulamos hipóteses, ou sugerimos alternativas para lidar com determinada situação. Tudo isso decorre da conaturalidade entre mente e mundo, que torna os fatos explicáveis e lógicos como uma operação do raciocínio. Observando essa capacidade de aprendizagem e a simplicidade com que a “lei de aquisição de hábitos” opera em todas as coisas (na natureza e no homem), Peirce sugere que a mente humana tem uma luz natural, *il lume naturale*, que a faz *tender* para a explicação correta e, assim, corrobora a ação dos signos como ação reveladora da realidade.

Portanto, se esquecermos o contexto cosmológico e evolutivo para o qual aponta a definição do *lume naturale*, corremos o risco de interpretá-lo incorretamente, como o

fizeram Bonfantini e Proni (2008). Em um texto que compara os movimentos inferenciais e abduativos de Sherlock Holmes com a definição fornecida pelo próprio Peirce, os dois autores explicam que a abdução baseia-se em

sua teoria da tendência natural, enraizada biologicamente e acumulada no homem no curso de sua evolução: *lume naturale*, modelada de modo sempre crescente pela influência das leis da natureza e cada vez mais, espontaneamente, passível de refletir, por afinidade secreta, os padrões da realidade (2008, p.147).

Justamente porque ignoram a situação cosmológica em que isso se enquadra, Bonfaniti e Proni dizem que “essa teoria é muito pouco defensável cientificamente, porque ela implica a herança biológica dos caracteres culturais adquiridos, e mesmo a herança dos caracteres físicos adquiridos fisicamente é inaceitável” (*idem*). A sugestão dos autores, diante disso, é, então, “transformar a teoria de Peirce colocando a expressão *lume culturale* ao invés de *lume naturale*, a qual além de estar apoiada em uma metafísica ruim, é excessivamente genérica porquanto explica tudo e não explica nada” (*ibidem*).

Ora, como se viu ao longo desta pesquisa, a capacidade de explicar corretamente não é uma “herança biológica de caracteres culturais adquiridos”; aliás, a interpretação não é algo que o homem aprendeu apenas culturalmente, como é também cognata dos hábitos cada vez mais regulares manifestados pelo cosmos. Dessa forma, a inclinação interpretativa do homem, ao passo em que é sim treinada cultural e socialmente, tem uma origem natural que é a mesma origem dos fatos e dos fenômenos reais; a “luz” da mente humana é não só natural como também “cosmológica”. Considerá-la como mero resultado da transmissão cultural seria negar, ou não entender absolutamente, o aspecto mais transcendental e profundo do sinequismo peirceano, aquele que advoga a continuidade entre mente e Universo.

Reforçamos essa informação sabendo que Peirce nunca deixou de pensar o ser humano fora de sua constituição animal; desta forma, o raciocínio inferencial faz parte fundamentalmente da natureza humana/animal e não só da cultura, sendo uma faculdade que também pode se observar, de forma menos intensa ou menos evoluída, em animais inferiores. O raciocínio torna-se assim um elemento da constituição humana responsável pela sobrevivência da espécie e sua integração ao meio ambiente – viver na “realidade com sentido”, justamente – e vai constituindo-se como tão natural e espontânea quanto o voo dos pássaros, por exemplo. Por isso, o lógico americano passa a considerar o raciocínio como capacidade também imaginativa e criativa; ou melhor, a habilidade de raciocinar para explicar um fato não é só um atributo lógico, como também imaginativo e

sentimental, pois recobre todos os vernizes da mente humana. Dessa forma, passa a não fazer sentido considerar o raciocínio como totalmente lógico: ele é lógico, amoroso e criativo, tanto quanto o instinto e o amor também são racionais, por exemplo.

Essa retomada do que se entende por “abdução” nas teorias de Peirce foi importante no nosso trabalho para perceber que, se a ação da semiose é correlata a uma expansão nos processos interpretativos, então o raciocínio hipotético torna-se central no fenômeno da “modificação do acontecimento”. Como toda semiose, a dinâmica de modificação só acontece a partir de interpretações e tomadas de conduta (formação de hábitos), que resultam em novas adaptações à realidade proferida pelo acontecimento. No entanto, nem as interpretações nem as condutas resultantes seriam possíveis sem um trabalho ativo da sociedade para raciocinar em torno do acontecimento. Ao mesmo tempo em que requer um esforço, porque a intelecção nunca é automática, essa atividade percorre um caminho natural e instintivo, compreendido pela explicação metafísica e cosmológica que sustenta o sinequismo de Peirce. Portanto, o que a “modificação do acontecimento” produz é a construção de uma explicação, ou de um raciocínio, e não uma falsidade. Pensar de outra forma seria subestimar grandemente a capacidade da mente humana.

Se, por um lado, a natureza inferencial do sentido produz a necessidade de aventar hipóteses e fazer perguntas, por outro, ela deflagra correlatamente a incompletude do pensamento e da semiose mesma. A incompletude dos signos é uma consequência normal da inferência, já que a significação, por não estar toda fornecida, exige o esforço do raciocínio para perceber que o signo A é B, que é C, que é D etc. Assim, o destino dos signos é endereçar-se eternamente a signos futuros, e, nisso, estará exposta sua falibilidade.

Esse aspecto da vida do signo expõe que, já que a revelação da realidade está relacionada ao procedimento do raciocínio, existe na semiose uma propensão ao erro, o que não se torna necessariamente um problema porque esse erro, ao pedir a continuidade da expansão dos signos, facilitará também sua própria correção. Neste trabalho, tal aspecto falível da constituição sígnica foi apresentado em sua relação com o indeterminismo ontológico, que decorre das reflexões peirceanas acerca da presença e da força do *acaso*. O objetivo desse movimento foi o de mostrar que a representação não é um processo totalmente controlado (ou controlável) e, dada sua incompletude, aponta para um leque de interpretações que podem não corresponder ao destino inicial da semiose.

O falibilismo admite e reforça que o erro é algo a ser fortemente considerado, caso

queiramos entender a semiose plenamente. É uma doutrina que reconhece a continuidade do processo intelectual, de modo a entender que a verdade contida ou refletida na interpretação atual será inevitavelmente aprofundada ou revisada, dado que o pensamento que temos agora não é definitivo, mas sim provisório. Apesar disso, o falibilismo não é uma teoria de “verdade nenhuma”, mas uma que ensinará como importante o ato de buscar o método ou o caminho do conhecimento, mais que a obtenção da verdade em si. Dessa forma, enxergará a verdade como princípio organizador e condutor do pensamento, uma vez que ela é o resultado do próprio conhecer.

A provisoriedade das ideias não deve ser confundida, portanto, com uma “efemeridade” do tipo mais banal. O falibilismo não faz do pensamento algo descartável, mas, ao contrário, algo que deve ser aperfeiçoado ou aprofundado na processualidade do inquirir. Tal doutrina torna-se mais compreensível quando relembramos o forte evolucionismo que marca as ideias de Peirce, assim como seu entendimento metafísico de que o Universo é uma atuação de três forças, uma delas sendo o acaso. O acaso, portanto, gera uma *instabilidade* que evita o estancamento total da realidade, entendida ela também como algo que evolui. Isso produz, no espectro do entendimento, a necessidade de uma autocrítica e uma revisão crescentes, para atingir uma inteligibilidade mais fértil e mais profunda.

