

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Gustavo Rick Amaral

**Fundamentos
da objetividade na
produção discursiva**

MESTRADO EM COMUNICAÇÃO E SEMIÓTICA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora
como exigência parcial para a obtenção de
título de MESTRE em COMUNICAÇÃO E SEMIÓTICA
pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
sob orientação da professora Dra. Lucia Santaella

SÃO PAULO

2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

BANCA EXAMINADORA

Este trabalho é dedicado à *ancestralidade*

em geral

e,

em especial, a três pessoas:

Vó Ceres

Vó Maura

e

Vô Fritz

Agradecimentos

Ao filósofo e lógico *Charles Sanders Peirce*,

por inúmeras razões.

À professora e orientadora *Lucia Santaella*,

pois, se a vasta obra filosófica de Peirce for tomada como um objeto dinâmico (de extraordinárias dimensões), eu me orgulho de ter encontrado um objeto imediato tão competente.

À tão querida “esposa” *Paula Salazar*,

artista que tornou possível a execução de todo este trabalho não só pela dedicação e afeto a mim dirigidos mas, sobretudo, pela inspiração.

À família que deixei em Brasília,

minha *mãe*, pelo apoio e exemplo de perseverança;

meu *pai*, pelo auxílio e exemplo intelectuais;

meu *irmão*, que, embora não goste muito de estudar, ainda assim é um ótimo sujeito (provavelmente o melhor que já conheci nesta vida)

À família que me acolheu quando cheguei na “cidade grande”

Tia *Rosa*, *Manu* e *Maurício*, por terem oferecido abrigo e uma chance de levar meus estudos adiante.

Aos *amigos*,

que sempre nos obrigam a pensar diversas vezes antes de decidirmos abandonar a cidade natal.

Às amigas mais recentes,

principalmente, *Marcelo Santos* e *Tarcísio Cardoso*, por terem tido paciência para ouvir minhas divagações teóricas.

E também à *Poliana* e ao *Caio*, pelas visitas sempre bem-vindas e pelas revigorantes distrações de fim-de-semana.

Devo agradecer ainda aos professores,

Jorge Albuquerque Vieira, pelo entusiasmo incutido em minha mente por ocasião de suas aulas cósmicas.

Winfried Nöth, por ter escrito um “manual” (que dispensa quaisquer comentários) e pelas observações feitas no exame qualificação deste trabalho.

Ivo Assad Ibri, pelos ensinamentos sobre metafísica peirceana.

e (por último) agradeço à *Cida Bueno*, pois, sem ela, não há comunicação, tampouco semiótica e ao CNPq, pela concessão da bolsa de estudos.

Fundamentos da objetividade na produção discursiva

Gustavo Rick Amaral

Palavras-chave: Objetividade, comunicação, realidade, informação, semiótica, Peirce.

RESUMO: O objetivo deste estudo é contribuir para o desenvolvimento de uma abordagem peirceana a algumas questões pertencentes às teorias da comunicação, principalmente, a categoria da objetividade que orienta a produção discursiva nas mídias informativas. Para este propósito, essa categoria foi dividida em dois conceitos-chave que lhe estão subjacentes: “realidade” e “informação”. Para cada um desses conceitos-chave foram dedicados dois capítulos específicos.

Na primeira parte, focalizamos nossa atenção, inicialmente, na definição de ciência elaborada por Peirce para preparar o terreno para os debates com os construcionistas (na Biologia e na Sociologia). Estes posicionamentos teóricos foram analisados contra o pano de fundo da “disputa dos universais”. Argumentamos que, com o posicionamento realista de Peirce, só podemos conceber a realidade como única e evolutiva e não como múltipla (como é defendido nas obras de muitos construcionistas).

Na segunda parte, com o intuito de sustentar a hipótese da “realidade única e evolutiva”, realizamos uma análise (não-exaustiva) do conceito peirceano de informação e defendemos que tal conceito pode ser entendido como um meio para colocar em comunicação vários mundos “independentes” que podem constituir a realidade (como um todo).

Como se trata de uma pesquisa eminentemente reflexiva, o método adotado foi o argumentativo-dedutivo, construído no confronto de teorias e ideias, tendo em vista chegar a conclusões coerentes. Graças à perspectiva ontológica desenvolvida no que diz respeito às concepções de comunicação e, principalmente, informação, esta abordagem sinequista pode ter um importante papel nas teorias da comunicação (bem como em outras reflexões teóricas sobre práticas midiáticas). De acordo com estas ideias, há um longo e contínuo processo informacional que concede “realidade própria” ou alguma objetividade aos signos.

Keywords: Objectivity, communication, reality, information, semiotics, Peirce.

ABSTRACT: The aim of this study is to make a contribution towards the development of a Peircean approach to some questions in the communication theories, namely, the category of objectivity that directs the discursive media production. For this purpose, the category was divided into two key-concepts that sustain it: “reality” and “information”. For each one of these two key concepts, we dedicated two specific chapters.

The first part (chapter 1 and 2) focuses on the definition of science presented by Peirce in his works to prepare the ground for the discussion with some constructivists (in sociology and biology). Their theoretical interpretations were analyzed against the background of the “controversy about the universals”. It is argued that, with the realism of Peirce, we can only conceive of a “unique and evolutionary reality” instead of “multiple realities” (as defended by many constructivists).

In the second part (chapter 3 and 4), in order to sustain the hypothesis of a “unique and evolutionary reality”, a non-exhaustive analysis of the Peircean concept of information is carried out. The claim is sustained that it can be understood as a means to bring into communication various “independent” worlds that may constitute the reality (as a whole).