Dessa forma, então, o próprio mundo desenha processos instáveis que vão disparar a necessidade de uma observação atenta, para que alguma conclusão seja possível. Todavia, o movimento inferencial constante fará dessas conclusões apenas uma etapa para conhecimentos posteriores, fazendo do conhecimento algo falível e, portanto, em um certo sentido, indeterminado.

A questão da indeterminação deve ser examinada com cuidado para não gerar interpretações desajustadas. Como se vê pela metafísica de Peirce e que examinamos na seção 3.3, há um duplo movimento que tensiona o encontro da racionalidade com a verdade total: por um lado, a tendência à clareza e precisão dos conceitos, e, por outro, sua incompletude e, conseqüentemente, vagueza ou indeterminação. Com tal indeterminismo, Peirce não está recomendando uma imperfeição, mas identificando que a natureza móvel dos significados não dificulta a construção da razão porque, ao contrário, é seu principal motor. Afinal, uma condição para a significação é, segundo Peirce, a possibilidade de deixar pendentes algumas implicações futuras do uso de um signo (CASTILLO, 1995,

p.118).

É assim que

A indeterminação, ou ao menos sua possibilidade, é uma condição necessária para significar. Mas isso implica que os significados de nossos símbolos nunca sejam completamente determinados. Deveríamos lamentar-nos por isso? Não, segundo Peirce, pois a indeterminação dos significados é uma condição necessária para certos tipos de crescimento conceitual, *modificação e desenvolvimento*. A vagueza é mãe da invenção (BROCK *apud* CASTILLO, 1995, pp.118-119)¹³⁶.

Desta forma, a visão semiótica enxerga a vagueza como propriedade real das coisas, e não apenas como característica da linguagem ou fruto de incapacidades epistêmicas. Este é um ponto reforçado por Tiercelin (2005) e que coaduna com a metafísica de Peirce, conforme explorada por Ibri (1992), segundo a qual o próprio mundo contém aspectos de indeterminação que reforçam a necessidade de reflexões mais aprofundadas. Assim, em meio a tantas possibilidades, o mundo comporta-se também de maneira vaga, gerando o movimento anteriormente citado que vai *impulsionar a inquirição* – do mesmo modo que o mundo fornece fortes indícios de como deve ser a realidade, também expõe de maneira imprecisa os limites difusos entre ser e não ser, o que gera perguntas, questões ou hipóteses mesmo. Isso significa que a vagueza, ontologicamente considerada, ao invés de dificultar a obtenção de respostas, possibilita caminhos diversos para que a resposta seja aventada como possível – ou seja, a vagueza presente em cada signo possibilita sempre uma “saída pela tangente”, isto é, uma interpretação diferente e ainda correta (clara e inteligível) daquilo que o signo originalmente requer ou do que foi previsto pelo emissor.

Isso reverbera e ganha suas dimensões na natureza social da semiose, ou melhor, na sua natureza como a continuidade expansiva de um sentido edificado socialmente. Para Peirce, “o significado dos termos está aberto às próprias descobertas que se façam e ao tipo de contatos que consigamos ter com um entorno físico e social, algo que não está debaixo de nossa pele” (CASTILLO, 1995, p.199), ou, em outras palavras, algo que não está sob nosso total controle. A incontrollabilidade e seus efeitos (imprevisibilidade, indeterminação) tornam-se, então, consequência do desenvolvimento pragmático da

¹³⁶ “La indeterminación, o al menos su posibilidad, es una condición necesaria para significar. Pero esto implica que los significados de nuestros símbolos nunca sean completamente determinados. ¿Deberíamos lamentarnos por esto? No, según Peirce, pues la indeterminación de los significados es una condición necesaria ciertas clases de crecimiento conceptual, cambio y desarrollo. La vaguedad es la madre de la invención”. Grifo nosso.

semiose, uma vez que a cognoscibilidade do real se expande no momento em que há um uso comunitário dos signos.

Essa discussão foi importante em nossa pesquisa para esclarecer que a visão de um acontecimento modificado como fenômeno que produz um ar de irrealdade aposta em uma relação entre meios e sociedade decorrente de uma massa que jaz “sem esperança” aos conteúdos expostos; é portanto uma visão que não vê uma promessa de continuidade para o processo da representação.

No nosso entendimento, contudo, o acontecimento modificado como matriz social é resultado de uma relação entre meios e sociedade cujos usos e implicações não podem ser determinados previamente, porque a própria indeterminação no mundo forçará a usos diversos das representações, possibilitando efetivamente a modificação do acontecimento como crescimento da ação do signo. A imprevisibilidade é um fator necessário para a modificação, e o que ela produz é uma inteligibilidade virtualmente infinita, não um muro de irrealdades.

Nessa virtualidade dos signos, está a possibilidade de serem sim interpretados incorretamente, gerando “distorções” que os autores consultados primeiramente nesta pesquisa poderiam enquadrar como “falsidades”. Por outro lado, o falibilismo e o indeterminismo de Peirce vão reconhecer igualmente que toda interpretação é provisória, porque essa mesma virtualidade encaminha a semiose para uma conclusão estável e correta.

No quarto capítulo deste trabalho, nos aproximamos do conceito de “comunidade” para prosseguir debatendo a própria semiose e, assim, entender as dimensões de uma “modificação do acontecimento”. Ora, dito fenômeno é social porque depende do que a sociedade “responderá” sobre os eventos mediatizados, e a semiose é propriamente social no que concerne à sua ação, e não em um sentido de “convenção social”, mas em um sentido de “comunidade” que realociza toda a urdidura do pensamento.

Em primeiro lugar, o que Peirce entende por “comunidade” torna-se elemento importante no seu realismo, e, portanto, na interação interpretativa que a mente tem com o mundo. Haverá, aí, uma contribuição para o próprio entendimento de “signo” também. Para o lógico americano, e isto já vimos nesta retomada, a verdade é definida como limite ideal e organizador de toda empreitada do conhecer, logo é uma “opinião final” para a qual a investigação tende. Ao mesmo tempo, porém, existe a falibilidade que marca a

incompletude e imperfeição de todas as opiniões. No entanto, se estendemos a inquirição para a ordem comunitária, percebemos de fato que ser falível não impede a evolução do conhecimento. Por isso a insistência de Peirce na *continuidade*, e na comunidade o “ser contínuo” da razão adquire todo seu sentido.