Since the present study is a predominantly reflexive inquiry, an argumentative-deductive method is used based on confrontation of theories and ideas with the purpose of arriving at coherent conclusions. From the ontological perspective conceiving the concept of communication and information, the synechistic approach to the concept of reality can play an important role in the communication theories (as well as in some others theoretical reflexions on the media practices). According to these premises, there is a long and continuous informational process that gives a “proper reality” and a certain objectivity to signs.

Sumário

Introduções, entradas e bandeiras.....	03
--	----

Parte I

Canoas semióticas em águas metafísicas

Introdução à parte primeira.....	39
----------------------------------	----

Capítulo 1

Objeto sujeito a mudanças

Introdução ao primeiro capítulo.....	45
--------------------------------------	----

O controle crítico da objetividade operado pela ciência.....	47
--	----

A realidade vazia e as oficinas do nominalismo.....	71
---	----

A fisicalidade do mundo ante a objetividade dos signos.....	80
---	----

Inevitáveis doses mínimas de metafísica.....	97
--	----

Capítulo 2

A realidade entre o cristal e a fumaça

Introdução ao segundo capítulo.....	113
-------------------------------------	-----

A intersubjetividade sai às ruas para reivindicar objetividade própria.....	117
---	-----

A obscuridade das origens de objetos movidos a sujeito.....	130
---	-----

<i>Um universo evolutivo</i> expandindo-se em realidade gradativa.....	143
--	-----

Parte II
A apócrifa história dos
inventores anônimos do senso comum

Introdução à parte segunda.....177

Capítulo 3

As zonas fronteiriças do mundo-da-vida

Introdução ao terceiro capítulo.....189

O passaporte universal apresentado em alfândegas humanas.....191

A semelhança entre semblantes retratados num álbum de família.....204

A pegada de gigantes gravada no chão da história evolutiva.....215

Capítulo 4

Memoriais cósmicos e o
patrimônio histórico-cultural do universo

Introdução ao quarto capítulo.....256

A estrutura bi-partida da proposição e os fios do argumento.....261

As lajes da evolução e as varandas para o futuro.....290

A publicação dos manuscritos originais do *Somnium*.....308

Parte III

A ancestralidade semiótica
e a concretude arbórea da realidade

Introdução à parte terceira.....336

Conclusões provisórias para argumentos inacabados.....337

Referências.....351

Introduções, entradas e bandeiras

Dentre os incontáveis ramos do conhecimento em que se subdividem e se complexificam a experiência humana neste mundo deve ser realmente difícil encontrar algum para o qual não tenha nenhuma importância o conceito de objetividade. Geralmente, falamos em conhecimento objetivo para fazer referência a um tipo de conhecimento que diz respeito somente ao objeto e lhe diz respeito de forma tão pura que não lhe resta nem mesmo o mais tímido resquício de possibilidade de que tenha havido, ao longo do processo de obtenção de tal conhecimento, alguma mácula epistemológica concernente ao sujeito. Um objeto que esteja presente dessa forma tão íntegra e genuína ao entendimento de um sujeito é algo que não carrega consigo nada além daquilo que já trazia antes mesmo de cair nas malhas do entendimento daquele sujeito. A objetividade, assim entendida, é simplesmente a capacidade ou a habilidade de um sujeito para conhecer no objeto somente aquilo que pertence ao próprio objeto. Embora este conceito de objetividade pareça emergir naturalmente do pensamento moderno inaugurado pelo filósofo francês Rene Descartes e de sua influente dicotomia mente-matéria, as considerações acerca de um objeto como algo que se opõe a mente ou à atividade mental de algum sujeito encontram certa familiaridade com o conceito de realidade presente no pensamento medieval.

Na idade média, os filósofos escolásticos possuíam uma interessante divisão dos objetos do conhecimento humano. Ao conhecer algo, a experiência de um sujeito capta, em primeiro lugar, o ser (*ens*) e, a partir dessa percepção primordial, o conhecimento se divide entre aqueles seres que têm uma existência independente da mente (aos quais os escolásticos davam o nome de *ens reale*) e aqueles seres que existem em consequência da atividade da mente e, assim, dela dependem (estes seres eram designados sob o nome de *ens rationis* ou ainda *non ens*¹). Deriva-se dessa oposição (entre *ens reale* e *ens rationis*) o conceito de realidade com o qual trabalharemos durante grande parte dos dois primeiros capítulos, a saber, real é aquilo que é independentemente do que quer que pensemos que seja. Por ora, devemos notar

¹ A tradução literal desses termos latinos para a língua portuguesa seria, respectivamente, “seres da razão” e “não-ser”.

que este arquétipo opositivo entre algo (um objeto ou uma coisa externa, *física, real* ou, simplesmente, *extensa*) e a mente (ou qualquer atividade desta) está presente tanto no pensamento medieval como no moderno. É justamente este modelo opositivo que está subjacente ao conceito de realidade que foi elaborado e cultivado pelas inclinações metafísicas e especulativas dos medievos e que foi ardentemente imaginado como uma honrosa condecoração pelas incansáveis buscas modernas por métodos seguros e infalíveis de conhecimento. Embora, em linhas gerais, este conceito de realidade atravesse os dois períodos, a propriedade básica de ser algo em oposição à mente sofreu algumas avarias pelo meio do caminho. Em alguns casos extremos (aos quais dedicaremos grande parte dessa dissertação), pode-se dizer que tal propriedade não sobreviveu à modernidade.

Real é tudo aquilo que independe da mente. É um fato digno de sinceras lamentações que logo o principal fator que torna esta definição tão clara e distinta (se comparada a inúmeras outras) tenha se transformado no responsável pelo seu esgotamento. É exatamente por apenas fazer sentido em contraposição à mente que o real, assim entendido, dela se separa de modo irremediável. A mente, por sua vez, em exílio da realidade, expatriada das antigas substancialidades, desterrada do terreno acidentado da história, flexiona seu corpo impalpável sobre si mesma em infinitas circunvoluções. Esta definição, ao adentrar terras modernas, degenera-se até esgotar-se em tangos solipisistas. Acaba-se em vazios, buracos, mal-estares, náuseas. É um legítimo exaurir-se.

Mais de dois séculos após a síntese kantiana não deve haver nada de muito novo que possamos dizer sobre objetividade sob uma perspectiva que seja amplamente aceita por mentes modernas. Por este motivo e também para que evitemos os riscos de que nosso texto soe anacrônico, procuramos por pontos de vista alheios à modernidade. Felizmente encontramos um e nos agarramos rapidamente a ele na esperança de que sejamos levados com alguma segurança para longe das águas conturbadas que geralmente dão formas estranhas e hostis aos períodos de transição (afinal, na melhor das hipóteses, é isso mesmo que deve ser a tal pós-modernidade). Também não podemos perder a oportunidade de dizer que o encontramos logo ali, alguns passos antes da esquina que Descartes dobrou para fundar o pensamento moderno. Já nas avenidas da filosofia moderna, com algumas raríssimas e hesitantes exceções como é o caso exemplar do fechamento do “Ensaio sobre o entendimento humano” ([1690], 1952)

do filósofo inglês John Locke, parece que não se deu a devida importância este ponto de vista. Referimo-nos obviamente a uma perspectiva específica com relação à experiência humana e ao próprio entendimento da realidade que ficaria conhecida sob o nome de semiótica. Embora o nome tenha sido cunhado por Locke e o primeiro tratado geral acerca de signos tenha sido elaborado por um filósofo escolástico apenas alguns anos antes das festividades que inaugurariam a modernidade e que celebrariam um (então) “novíssimo” rumo ao pensamento ocidental (que, aliás, não muito tempo depois, provaria-se inevitavelmente solipsista), a semiótica somente alcança a maturidade na obra do filósofo e lógico norte-americano Charles Sanders Peirce (1839-1914).

Peirce talvez tenha sido o primeiro pensador a abandonar completamente o terreno da modernidade. A perspectiva semiótica delineada em sua obra o permitiu não apenas acampar esporadicamente ou fazer pequenas excursões em terras que iam além do perímetro cartesiano mas construir um sistema filosófico que, por mais grandioso que seja, ainda assim mal podemos vê-lo e compreendê-lo se insistirmos em permanecer (titubeantes e receosos) sobre as fronteiras da modernidade. Já distante dessas áreas limítrofes, Peirce fez uma longa e custosa caminhada até encontrar terreno propício para erigir seu sistema filosófico e foi provavelmente o último filósofo afeito à construção de catedrais do pensamento. Obras cuja elaboração arquitetônica leva uma vida inteira simplesmente saíram de moda.

Apesar de, para levar a cabo toda esta pesquisa teórica sobre o conceito de objetividade, termos lançado mão de muitos dos conceitos e doutrinas de Peirce e, de forma mais sistemática, da própria semiótica elaborada por este filósofo, neste texto introdutório optamos por dar alguma atenção aos antecedentes e marcos históricos do pensamento semiótico². Afinal, como já foi dito, a gestação de um pensamento propriamente semiótico começa na filosofia escolástica medieval e, como veremos ainda, se apresenta como um caminho alternativo ao solipsismo moderno. Nesta introdução, dedicar-nos-emos exclusivamente às definições que julgamos imprescindíveis para a elaboração de um trabalho teórico que tem por objetivo geral apresentar um velho objeto sob um novo ângulo. Justamente para tornar, aos olhos do

² Aliás, pode-se dizer que toda esta dissertação foi estruturada de forma que o próprio conceito de objetividade pudesse ser analisado em dois conceitos-chave: realidade e informação (ambos tratados dentro de uma perspectiva semiótica oferecida pela filosofia peirceana). Acreditamos que estes dois conceitos estão na base de qualquer noção de objeto (ou objetividade) e, por isso, a cada um deles foi dedicada uma parte deste trabalho.

leitor, nossa apresentação desse novo ângulo minimamente sustentável do ponto de vista lógico, vamos despendar as próximas dezenas de páginas não só com uma exposição coerentemente encadeada dos principais fundamentos da semiótica mas, principalmente, com uma porção de exemplos que se empenham em dar alguma concretude à aridez abstrata das definições de “signo”, “representação”, “relação”, “objeto”, etc. Desculpem-nos caso essa preocupação com exemplificações lhes pareça excessiva e descabida. É que, devido aos inúmeros e esclarecedores textos que já foram escritos por diversos estudiosos e exegetas para apresentar a semiótica aos iniciantes ou neófitos entusiastas, entendemos que nosso humilde papel nesta breve introdução é simplesmente tentar tornar concreto algumas interessantes abstrações que o pensamento ocidental levou tanto tempo para elaborar. Além do mais, estas definições funcionam como verdadeiros marcos conceituais fincados em terras praticamente inexploradas pela filosofia moderna (que, como dissemos, tomou outros rumos). Deixaremos para os próximos capítulos as explicações mais detalhadas sobre os tipos sígnicos e o funcionamento geral de um processo semiótico.