Assim, a “opinião final”, totalmente verdadeira, é para onde caminha uma inquirição levada suficientemente em longo prazo. Vemos que esse “ideal regulador” só é possível para um conhecimento considerado socialmente, porque uma opinião ou um hábito “encarnados”, realizados por um sujeito de carne e osso, aqui-e-agora, carecerá sempre de melhoramento. Portanto, se excluimos a dimensão comunitária da razão, desaparece todo o encaminhamento que a ela dá seu sentido mais íntegro. Por isso, é necessário considerar o pensamento desenvolvido continuamente por um coletivo de mentes e não por uma mente individual; a segunda situação colocaria nesse cenário a possibilidade de haver uma segurança interna, ou um ponto de partida inato, para a ação do pensamento.

Peirce discordará com veemência dessa ideia, que Wittgenstein também chamou de “argumento da referência privada”. A referência privada seria uma ameaça ao próprio realismo e ao espírito científico que recobre toda a semiose, por isso, como dirá Wittgenstein, tudo o que há é a referência comum, ou melhor, a possibilidade de entendimento não depende da mente de cada indivíduo, mas se manifesta nos próprios fenômenos, algo que “soa como pragmatismo”.

Dessa forma, tanto Peirce quanto Wittgenstein acabam por delinear um critério externo [outward criteria] para que a transformação de qualquer conceito se torne algo público, verificável e, por isso, condizente com o que o método científico deve entender por “verdade”. “A única forma de *investigar* uma questão psicológica é pela inferência de fatos externos” (CP 5.249). Calcaterra observará que

Não é por acaso que aqui se fala em “investigar”, porque, na realidade, não se trata de apontar um caminho seguro para o conhecimento, mas de referir-se a critérios mais concretos do que o princípio indemonstrável da introspecção imediata e, sobretudo, de também perceber a falibilidade inerente de qualquer processo inferencial e lógico (S/DATA, §25)¹³⁷.

¹³⁷ It is not by chance that one speaks here of “investigating”, because, in reality, this is not a matter of pointing out a sure way to knowledge, but one of referring to more concrete criteria than the undemonstrable principle of immediate introspection and, above all, of also acknowledging the inherent fallibility of any logical-inferential process.

Ditos “critérios mais concretos” são uma consequência da aproximação pragmatista ao realismo; os significados são deduzíveis dos efeitos externos observáveis, já que a observação é a única forma de estabelecer caminhos para a explicação. Dessa forma, tornam-se critérios intersubjetivos (comunitários) sujeitos à crítica e observação posterior. Se assim não fosse, a referência privada daria lugar a conhecimentos inexplicáveis e anularia o espírito da investigação.

O importante, portanto, na filosofia tardia de Wittgenstein, o que permite associá-lo com a crítica pragmatista ao racionalismo, é que opôs o que cremos interpretando prescrições, lendo signos ou memorizando regras, ao que cremos em virtude do treinamento cultural e também de nossa constituição geral. E rechaçou a imagem de uma linguagem como algo que compreendemos e usamos aprendendo convenções (CASTILLO, 1995, p.132)¹³⁸.

Aí está a essência do “jogo de linguagem”. Tendo seu sentido articulado pelo contexto vital em que aparece, ou a “forma de vida”, o jogo de linguagem “é uma argumentação teoricamente não sistematizada que depende de cada contexto, lugar e experiência”¹³⁹. Essa é a mesma lógica que recobre a “semiose”, porque ambos têm o centro na experiência e na observação. Sendo ele também dotado de uma vitalidade, o jogo de linguagem alimenta-se nas “formas de vida” e, por isso, no momento em que não servem para representar a experiência de forma satisfatória, são descartados ou esquecidos. Daí virá a virtualidade de seu crescimento, localizada na sua constituição por “regularidades muito plásticas que vão se desenvolvendo e transformando conforme se vai jogando o jogo” (CASTILLO, 1995, p.129). Como se vê, o jogo de linguagem e a semiose não são coisas muito diferentes.

Participando assim da realidade em uma linha de aprendizagem que não se dá guiada por regras imutáveis, mas pelo conhecimento fático que proporciona o uso efetivo dos conceitos (CASTILLO, 1995, p.145), também a mente terá de ser dotada de uma plasticidade própria para seguir lidando com a experiência. Se cosmologicamente ela é conatural à natureza, deverá ter os mesmos atributos necessários desta para poder evoluir, aperfeiçoar-se e compreender o mundo, na dinâmica falível e aprofundável que demanda a

¹³⁸ Lo importante, pues, de la filosofía tardía de Wittgenstein, lo que permite asociarle con la crítica pragmatista al racionalismo, es que opuso lo que creemos interpretando prescripciones, leyendo signos o memorizando reglas, a lo que creemos en virtud del entrenamiento cultural e incluso de nuestra constitución general. Y rechazó la imagen del lenguaje como algo que comprendemos y usamos aprendiendo convenciones.

¹³⁹ Agradecemos ao prof. Jesús Elizondo por essas palavras na ocasião de um seminário que ele deu para o Núcleo de Estudos de Semiótica em Comunicação (NESECOM), na UnB, em novembro de 2011.

ontologia do Universo.

Isso levou Peirce a refutar a ideia de que a mente tenha um lugar específico ou definitivo. “O cérebro não tem nenhuma célula central. A unidade de consciência não é, assim, de origem fisiológica” (CP 6.228), tampouco o conhecimento. O pensamento deve ter um poder aglutinador e adaptativo, portanto uma grande liberdade, de onde vem toda a força que possibilita a aprendizagem como capacidade real que o próprio Universo fornece. Peirce notará que “o pensamento não está necessariamente conectado a um cérebro. Ele aparece no trabalho das abelhas, dos cristais, e através do mundo puramente físico. Ninguém pode negar que de fato está ali, assim como as cores, as formas etc. dos objetos estão ali” (CP 4.551). Assim, o cérebro é produto do pensamento, e não o contrário.

A mente se entenderá como processo externo, mas não como oposta à internalidade. É evidente que ela tem um aspecto interno e de certa forma pertence a cada homem, mas este não é, para Peirce, o fator mais importante. Ao contrário, toda a força da mente como “dispositivo interpretativo”, ou explicativo, vem do fato de haver nascido do próprio mundo e evoluir junto com ele. Isso necessariamente ultrapassa as limitações que impõe a existência material e provisória do ser humano, apesar de incluí-las: afinal, conforme já mencionado, a mente tem poderes hipotéticos que decorrem de um instinto racional, originado de nossa constituição animal.

Assim, na temporalidade que o *verdadeiro conhecimento* exige, há um longo processo de continuidade e aprofundamento, para o qual a mente se presta apenas na externalidade do ser. Digo “verdadeiro conhecimento” porque estou me referindo àquele que efetivamente permite uma captura de alguma noção sobre como é o mundo, aquele que nasce e se desenvolve em uma inquirição entretecida por preocupações partilhadas, que são transmitidas de mentes a mentes no decorrer da história.