Portanto, devemos redirecionar os leitores que desejem ter um acesso mais imediato à semiótica peirceana a alguns outros textos³ e vamos nos concentrar no período em que são lançados os primeiros empreendimentos expedicionários a terras semióticas. Trata-se evidentemente de algumas obras e de alguns pensadores que estão intimamente ligados ao objetivo geral desta pesquisa teórica, a apresentação do conceito de objetividade de um ponto de vista semiótico, uma vez que, com relação às matrizes modernas e

³ No Brasil, devemos grande parte da bibliografia especializada no pensamento peirceano à semioticista Lucia Santaella. Embora, em passagens específicas, recorramos a outros autores, as referências diretas e indiretas às suas obras (cuja produção é vasta e incredivelmente ininterrupta) serão encontradas por todo o texto e em todos os capítulos, só perdendo, em número total de menções, para as alusões aos escritos do próprio Peirce. Para uma introdução geral à semiótica peirceana, pode-se indicar o livro “o que é semiótica” (1983) no qual Santaella apresenta não só um panorama da filosofia peirceana mas também a peculiar fenomenologia elaborada pelo filósofo (o que é absolutamente fundamental para se introduzir alguém ou alguma mente a um pensamento propriamente semiótico); outra indicação, para este mesmo fim e dessa mesma autora, é o livro “Teoria Geral dos Signos – Como as linguagens significam as coisas” (2000) no qual encontram-se explicações detalhadas sobre os diversos tipos de signos e sobre a lógica por trás do próprio conceito peirceano de signo; já no livro “o método anticartesiano de C. S. Peirce” (2004) a autora oferece a contextualização histórica e lógica que possibilitou o rompimento da filosofia peirceana com as correntes modernas (principalmente seu antagonismo com relação ao ponto de partida cartesiano). Além, é claro, de parte (infelizmente pequena) dos escritos de Peirce já traduzidos para o português (1972, 1974, 2003). Aproveitemos esta nota-de-rodapé para esclarecer também o significado de algumas abreviações de títulos ou coletâneas de textos elaborados por Peirce que deverão aparecer ao longo desta dissertação: CP – Collected Papers; NEM – The New Elements of Mathematics; EP – Essential Peirce; MS – Manuscritos da Houghton Library. As referências aos “Collected Papers” serão feitas pela numeração relativa ao volume e ao parágrafo (e não às páginas). Por exemplo, uma citação cuja referência bibliográfica esteja CP 2.101 quer dizer que tal trecho pertence ao parágrafo de número 101 do segundo volume dos “Collected Papers”.

medievais, o entendimento do que vem a ser um objeto e o próprio conceito de realidade são (ou, ao menos, deveriam ser) drasticamente alterados com o desenvolvimento de um olhar semiótico sobre tais questões. O conjunto das reflexões presentes nestas obras relata, por si só, os caminhos e descaminhos do pensamento semiótico até atingir a maturidade em Peirce. Neste texto de abertura, ao mesmo tempo em que apresentaremos o desenvolvimento inicial da semiótica⁴, faremos pequenas introduções a alguns temas que serão tratados de forma pormenorizada ao longo da dissertação. Então, comecemos pelo que nos parece óbvio com relação ao termo “objetividade”.

A objetividade é uma qualidade abstraída de objetos. É algo que torna um objeto próprio desse nome. Entretanto, o que é ser um objeto? Tudo aquilo que é, de alguma forma ou sob algum aspecto, conhecido por alguém é, neste sentido, um objeto. O ser do objeto, portanto, pode ser definido como um elemento da experiência. Toda e qualquer coisa que tenha um lugar na experiência é um objeto. Embora esta definição pareça redesenhar a desgastada dicotomia Sujeito-Objeto para a qual o último é o término de uma relação cognitiva (ou mesmo cognoscitiva) que começa, necessariamente, no primeiro, notemos que tal entendimento não reduz necessariamente a objetividade à fisicalidade ou corporeidade das coisas extensas do mundo. Um objeto, entendido como algo que existe para alguém como algo conhecido, pode, no entanto, não existir (ou subsistir) fora da mente daquele que conhece, ou seja, pode não haver correspondência direta entre algo que é objeto (um elemento da experiência de algum sujeito) e algo que é também uma coisa física (um existente fora da experiência desse

⁴ Com relação a este período de gestação da doutrina dos signos no ventre do pensamento escolástico, tomaremos como base e guia dois livros do semiotista norte-americano John Deely: “Introdução à semiótica – História e Doutrina” (1995) e “Semiótica básica” (1990). Deely tem realizado há décadas um admirável esforço para trazer à luz uma época, por ele e por outros (cf. Randall *apud* Deely, 1995, p.59), considerada como o “período menos conhecido da história da filosofia ocidental”. Esta “terra incognita” vai de 1350 (ano da morte de Guilherme de Ockham – que representa um dos pontos culminantes da filosofia escolástica [latina] e é um dos últimos pensadores considerados pela historiografia oficial como filosoficamente relevante) até 1650 (ano da morte de Descartes – pensador pós-latino e “pai” da filosofia moderna). São nestas terras que são plantadas, de acordo com as pesquisas e os levantamentos históricos realizados por Deely, as primeiras sementes de um pensamento propriamente semiótico. Em outros textos (1986, p.5), o semiotista trata este período como aquele que favoreceu um lento processo de coalescência da consciência semiótica embora tenha sido apenas na passagem entre os séculos XIX e XX que Peirce obteve uma visão geral e sistêmica do território da semiótica (em toda a sua extensão e capacidade revolucionária de constituir-se num novo início para toda a empresa da filosofia [1995, p.79 e 1986, p.16]). Não lhe faltaram motivos, como veremos, para denominar a compreensão peirceana da semiótica de “A Grande Visão” (Deely, 1996, p. 45).

mesmo sujeito)⁵. Este ponto é absolutamente fundamental para a semiótica e tentaremos, daqui por diante, demonstrar os porquês.