Nesse sentido, o conhecimento conquistado por um indivíduo não terá valor (em termos pragmatistas, não terá *efeito*) se não for passado adiante, para seguir produzindo pensamentos. A semiose tomada em sua verdadeira dimensão, para permitir acesso à realidade em sua verdadeira face, exige um trabalho de *comunidade*. Diante disso e de outras ideias expostas neste trabalho, compreende-se o famoso aforismo de Peirce: “da mesma forma que dizemos que o corpo está em movimento, e não que o movimento está no corpo, devemos dizer que nós estamos no pensamento, e não que o pensamento está em

nós”¹⁴⁰.

No contexto peirceano, vemos que semiose, mente, comunidade e realidade são algumas ideias que se opõem fortemente a subjetivismos de qualquer ordem. Dessa forma, reforça-se que a semiose como ação reveladora do real é geral e incontrollável. Retomo o termo “incontrolável” porque alguns estudiosos podem sugerir que na noção de comunidade e de *consenso católico*, produto da reflexão suficiente sobre determinada questão, está implícita uma ideia de “construção social da realidade”, de que isso que vemos e vivemos é uma construção de uma “comunidade”. Esta é uma interpretação pouco precisa da comunidade em Peirce e recai para uma acepção mais próxima do que Kuhn entendia por dito conceito; por isso assinalamos, no quarto capítulo, essa distinção. Para Peirce, a comunidade não é produto de convenções ou relativismos, tampouco é capaz de “construir a realidade” como pensam alguns, mas é resultado de uma investigação que os próprios fatos demandam. Há que se lembrar sempre a *autonomia* e a *teleologia* da semiose.

O que pode ser entendido por “construção da realidade” na semiótica, a partir do olhar aqui proposto, é, sim, a geração de pensamentos e comportamentos a partir do que a observação da realidade vai sugerindo. Por isso, há uma continuidade (não uma ruptura) entre o que é construído pela comunidade e o que é simplesmente “fornecido pelo mundo”. Esse ponto é importante para reforçar que, ao contrário do que sugere Boorstin, a realidade mediada pelos meios de comunicação não “está substituindo uma realidade insípida”, mas compõe, com esta, outras camadas do mesmo real. Afinal, a semiose é uma revelação do real *para uma comunidade*, não para um indivíduo, em pelo menos dois sentidos (não divergentes, mas complementares): para uma comunidade de investigadores comprometidos com o desenvolvimento da ciência, e para uma comunidade de “interpretação linguisticamente comunicativa” (“de seres que se comunicam”).

Quanto à diferenciação estabelecida por Apel (1997), é necessário perceber que se trata de uma forma de chamar atenção para dois níveis possíveis que o mesmo conceito de “comunidade” pode assumir; de um lado, uma comunidade de cientistas, de outro uma comunidade de seres que compartilham vitalmente do mesmo mundo. Alguns comentadores (como Barrena, 2007) vão ressaltar o primeiro aspecto, que de fato coaduna

¹⁴⁰ Trecho retirado do portal Arisbe, que reúne textos, fontes e comentários sobre a vida e a obra do lógico americano: www.cspeirce.com

com diversos trechos de Peirce sobre o sentido comunitário ou solidário que a atividade científica deve assumir.

No entanto, o mesmo Peirce terá passagens nas quais a comunidade assume um aspecto tão geral quanto podem ser as noções possíveis do termo “conhecimento”, ou melhor, “comunidade” significa a expansão da razão e o modo como ela atinge nossas vidas. Ao fim, é um termo que permite as duas acepções em trilha pragmatista, por demonstrar que a evolução do conhecimento produzirá uma evolução correlata dos comportamentos: “a realização do consenso sobre a verdade na comunidade ilimitada significa igualmente a culminação da evolução do real na forma de uma ordem definitiva dos modos de comportamento reais que corresponderiam a crenças verdadeiras” (APEL, 1997, p.150).

Nessa direção, o que pode ser concluído sobre a relação conceitual entre “sociedade de massa” e “comunidade” é que a primeira realiza aquele sentido definido por Apel como agrupamento de seres que vão se comunicando para interpretar os signos. Contudo, uma vez que está implícito nessa definição o progresso da razão, como o está no entendimento mais geral de “comunidade”, o termo não pode ser relativizado no sentido de definir que “esta sociedade é uma comunidade e essa é outra”. É necessário ultrapassar a necessidade empírica de incorporar ou classificar a comunidade de acordo com categorias, uma “comunidade de espectadores de uma telenovela”, por exemplo. Não se trata disso: como exposto nesta pesquisa, a “comunidade” é um coletivo de mentes que interpreta e aprende, simplesmente. Desta forma, a “modificação do acontecimento” não só é um sinal de que um grupo (sociedade de massa) está em relação com a midiatização de um fato, como também simboliza que o acontecimento está *abrindo caminho* para sua cognoscibilidade, já que a sociedade está se comportando *conforme uma comunidade*.

Ao fim e ao cabo, a “comunidade” aparecerá como correlata ao desenvolvimento da razão, tomada amplamente em todos os espaços da vida que se possa preencher. É necessário lembrar, nesse momento, que Peirce jamais separou a ciência da vida comum; sua visão de “mundo como laboratório” é um reflexo disso. Nesse eixo, a semiose depende de uma mente plástica e aberta, e de um coletivo de mentes, para plenificar sua ação. A “modificação do acontecimento” realmente depende da “modificação” de um grupo; nesse ponto há um reencontro com a opinião de Haacke e com o que vamos entendendo por dito fenômeno.

Realizada comunitariamente, a vida é uma costura densa tecida gradualmente por nossas limitadas e falíveis mãos. Apesar disso elas conseguem, e um exemplo disso é que cada indivíduo pode reparar os erros deixados na trilha da inquirição, porque ela é a urdidura de uma lógica de eventos que tem uma linha geral inferencial, como um fio de Ariadne. Dessa forma, o conceito de “comunidade” reforça a necessidade de entender que a realidade aparece em uma interpretação, e o realismo ressalta que se trata de uma interpretação coletiva, não individual. O indivíduo tem sua participação na construção desse tecido do *logos*, mas em alguns momentos sua ação será essencialmente falível. Assim, a razão precisa desenvolver-se em longo prazo, transcendendo o tempo de vida de cada sujeito.

Veja-se que, nessa direção, nem o conhecimento nem a realidade correspondem ao que experimentamos especificamente hoje, mas serão tudo o que a comunidade estará destinada a conhecer. Há um elemento de *evolução* que necessita ser fortemente considerado, porque a semiose está tensionada para o futuro, convidando a uma reforma constante do conhecimento. Este é um elemento autocorretivo, que a ideia de “comunidade” deflagra e reforça. No conceito de semiose como correlata à ação intelectual comunitária, o que a representação da realidade produz é a possibilidade de conhecer o mundo, e não uma falsidade. Existe ainda, como reforço do elemento autocorretivo da razão, o fato de que a tendência à aprendizagem (ou necessidade de aprender) é o único elemento aglutinador que faz da humanidade uma “comunidade”. Assim, trata-se de um coletivo de mentes heterogêneas, o que produz caminhos heterogêneos para a compreensão final e consensual.