Recorramos a uma situação fictícia na qual uma pessoa esteja presente numa sala onde se encontra uma caixa de cor verde. Suponha, então, que esta caixa verde realmente seja uma coisa, ou seja, algo que possui uma existência física completamente independente de qualquer ideia ou representação que aquela pessoa possa ter em sua mente. Obviamente na percepção ou na experiência daquela pessoa com relação à caixa, o que se manifesta à mente e, por esse exato motivo, lhe é acessível ao entendimento não é exatamente a coisa-em-si (a caixa propriamente dita) mas uma representação ou uma ideia dessa coisa. Embora esta noção de ideia como representação possa ser considerada uma imprescindível base avançada na história da conquista de um entendimento propriamente semiótico da experiência humana, ainda assim não estaríamos em “terras semióticas”. Para que se possa atingir um entendimento propriamente semiótico é estritamente necessário que possamos diferenciar um signo ou uma significação de uma representação. Tal diferenciação parece ter se tornado clara pela primeira vez com o trabalho do filósofo escolástico João Poinot (ou João de Santo Tomás), a quem, aliás, devemos o primeiro tratado sistemático de semiótica, publicado em 1632.

De acordo com o semioticista norte-americano John Deely (1995, p. 78), a base da diferença entre significação e representação está na definição de signo presente no referido tratado de Poinot segundo a qual o signo representa necessariamente algo diferente de si mesmo. Logo, se definirmos uma representação simplesmente como uma relação de substituição entre “a” e “b” (para “c”), veremos que, para que tal representação seja também um signo, é necessário que “a” e “b” sejam (ao menos modalmente) diversos. Portanto, signos são sempre representações embora uma representação deixe de ser signo logo que deixar de cumprir esta condição, a saber, representar outra coisa além de si mesmo.

⁵ Não é por outro motivo que, para Peirce, o termo “fenômeno” (derivado da palavra grega “*phainómenon*” ou latina “*phaenomenon*”) faz referência a tudo que estiver de qualquer modo e em qualquer sentido presente a uma mente, desconsiderando-se se há alguma correspondência a algo real ou não (CP 1.284). De acordo com a semioticista Lucia Santaella é este o ponto de partida da fenomenologia elaborada por Peirce (bem como de toda a sua gigantesca edificação filosófica). “A fenomenologia peirceana começa, pois, no aberto, sem qualquer julgamento de qualquer espécie: a partir da experiência ela mesma, livre dos pressupostos que, de antemão, dividiriam os fenômenos em falsos ou verdadeiros, reais ou ilusórios, certos ou errados” (Santaella, 1983, p. 33).

A partir do momento que reconhecemos o papel central da representação dentro da experiência humana, ou seja, a partir do momento que estabelecemos que tudo aquilo que, de alguma forma, pertence à jurisdição da experiência possível se torna acessível ao entendimento apenas por meio de uma ideia ou representação, chegamos, então, numa clara bifurcação na história do pensamento ocidental. Tendo em mente aquela diferenciação elaborada por Poincaré entre significação e representação, pode-se perguntar: as ideias, entendidas como representações, são signos ou não? Caso aceitássemos a perspectiva moderna elaborada, por exemplo, por John Locke no conhecido e (aqui) já referido “Ensaio sobre o entendimento humano” segundo a qual as ideias são auto-representativas, não podemos, então, considerá-las signos. Neste caso, uma vez que não é cumprida aquela importante condição de representar outra coisa além de si mesmo, uma ideia, assim entendida, não é um signo mas, simplesmente, um objeto (da exata forma como definimos tal termo, isto é, um elemento da experiência ou algo que existe para alguém como algo conhecido). E, de fato, ainda no oitavo parágrafo do texto introdutório do famoso ensaio, Locke (1952, p. 95) define ideia como tudo aquilo que, “de qualquer modo, é *objeto* do entendimento quando um homem pensa”⁶.

No entanto, esta perspectiva que apresenta as ideias como representantes de si mesmas enfrenta algumas dificuldades de natureza epistemológica. Talvez a principal delas seja aquela de tornar praticamente inexplicável como um sujeito poderia conhecer algo além das próprias ideias que carrega na cabeça. Voltemos ao exemplo da caixa verde para que enxergarmos este ponto mais de perto. Como já foi estabelecido, aquilo a que a mente daquela pessoa (presente na sala) tem acesso não é a caixa em si mas uma ideia da caixa. E o que esta ideia representa? Segundo o que se pode deduzir da perspectiva apresentada por Locke, a “ideia da caixa” é uma representação da própria “ideia da caixa”. Subjacente a esta representação existe então uma relação reflexiva cujo primeiro termo “ideia da caixa” é relativo ao segundo termo “ideia da caixa” (que, neste caso, é ele mesmo). Esta reflexividade é um sintoma da sina solipsista do pensamento moderno, uma vez que as superfícies refletoras da noção de ideia (entendida como auto-representação) funcionam como uma prisão para experiência humana. As consequências dessa perspectiva não se restringem ao campo da epistemologia, mas também se estendem à ética, lógica, estética, ecologia e, de forma mais específica, ao campo da comunicação. Porém, tais consequências serão tratadas com algum detalhamento nos

⁶ No original: “whatsoever is the *object* of the understanding when a man thinks (...)”.

capítulos subsequentes dessa dissertação. Por ora, fiquemos com as lúcidas palavras de John Deely sobre a divergência entre uma perspectiva propriamente semiótica e esta perspectiva moderna que parte do pressuposto de que as ideias representam a si mesmas. Afinal, para Deely, seria exatamente tal pressuposto o denominador comum entre os filósofos modernos.

A situação criada por este pressuposto foi sistematizada por Immanuel Kant, principalmente na sua *Crítica da Razão Pura* (1781, 1787), mas também em todo o conjunto das *Críticas*. O que Kant fez foi sistematizar a charada moderna de tal forma que, enquanto a comunicação como verdadeira co-participação em um *insight* é absolutamente impossível no sistema kantiano, a aparência de comunicação pode se sustentar dado o fato de que os mecanismos *a priori* de nossos sentidos e entendimento são peculiares a nossa espécie e, portanto, os mesmos em todos nós. Assim pode parecer que estamos comunicando, muito embora em realidade a comunicação que parece ocorrer é impossível.

Isso não é muito diferente da situação colocada por Leibniz, que, em última análise, explicava a comunicação através da ligação de mônadas individuais com a Mônada Divina, o grande satélite de transmissões que, de sua órbita no céu, fazia minhas representações coincidirem com as suas e assim por diante para todas as criaturas que formam e projetam suas representações privadas.

Digo agora, em contraste com tudo isso, que a semiótica fornece antes de tudo não um método, mas um ponto de vista. A partir desse ponto de vista fica claro que as ideias não são auto-representações mas signos daquilo que é objetivamente outro que não a ideia no seu Ser como representação privada.

(Deely, 1990, p. 28 e 29)

É justamente este pressuposto (de que signos necessariamente são relações [de representação] alio-relativas⁷) que torna o ponto de vista ou a perspectiva semiótica capaz de nos fazer “enxergar” a possibilidade e a necessidade de abertura tanto da experiência como do entendimento do homem com relação às coisas que lhe são exteriores ao invés de encerrá-lo dentro de si mesmo com eternos ricocheteamentos reflexivos e inescapáveis movimentos introspectivos. A noção de signo (seguindo obviamente aquela diferenciação entre significação e representação elaborada pioneiramente por Peirce) perfaz um movimento de expulsão do objeto de uma representação para fora de si mesma. Por exemplo, quando dissemos que temos uma vaga ideia de uma pessoa (supostamente [por nós] conhecida) cujo retrato nos é mostrado, esta ideia (por mais vaga que seja) é um signo que tem como objeto aquela pessoa (ali retratada). O objeto desta ideia não é um estado mental específico. Embora a ideia em si mesma pareça ser algo privado e individual, seu objeto não tem obrigação alguma de sê-lo. Este ponto é tão fundamental que merece ser analisado com algum cuidado.

⁷ Ou seja, esta é uma relação que implica necessariamente em diversidade.

Pensemos, então, noutra situação fictícia que possa nos servir de exemplo. Suponha que um retrato tenha sido mostrado a Tião, um desconhecido pensador do sertão de Sergipe. Tião olhou rapidamente para o retrato e teve uma vaga ideia daquela pessoa (sem saber exatamente se a conhecia ou não). Então, distraidamente esqueceu-se do retrato e de todos a sua volta, como era de costume, e pôs-se a pensar sobre aquela ideia que lhe acabara de ocorrer. Neste caso, a “ideia vaga daquela pessoa” pode ser considerada, então, objeto do entendimento do pensador sergipano naquele momento ao invés de signo cujo objeto seria aquela pessoa (do retrato). Entretanto, e este ponto é muito importante, mesmo se considerarmos esta “ideia vaga daquela pessoa” como um objeto, isto é, algo que simplesmente está presente na mente como algo conhecido, ainda assim teríamos que pressupor um signo, pois algo apenas poderá ser algo conhecido se existir, naquele que conhece, alguma “coisa” em função da qual algo possa ser representado como algo conhecido. Esta “coisa” em função da qual algo possa ser representado como algo conhecido é outra ideia. Por sua vez, esta outra ideia (em função da qual a primeira ideia possa ser representada como algo conhecido) apenas poderá ser algo conhecido se existir uma terceira ideia em função da qual esta segunda ideia possa ser representada como algo conhecido (e assim por diante). Ora, então, estas ideias estão funcionando dentro da mente (de Tião, por exemplo) como signos e o que este ponto de vista semiótico nega é a possibilidade de haver algum conhecimento direto ou imediato de qualquer fenômeno (seja este de caráter interno ou externo à mente). A esta conclusão chegou o jovem Peirce nos últimos anos da década de 1860 quando trabalhava num conjunto de ensaios sobre cognição.

Da proposição que todo o pensamento é signo, segue-se que todo pensamento deve se dirigir a algum outro, deve determinar algum outro, uma vez que essa é a essência do signo. Isso, afinal, não passa de uma nova versão do axioma familiar de que na intuição, isto é, no presente imediato, não há nenhum pensamento, ou melhor, de que tudo aquilo sobre o que se reflete já é passado. *Hinc loquor inde est*. Que dado qualquer pensamento, deve ter havido um pensamento, tem seu análogo no fato de que, dado qualquer tempo passado, deve ter havido uma infinita série de tempos. Dizer, portanto, que o pensamento não pode ocorrer num instante, mas requer tempo, não é senão outro modo de dizer que todo pensamento deve ser interpretado em outro, ou de que todo o pensamento se dá em signos.

(Peirce *apud* Santaella, 2004, p. 44 ou CP 5.253⁸)

⁸ No original: “From the proposition that every thought is a sign, it follows that every thought must address itself to some other, must determine some other, since that is the essence of a sign. This, after all, is but another form of the familiar axiom, that in intuition, i.e., in the immediate present, there is no thought, or, that all which is reflected upon has past. *Hinc loquor inde est*. That, since any thought, there must have been a thought, has its analogue in the fact that, since any past time, there must have been an

Então, retomando o exemplo, apenas podemos considerar a “ideia vaga daquela pessoa” como algo, por nós, conhecido (isto é, algo do qual estamos conscientes) se tivermos em mente outra ideia que represente a “ideia vaga daquela pessoa” como objeto, isto é, neste sentido, como algo conhecido. Esta segunda ideia seria, então, uma “ideia” da “ideia vaga daquela pessoa”. E, então, se disséssemos que estamos conscientes daquela “ideia” da “ideia vaga daquela pessoa” (ou seja, ao tomarmos como objeto de nosso entendimento aquela segunda ideia acima referida), logo devemos ter em mente a “ideia” da “ideia” da “ideia vaga daquela pessoa”.