Justamente, a “comunidade” em Peirce não é entendida como ação consensual *a priori*; ele reconhece que o conhecimento se produz também por confrontos, discordâncias, choques e exposição ao erro. O consenso virá depois disso, como resultado de um suficiente embeber-se da ação do real. No nosso trabalho, dita heterogeneidade foi ressaltada com o apoio à noção de “observação colateral”, que exploramos no final do último capítulo. Essa ideia nos serviu para mostrar que são vários os encaminhamentos que nos levam ao conhecimento, uma vez que o signo, em sua incompletude, forçará um resgate e atualização de conhecimentos prévios, para que se teça uma compreensão mais genuína. Tal “observação colateral” tampouco é uma atividade solitária, porque, em diálogo e choque, as mentes vão refinando o tecido do pensamento e sugerindo outros

direcionamentos para entender.

Isso significa que não pode haver semiose sem esse amplo leque de visões diferenciadas que, em diálogo, vão procurando uma interpretação adequada para os signos. Em outras palavras, a “modificação do acontecimento” não é obra apenas do meio de comunicação, mas da interação deste com a sociedade. A “modificação” só é possível porque a sociedade, ela mesma, é um coletivo de mentes que está em interação, para dialogar, debater e *interferir* nas informações que são acolhidas.

Essa visão é muito semelhante à apresentada por autores como Braga, Riesman e Eco, explorados introdutoriamente no segundo capítulo deste trabalho, e para quem a dinâmica comunicacional se constitui de diversas respostas possíveis que a sociedade ativamente pode confeccionar, para redimensionar os conteúdos veiculados. Esse olhar concorda inevitavelmente com a mirada semiótica (não é muito diferente de uma descrição da semiose e de um processo comunitário), e produz, como efeito, a ideia de que a “modificação do acontecimento” compõe uma matriz social, já que o acontecimento é alçado a um *status* de atual que ordena a complexidade e a vida dos indivíduos.

Nesse processo interacional e evolutivo (porque tende para a produção de um conhecimento verdadeiro e estável), existe o elemento do *amor*. Ele faz parte da visão construída por Peirce para explicar a evolução do mundo e do conhecimento, e por isso não deve ser entendida como “ideia exótica”, como se pode pensar se não se realiza uma leitura completa da obra do autor. Como diz Ibri (2005, p.196): “a consideração do Amor como um substrato maior da evolução se deve a uma estrutura filosófica sistêmica que permeia (...) toda sua filosofia. Tal estrutura, em realidade, apenas poderá ser apreendida evitando-se leituras fragmentadas de sua obra”.

Já que o centro de análise desse trabalho é a ideia de “semiose”, que é uma ação evolucionária, somos logicamente conduzidos ao “amor”, para entender os princípios que vão reger a evolução dos processos em um nível mais geral. Com o “amor”, Peirce quer simplesmente lembrar que a vitalidade da semiose nos faz querer “melhorar” – reajustar, rediscutir, aperfeiçoar – aquilo que recebemos do passado. Como princípio atuante, ele produz o compromisso tácito estabelecido na comunidade que acaba constituindo a vida do pensamento, um acordo com o objetivo maior de *contribuir para a evolução*, ou, em outras palavras, buscar as respostas, buscar o conhecimento.

Um enfoque deve ser dado a essa ideia de *melhoramento*: para Peirce, esse é de fato

o resultado de uma evolução real que pode ser observada na vida das coisas e do mundo. Ou seja, uma melhoria é produzida como consequência da instigante ação dos signos, no sentido de que, ao despertar a necessidade de uma inquirição, essa ação pode levar à produção de ideias mais claras e conhecimentos mais precisos. Portanto, trata-se de um melhoramento interpretado como “refinamento” da teia lógica que corresponde à vida, ou maior alcance em direção à clareza. Nesse sentido afasta-se do entendimento kuhniano pelo qual a evolução no conhecimento se dá por aquilo que um grupo decide como melhor, no âmbito de suas próprias decisões. Neste modelo, desaparece a teleologia, a evolução “com propósito”. “Nas ciências, não é necessário haver progresso de outra espécie”, diria Kuhn (2010, p.213).

Para Peirce, ao contrário, é necessário sim que se considere um progresso “de outra espécie”, uma evolução real, um aprimoramento contínuo e insistente. Com a ideia de um “amor evolutivo”, o lógico americano quer reforçar a existência de um elemento vital não excludente, “um princípio de evolução mais elevado, coagulante, no sentido de promover a reunião de elementos afins, estimulando aquela expansão contínua direcionada ao crescimento” (IBRI, 2005, p.195).

Esta é a resposta peirceana para a insuficiência que ele enxergava nas principais teorias da evolução. O fato de que a conexão entre ideias produz ideias mais gerais, num processo ampliativo (IBRI, 2005), não é contemplado totalmente pelas teorias de Darwin e a teoria necessitarista, por exemplo. No primeiro caso, existe uma atenção central à variação fortuita, agente casual que “legitimava o espírito de competição individual em que o mais forte melhor se adapta às *contingências da realidade* e, assim, supera o mais fraco” (IBRI, 2005, p.194). É interessante observar que Kuhn ressaltará como “a mais significativa e menos aceitável das sugestões de Darwin” a ideia de que era possível “a abolição de uma evolução teleológica” (2010, p.215). Uma vez que o acaso está fortemente colocado nesse modelo de evolução, o processo evolutivo torna-se um avanço regular “*desde* um início primitivo, sem contudo *dirigir-se* a nenhum objetivo” (*idem*). De fato, para Peirce o acaso também atua como elemento evolucionário, pelo menos é isso que entende a Primeiridade em sua metafísica; o que ele faz é criticar “a boa receptividade da obra de Darwin na ambientação das grandes descobertas da física estatística do século dezenove” (IBRI, 2005, p.194).

No segundo caso, o da teoria necessitarista, destaca-se um “princípio necessário

intrínseco”, possivelmente a mesma coisa que Kuhn entendeu como um “objetivo predeterminado” a ser cumprido na evolução. Esse modelo propõe que o desenvolvimento se dá pela satisfação de necessidades intrínsecas, sendo um processo de feições mecânicas. Há ainda que se considerar a teoria de Lamarck, que traduz a evolução como “força do hábito”.

Contudo, *hábito* é essencialmente um atributo da mente que envolve a ideia de crescimento e generalização e apresenta, na ótica peirceana, um duplo aspecto: de um lado, ele estabelece novas feições estruturais de conduta e, de outro, fá-las entrar *em harmonia com a morfologia geral e com as plantas e animais aos quais pertencem*. Peirce vê, na teoria lamarckiana, a ideia de *esforço* em direção a um desenvolvimento do crescimento e o *esforço, desde que direcionado a um fim, é essencialmente psíquico, mesmo que algumas vezes inconsciente; e o crescimento devido ao exercício (...) segue uma lei cujo caráter é bem contrário ao do mecânico* (IBRI, 2005, p.195).