Portanto, signos são logicamente anteriores a objetos. Note-se, então, que objetos pressupõem signos pelo simples fato de que o ser do objeto (que é o *ser conhecido*) depende do ser do signo (que é o *ser que apresenta a mente algo diferente de si mesmo*). Esta conclusão pode parecer decepcionante, uma vez que ainda estamos aparentemente presos dentro de uma mente que está condenada a recorrer a uma cadeia infinita de ideias se quiser ter algum acesso às próprias ideias. Contudo, esta é só uma aparência. Uma aparência enganadora, pois, como já foi dito, não temos obrigação nenhuma de pensarmos aquela primeira ideia (a “ideia vaga daquela pessoa”) como um objeto. Se a entendermos como um signo cujo objeto é aquela pessoa daquele retrato que foi mostrado a Tião, torna-se imediatamente claro que, enquanto a “ideia vaga daquela pessoa” que Tião possui é algo individual e, por este motivo, uma “propriedade privada” de sua mente, o objeto, por sua vez, possui inegavelmente um caráter público (ao menos neste caso). Prova disso é que outros indivíduos presentes a essa cena poderiam também formular suas próprias ideias sobre aquela pessoa ali retratada e, se fosse o caso, poderiam começar a discutir para resolver um eventual desacordo com relação a quem realmente é aquela pessoa no retrato. Supondo que estes sejam indivíduos minimamente sinceros, o que cada um faz ao discutir é externalizar (também em signos, é claro) suas próprias ideias sobre aquele retrato (que, afinal, é o objeto de cada uma dessas ideias individuais). Estes signos externalizados são o que John Deely entende por “elementos extra-organísmicos” na passagem a seguir:

Assim, o solipsismo é superado de um golpe, e a abordagem semiótica da cognição explica a possibilidade de comunicação, da mesma forma que quaisquer duas coisas podem ser relacionadas com uma terceira coisa em

infinite series of times. To say, therefore, that thought cannot happen in an instant, but requires a time, is but another way of saying that every thought must be interpreted in another, or that all thought is in signs”.

comum. As ideias enquanto pertença de um indivíduo são privadas, mas enquanto signos elas relacionam este indivíduo com objectos que não são estados privados, mas objectos *sobre* os quais outros indivíduos podem ainda formar também “ideias”, e assim entrar em comunicação através do uso de elementos extra-organísmicos – tais como sons, sinais ou gestos – enquanto signos.

(Deely, 1995, p. 218)

A esta altura, graças às conquistas deste ponto de vista semiótico, já podemos deixar de considerar as ideias como bens pessoais e absolutamente intransferíveis. Tanto as palavras enunciadas ao longo desse debate sobre o retrato como as ideias dos debatedores são signos exatamente da mesma forma, ou seja, todas apresentam para alguma mente alguma outra coisa (diferente delas mesmas). É realmente importante atentar para as razões pelas quais signos estão habilitados a funcionar como tais tanto fora como dentro da mente, pois este é mais um daqueles pontos fundamentais que justificam este texto introdutório salpicado de exemplos.

Em pouquíssimas palavras, um signo é uma relação. O ser do signo é um ser relativo (*ens relativum*). Com isso devemos entender que um signo não é aquela coisa física que representa, também não é aquela coisa (física ou não) que é representada e nem é aquilo ou aquele para o que ou para quem se representa. O signo é a própria relação que está entre estas três “coisas”. Em terminologia emprestada de Peirce, o signo não está separadamente em nenhum de seus três termos, a saber, o representamen, o objeto e o interpretante, mas entre os três (conjuntivamente). Vejamos, então, o que queremos dizer por “relação”.

Uma relação é constituída por três partes: (I) os termos que se relacionam (geralmente denominados de sujeito e *terminus* [ou término] da relação), (II) a relação propriamente dita (isto é, aquilo que está sobre ou entre os termos) e, por último, o (III) fundamento da relação (geralmente entendido como aquela característica ou aspecto de um ser que permite a relação)⁹. O fundamento também pode ser entendido como uma qualidade (que nada mais é do que uma característica ou aspecto que passa a ter um carácter geral [portanto, não-individual] logo que é abstraído de uma entidade individual). Por exemplo, na proposição “Carlos é alto”, a característica ou propriedade

⁹ Cf. definição oferecida pelo filósofo brasileiro Mário Ferreira dos Santos no livro “Pitágoras e o tema do número”(2000, p. 139) e também em Deely (1995, p. 78).

“ser alto” é atribuída ao indivíduo “Carlos”. Se abstrairmos tal característica deste indivíduo, logo obteremos a qualidade “altura” e, então, poderemos aplicá-la a qualquer outro indivíduo que seja ou que nos pareça alto (Mário, Eunice, Godofredo, Empédocles, etc.). Na proposição, “Carlos é mais alto que Mário” é justamente a qualidade “altura” (abstraída desses dois indivíduos) que funciona como fundamento dessa relação comparativa. Tentemos, então, desenvolver outro exemplo para tornar mais claro ainda este conceito de fundamento de uma relação.

Imaginemos um recinto totalmente fechado em que estejam presentes duas lâmpadas. Então, quando se diz que lâmpada A é mais luminosa que a lâmpada B, estamos traçando uma relação (comparativa) entre a luminosidade (fundamento) dessas duas lâmpadas (ou desses dois termos). É apenas pela qualidade “luminosidade” abstraída de ambas as lâmpadas que podemos então compará-las ou relacioná-las, ou seja, dizer que a primeira delas possui esta propriedade ou característica de forma mais intensa que a segunda. É óbvio que, se quisermos que esta comparação tenha alguma base científica, devemos adotar alguns procedimentos que garantam que a intensidade luminosa de cada lâmpada fosse aferida de forma minimamente acurada.