Daí, focando-se no elemento da “harmonia” como componente da generalização, Peirce sugere um terceiro tipo de evolução, a do amor evolutivo (agapismo), que cumpre papel mediador, amortece a força do acaso e permite o crescimento para além dos movimentos estritos da necessidade mecânica. Dessa forma, o amor evolutivo convive com outras formas de evolução: o tiquismo e o anancismo.

Entendidas em sua interação, as três formas de evolução resolvem o duplo sentido da palavra “afetar”; para Peirce, as ideias “tendem a se propagar continuamente e afetar outras que estão para elas numa relação peculiar de afetibilidade” (CP 6.104). Dessa forma, a semiose é um processo afetivo: o acaso tem o papel de proporcionar associações livres entre ideias, a necessidade mecânica *impulsiona* um movimento ou motiva uma relação entre ideias, e por fim o agapismo declara que existe uma simpatia e uma atração por certas tendências mentais. O “poder de simpatia” das ideias é entendido como seu poder autônomo e teleológico de abrir o caminho para a interpretação, isto é, as mentes se atraem às ideias para desenvolvê-las e interpretá-las, e assim dar continuidade à vida. É a noção de “continuidade” que realmente melhor traduz a “simpatia” para Peirce: “as pessoas admiram-se como a matéria morta pode excitar sentimentos na mente. Eu prefiro dizer que há um psíquico sentimento de vermelho fora de nós que faz surgir um sentimento simpático de vermelho em nossos sentidos” (CP 6.158).

A “simpatia” e o “amor” conduzem aos princípios sociais da própria lógica, concebida por Peirce como empreitada coletiva para o conhecimento, em que os seres individuais participam limitadamente. “A lógica exige rigorosamente, antes de nada, que nenhum fato determinado, nada que possa acontecer ao ‘eu’ tenha mais importância que

qualquer outra coisa”, e “quem não esteja disposto a sacrificar sua própria alma para salvar o mundo é ilógico em todas suas inferências, coletivamente. De tal modo está o princípio do social intrinsecamente arraigado na lógica” (CP 5.354). Esse é um reflexo de seu entendimento de “verdade” como aquilo que o longo processo de conhecimento pode buscar, e que jamais estará inteiramente em uma única opinião.

Dessa forma, assim localizado no sistema evolutivo de Peirce, o “amor” traduz uma ânsia por contribuir pelo aperfeiçoamento das ideias, na irresistível simpatia (continuidade) que elas sustentam com a mente. Do mesmo modo que o tiquismo associa-se à primeiridade e o anancismo à secundidade, o agapismo pode vincular-se à categoria da terceiridade (IBRI, 1995). Esta é mesmo a maneira como Peirce enxerga o Universo e a inteligibilidade: grandes processos evolutivos promovidos pela interação de três forças.

Portanto, o “amor”, como tudo que se associa à terceiridade, é geral e real. “Como matéria filosófica dos antigos gregos e da metafísica teológica, uma retomada contemporânea do princípio cósmico do Amor poderia ser predicada de *exótica* ao oferecer, novamente, o solo gelatinoso de um possível antropomorfismo” (IBRI, 1995, p.196). No contexto de Peirce, porém, isso é inaceitável; ao ser pensado como elemento importante no desenvolvimento da racionalidade e das ideias, a questão do amor evolutivo reforça a pregnância natural (não só cultural) da razão. O sentimento do amor faz que queiramos trabalhar na razoabilidade dos comportamentos, na busca de um *consenso* que deve traduzir a própria razão verdadeira; sua natureza cósmica corrobora o *lume naturale* como “luz na mente arquitetada pela natureza”, ao invés de condicionada apenas pela cultura, já que nem o amor, nem a razão, são invenções humanas. Reforçamos que, se é um aspecto de terceiridade, então o amor que sai do coração humano está em todos os lugares.

Finalmente, deve ter ficado claro em todo o trabalho, com a consideração da “modificação do acontecimento” como *semiose*, que este é um fenômeno situado dentro de uma lógica evolucionária, a mesma lógica que constrói a vida das coisas e, portanto, a realidade. A conceituação de Peirce reforça que essa evolução tem um eixo que é o próprio fio da cognoscibilidade. Dessa forma, não poderia ser um simples aglomerado de mudanças casuais, apesar de que o acaso também faça parte do processo; caso contrário, seria um processo sem objetivo, sem propósito, portanto sem aprofundamento, uma confusa dinâmica de substituição de ideias. No olhar peirceano, contudo, as novas ideias têm alguma ligação com as antigas, mesmo que haja uma aparente ruptura. O que isso

produz e evidencia é aquilo que transparece na semiose: que a realidade é racionalizável, porque pode ser conhecida.

Ampliada e reconhecida em todos os seus alcances, a semiótica de Charles Peirce é uma “teoria com a qual podemos viver” (SHERIFF, 1994), porque mostra que a laboriosa atividade de cultivar a experiência culminará em conhecer a verdade e deixar que esse conhecimento dê sentido ao todo da vida. Isso não pode ser possível se a evolução não for suficientemente considerada em toda sua dimensão; ela nos leva para um refinamento infinito do pensar e do sentir: “o movimento interno e natural da mente, desde a parasitária até a humana, é o de cumprir o seu destino de crescer até a mais pura ciência” (DIB, 2008, p.65).

Portanto, só poderíamos entender a relação entre sociedade e meios de comunicação em uma perspectiva evolucionária. Existe uma visão pela qual os meios alteram o espaço das interações sociais. Isso é verdade e a semiótica convive com essa mirada, principalmente se observarmos que, toda vez que uma nova tecnologia de comunicação é inserida na sociedade de massa, a sociedade se apropria dela para *continuar interagindo*. Essa é uma visão defendida por Braga, por exemplo (2001; 2006), e, desse olhar, pode-se entender que a “modificação do acontecimento” é um produto natural dessa interação, ao mesmo tempo em que possibilita um conhecimento expansivo na direção da total verdade dos fatos.

Erros e falsidades decorrerão inevitavelmente dessa “modificação”, e esse é um risco que a sociedade assume toda vez que se arrisca na inquirição de um determinado acontecimento. Por ser uma ação reveladora, a semiose acolherá *provisoriamente* o engano e a desilusão. A irrealidade não é uma resposta final, portanto jamais constituirá um “muro”. O próprio Pierre Nora alertou corretamente contra isso, afirmando que “o acontecimento secreta seus anticorpos”:

A redundância intrínseca ao sistema [da relação entre meios e sociedade] tende a produzir o sensacional, fabrica permanentemente o novo, alimenta a fome por eventos. *Não que os crie artificialmente*, como fariam acreditar os poderes constituídos quando têm interesse em suprimir o acontecimento, ou como poderiam fazer crer certas performances de uma informação ébria com seus novos poderes, tal qual a célebre fala de Orson Welles sobre a chegada dos marcianos. *A informação secreta ela mesma seus anticorpos e a imprensa escrita e falada, em seu conjunto, teria por efeito limitar o desencadeamento de uma opinião selvagem* (NORA, 1972, p.164)¹⁴¹.

¹⁴¹ « La redondance intrinsèque au système tend à produire du sensationnel, fabrique en permanence du nouveau, alimente la faim d'événements. Non qu'il les crée artificiellement, comme voudraient le faire croire

Talvez, nesse trecho, o autor aponte para a ação inevitável do real, agindo em relação com a ação da mídia de investigar e divulgar informações. Talvez reconheça que o acontecimento (o modificado, que chama de “monstro”) é o desenvolvimento de uma costura contínua de pensamentos e comportamentos, o que evita a criação de um evento totalmente fictício ou “inebriante”. Talvez concorde com aquilo que Peirce nos ensinou, no caminho de suas varias ideias aqui exploradas: é necessário redimensionar a razão e o real para além do que é estritamente presente.

A semiótica conclui que o conhecimento é “esperançoso” de sua função lógica primordial: conhecer. Por isso, na grande temporalidade evolutiva na qual se desenvolve a comunicação de massa, e, com ela, nossa sociedade, nenhuma irrealidade poderá ser anunciada como produto final da comunicação mediada por meios tecnológicos. Isso seria atirar aos crocodilos a existência inteligente dessa sociedade, e, portanto, *matá-la* em um de seus aspectos constitutivos mais belos: poder interagir, com os meios e consigo mesma, para conhecer um pouco mais sobre o mundo e melhor localizar-se nele.

Certamente encontramos o menino, o jovem e o adulto Peirce, no centro por ele encontrado, para onde ele nos levou e, se com ele escutamos o *logos*, poderemos entender mais uma versão de sua máxima Pragmaticista, agora em uma versão para uma máxima “ética” fundamental: *never say die* (DIB, 2008, pp.101-102).

les pouvoirs en place quand ils ont intérêt à supprimer l'événement, ou comme pourraient le faire croire certaines performances d'une information ivre de ses nouveaux pouvoirs, telle la célèbre émission d'Orson Welles sur le débarquement des Martiens. L'information secrète elle-même ses anticorps et la presse écrite ou parlée, dans son ensemble, aurait plutôt pour effet de limiter le déchaînement d'une opinion sauvage » Grifos nossos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ANDACHT, Fernando. On the integration of the differentiated: a Peircean outlook on Latin American identity. **Semeiosis: semiótica e transdisciplinaridade em revista**. [online], 2010. Disponível em: <<http://www.semeiosis.com.br/on-theintegration-of-the-differentiated/>>. Acesso em: 31 de outubro de 2012

_____. Un encuentro no fortuito entre Borges y Peirce. **Semiosfera**. Revista de Comunicação e Cultura. Ano 1, n.1, outubro. 2001. Disponível em: <<http://www.semiosfera.eco.ufrj.br/antiores/semiosfera01/representacao/frsimb1.htm>>.

_____. A representação do self na obra de Goffman: sociossemiótica da identidade. In: GASTALDO, E. (Org.) **Erving Goffman: desbravador do cotidiano**. Porto Alegre: Tomo, 2004.

_____. Prólogo: Um Passeio Guiado e Ilustrado pelos Mundos da Semiótica e da Comunicação. In: RUSSI, Pedro. (Org.) **Processos Semióticos em Comunicação**. Brasília: Editora UnB, 2013.

APEL, Karl-Otto. **El camino del pensamiento de Charles S. Peirce**. Madri: Visor Editora, 1997.

_____. **Transformação da Filosofia: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

BACHELARD, Gaston. A noção de obstáculo epistemológico. Plano da obra. In: **A formação do espírito científico**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 1996.

BARRENA, Sara. **El amor evolutivo y otros ensayos sobre ciencia y religión**. Barcelona: Marbot Ediciones, 2010. Edição digital.

_____. **La razón creativa: crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce**. Madri: Ediciones Rialp, 2007.

BERGMAN, Mats. Representationism and Presentationism. In: **Transactions of the Charles S. Peirce's Society**, v.4, n.1, 2007. Disponível em: <http://www.helsinki.fi/science/commens/papers/representationism.pdf>. Acesso em: 26 nov. 2012

BONFANTINI, Massimo; PRONI, Giampaolo. Suposição: sim ou não? Eis a questão. In: ECO, Umberto; SEBEOK, Thomas (Org.). **O signo de três**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

BOORSTIN, Daniel. **L'Image** : un guide pour le pseudo-événement. Union Générale d'Éditions, Col. 10/18. Paris, 1971. Tradução de L. C. Martino, 2003.

_____. **The Image**: a guide to pseudo-events in America. Nova Iorque: Vintage, 1992.

BRAGA, José Luiz. Comunicação. In: **Comunicação e educação: questões delicadas na interface**. São Paulo: Haacker, 2001, pp. 14-35.

_____. Parte I – Hipótese Prospectiva. In: **A sociedade enfrenta sua mídia**: dispositivos sociais de crítica midiática. São Paulo: Editora Paulus, 2006.

CALCATERRA, Rosa. Wittgenstein and Peirce on inner experience. In: **Digital Encyclopedia of Charles S. Peirce**. Campinas: Unicamp, S/DATA. Disponível em: <http://www.digitalpeirce.fee.unicamp.br/calcaterr/p-witcal.htm> Acesso em: 21 nov. 2012.

CAPRETTINI, G. P. Peirce, Holmes, Popper. In: ECO, Umberto; SEBEOK, Thomas (Org.). **O signo de três**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

CASTILLO, Ramón. Wittgenstein y los límites del pragmatismo. In: **Conocimiento y acción**: el giro pragmático de la filosofía. Madri: Uned, 1995.

_____. Pragmatismo y significado. In: **Conocimiento y acción**: el giro pragmático de la filosofía. Madri: Uned, 1995.

CUNHA, Walter Gomes. **Conceitos da teoria de C.S.Peirce para um entendimento da relação entre realidade e ficção**. 2010. 83 f. Monografia (Graduação) – Curso de Comunicação Social – Audiovisual, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

DEELY, John. **Introdução à semiótica**: história e doutrina. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1995.

_____. **Semiótica básica**. São Paulo: Editora Ática, 1990.

DELANEY, C. F. Peirce sobre ciência e metafísica: visão geral de uma visão sinóptica. **COGNITIO: Revista de filosofia**, n. 3, nov. 2002.

DIB, Maria Augusta Nogueira Machado. **A agathotopia de Peirce**. 2008. 164 f. Tese de doutorado – Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

ELIZONDO, Jesús O. **Signo en acción**: el origen común de la semiótica y el pragmatismo. Cidade do México: Universidad Iberoamericana, 2010.

FABRICCHESI, Rossella. The body of the community: Peirce, Royce and Nietzsche. In: **European Journal of Pragmatism and American Philosophy**, v.1, n.1, 2009.

FERRAZ, Thien Spinelli. Relações semióticas na filosofia peirceana: fenômeno, signo e cognição. **Kinesis**, v. 1, n. 1, mar. 2009.

GINZBURG, Carlo. Chaves do mistério: Morelli, Freud e Sherlock Holmes. In: ECO, U; SEBEOK, T. (Org.) **O signo de três**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998.

HAACK, Susan. Dos falibilistas en busca de la verdad. In: NUBIOLA, Jaime (Org.). **C. S. Peirce y K. R. Popper: filosofía de la ciencia del siglo XX**. Anuario Filosófico XXXIV, n.1, 2001.

HAACKE, Wilmont. “Escritos recientes sobre el concepto de actualidad”. Tradução J. R. García Mayodorno. **Revista Española de la Opinión Pública**, n. 18, 1969.

HARROWITZ, Nancy. O arcabouço de modelo de detetive: Charles S. Peirce e Edgar Allan Poe. In: ECO, Umberto; SEBEOK, Thomas (Org.). **O signo de três**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

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

IBRI, Ivo Assad. **Kósmos Noëtós**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

_____. O Paciente Objeto da Semiótica. In: PARLATO, Erika Maria e SILVEIRA, Lauro Frederico Barbosa da (Org.). **O Sujeito entre a Língua e a Linguagem**. São Paulo: Lovise, 1997.

_____. O amor criativo como princípio heurístico na filosofia de Peirce. **Cognitio: Revista de Filosofia**, v. 6, n. 2, 2005.

_____. Sobre a incerteza. **Trans/Form/Ação**, n. 23, 2000.

JENSEN, Klaus Bruhn. Introdução: ação semiótica em uma sociedade significativa. In: LOPES, Maria Immacolata (Org.). **Temas contemporâneos em comunicação**. São Paulo: Edicom / Intercom, 1997.

KUHN, Thomas. O progresso através das revoluções. In: **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

LINS, Aline Grego. A importância da experiência colateral na semiose e no processo comunicativo. **Revista Symposium**, vol. 37, n. 3, 1998, pp. 52-59.

- LISZKA, James (2008). **Peirce's Discursive Realism**. Disponível em: <<http://cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/liszka/disreal.htm>>. Acesso em: 23 jan. 2012
- MANGIERI, Rocco. **Tres miradas, tres sujetos (Lotman, Eco, Greimas y otros ensayos semióticos)**. Madri: Editorial Biblioteca Nueva, 2006.
- MARTINO, Luiz Claudio. A atualidade mediática: o conceito e suas dimensões. In: **Compós 2009 - Encontro da Associação Brasileira de Programas de Pós-graduação em Comunicação**. Belo Horizonte, 2009.
- MOTA, José Ferrarer. Nominalismo. In : **Dicionário de Filosofia, tomo III (K-P)**. São Paulo : Edições Loyola, 2001.
- NEIVA JR, Eduardo. Combinatória, Referência e Uso. In: **Comunicação. Teoria e prática social**. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- NORA, Pierre. L'événement monstre. **Communications**, Paris, n. 18, 1972.
- NUBIOLA, Jaime. W. James y L. Wittgenstein: ¿por qué Wittgenstein no se consideró pragmatista? In: **Anuario Filosófico**. Pamplona, 1995, pp.411-423.
- _____. La investigación de las relaciones entre Ludwig Wittgenstein y Charles S. Peirce. In: ANGELELLI, I.; CERESO, M. (Org.). **Studies on the History of Logic. Proceedings of the III Symposium on the History of Logic**. Berlim: Walter de Gruyter, 1996. Disponível em: <http://www.toposytopos.com.ar/N7/decires/witgenstein.htm> Acesso em: 21 nov. 2012.
- NUBIOLA, Jaime; BARRENA, Sara. Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento. In: SELLÉS, J. F. **Propuestas antropológicas del siglo XX**. Pamplona: Eunsa, 2007.
- OROZCO, Guillermo. Prefácio: hacia una convergencia crítica y múltiple entre lógicas, practicas y agendas de investigación empírica en comunicación. In: BRAGA, J; LOPES, M; MARTINO, L. **Pesquisa empírica em comunicação**. São Paulo: Paulus, 2010.
- PEARS, David. **As ideias de Wittgenstein**. São Paulo: Cultrix, 1973.
- PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.
- PONZIO, Augusto. Bakhtin e Peirce: signo, interpretação, compreensão. In: **A revolução bakhtiniana**. São Paulo: Contexto, 2008.
- RANSELL, Joseph (1989). **Teleology and the autonomy of the semiosis process**. Disponível em: <<http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/ransdell/autonomy.htm>> Acesso em: 12 abr. 2012.
- REIS, Abel. Sobre a terceiridade em C. S. Peirce. In: **NetArt**, ed. Giselle Beiguelman, São Paulo, 2006.

- RIESMAN, David. **A multidão solitária**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1961.
- ROSA, António Machuco. Realismo e contínuo. In: **O conceito de continuidade em Charles S. Peirce**. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- RUSSI, Pedro. Apontamentos epistemológicos para uma discussão conceitual na pesquisa de recepção – campo da Comunicação. In: **Revista Rastros**. Ano 9, n. 9, agosto, 2008. Disponível em:
<<http://www.ielusc.br/BancoArquivos/RASTROS/CONTEUDO/arquivos/Pedro%20Russi.pdf>>
- RUSSI, Pedro; NETO, Lauro Maranhão Aires. **Líderes de opinião no ambiente mediático**: uma abordagem teórica no campo da Comunicação. Porto Alegre: Entremeios, 2010.
- SANCHEZ, M. Resenha: MILLS, C. W. Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009. *Jornal de políticas educacionais*, n. 5, pp.71-73, 2009.
- SANTAELLA, Lucia. **A teoria geral dos signos**: como as linguagens significam as coisas. São Paulo: Cengage Learning, 2000.
- _____. **O método anticartesiano de C. S. Peirce**. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- SANTOS, Gerson Tenório dos. Abdução e sinequismo: pedras angulares para uma semiótica do sagrado. **COGNITIO-ESTUDOS: Revista eletrônica de filosofia**, v. 2, n. 2, p.91-104, 2005.
- SANTOS, José Francisco dos. **Realismo e falibilismo**: um contraponto entre Peirce e Popper. 2006. 113 f. Tese de doutorado – Curso de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.
- SHERIFF, John. **Charles Peirce's guess at the riddle**: grounds for human significance. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- SHORT, Thomas. **Peirce's Theory of Signs**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2007.
- SILVEIRA, Lauro. Charles Sanders Peirce e a contemporânea filosofia da ciência: uma difícil conversação. **Trans/Form/Ação**, n. 16, p.63-82, 1993.
- TEIXEIRA, Anísio. Bases da teoria lógica de Dewey. In: **Educação e o mundo moderno**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- TIERCELIN, Claudine. Vagueness and the ontology of Art. **Cognitio: Revista de Filosofia**, v. 6, n. 2, 2005.

WILLIAMS, Meredith. **Wittgenstein, Mind and Meaning: toward a social conception of mind.** Nova Iorque: Routledge, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **De la certitude.** Paris: Éditions Gallimard, 2006.

_____. **Investigações filosóficas.** São Paulo: Nova Cultura, 1991.