Então, podemos supor que, se um cientista qualquer quisesse confirmar empiricamente aquela afirmação, ele deveria, num primeiro passo, por algum tipo de observação, revelar qual o grau de luminosidade da lâmpada “A” e, num segundo passo, marcá-lo com uma seta vermelha numa escala de zero a dez. Suponha que ele tenha marcado o grau sete (de intensidade luminosa). E, ao proceder da mesma forma com a lâmpada “B”, o cientista marcou com uma seta azul o grau quatro. Neste exemplo, podemos notar não só que a lâmpada “A” seria realmente mais luminosa que a lâmpada “B” mas que a escala utilizada pelo cientista funciona como o “local” onde se encontram as luminosidades tanto de “A” como de “B”. Porém, as luminosidades assim entendidas são propriedades ou características individuais (cada uma pertencendo a uma lâmpada separadamente) e não podem ser confundidas com a qualidade “luminosidade” (que possui um caráter geral). Embora esta qualidade (que, aliás, é fundamento daquela relação) não possa ser considerada algo individual, é imprescindível (para que aquela afirmação tenha algum valor científico) que estas propriedades luminosas sejam realmente inerentes a cada uma daquelas lâmpadas. Caso a aferição do cientista tenha sido correta, pode-se dizer que o fundamento da comparação está na própria realidade, ou seja, nas interações dinâmicas que constituem a existência de cada uma das

lâmpadas. Uma vez que já deve estar suficientemente claro aquele terceiro constituinte da relação (o fundamento), passemos, então, ao segundo deles (a relação propriamente dita).

A relação propriamente dita não pode ser reduzida a nenhum dos termos relacionantes. O ser próprio da relação é algo que está sobre ou, mais precisamente, está entre tais termos. Na verdade, a essência do ser relativo é justamente este “estar entre”, ou seja, é o fato de “estar entre” que faz uma relação ser o que ela é. Não é por outro motivo que Peirce define uma relação como “um fato em torno de um certo número de coisas”¹⁰ (CP 3.416). Tomemos como exemplo um fato em torno de um certo número de estrelas que estão estampadas naquele círculo azul no centro da bandeira do Brasil. Existe uma relação de distância entre cada uma dessas estrelas e é justamente o conjunto dessas relações que descreve aquele arranjo específico tão familiar (ao menos, aos brasileiros). Se trocássemos todas as estrelas de lugar (colocando uma na posição de outra), tal arranjo seria mantido e a relação (de distância) entre cada uma das estrelas seria exatamente a mesma. Portanto, esta relação é independente dessa troca mútua de posições entre os seus termos. Apesar da permuta, o fato (a relação) permanece inalterado. Então, se modificássemos as posições desses elementos de modo que algumas estrelas passassem a ocupar espaços que antes estavam vazios, logo teríamos alterado aquele arranjo inicial. Nota-se, no entanto, que a diferença entre estes dois arranjos também não está nas estrelas individualmente ou mesmo tomadas em conjunto, mas tal diferença está *entre* elas. A relação é justamente este ser “*entre*”. A relação entre estas estrelas é um fato e, assim, pode-se dizer que existe independentemente de ser notado ou não (este seria obviamente o caso de classificá-la como algo real, isto é, *ens reale*).

Agora, imaginemos o “designer” dessa bandeira¹¹. Suponha que, antes mesmo de desenhá-la numa folha de papel, este indivíduo tivesse em mente aquela exata disposição das estrelas no círculo central da bandeira. Neste momento, o arranjo formado por cada uma daquelas relações de distância entre as estrelas existe apenas na mente do artista e em nenhum outro “lugar” além deste (supondo que este desenho

¹⁰ No original, “a relation is a fact about a number of things”.

¹¹ Antes mesmo que continuemos o desenvolvimento deste exemplo, é preciso que demos os créditos aos criadores tanto do projeto como do desenho da bandeira brasileira. O projeto original foi de responsabilidade de Raimundo Teixeira Lemos e o desenho foi realizado pelo pintor Décio Villares (cf. Coimbra, 1972, p. 313).

tenha sido absurdamente original, o que, como veremos, não pode realmente ser o caso [nem neste especificamente e tampouco, no geral]). Assim, como este é um exemplo meramente ilustrativo, pode-se dizer que, antes de passá-las para o papel, estas relações eram inteiramente dependentes da mente, neste sentido, eram *ens rationis*, ou seja, seres que devem sua existência à mente. O que deve ser notado aqui é que uma relação mesmo devendo toda a sua existência a uma mente é ainda uma relação exatamente como seria se estivesse fora da mente e dela fosse independente. Este ponto é de fundamental importância para uma perspectiva semiótica e foi notado, aparentemente pela primeira vez, um século antes de Peirce publicar seu tratado sobre signos, pelo filósofo escolástico italiano Tomás Caetano. O trecho transcrito a seguir foi retirado dos comentários de Caetano à Summa Teológica (de Tomás de Aquino).

A relação é aquele tipo de ser para o qual a qualificação de “existente na mente” não prejudica o que lhe é próprio, da forma como essa qualificação prejudica o que é próprio a qualquer outro tipo de ser. Pois uma rosa formada pelo pensamento não é uma rosa, nem Homero numa opinião é Homero; mas uma relação formada pela mente é verdadeiramente uma relação.

A distinção entre uma rosa na existência física e uma rosa na existência objetiva não é uma distinção entre entidades essencialmente diversas, das quais uma é um ser independente da mente e a outra é um ser dependente da mente, como dissemos ocorrer com as relações: é, ao contrário, uma distinção de um único tipo essencial de acordo com os dois modos diferentes de existir, a saber, em si subjetivamente ou no conhecimento relativamente.

(Caetano [1507] *apud* Deely, 1990, p. 63)

Analisemos esta questão mais de perto tomando como modelo a relação de distância ou de proximidade entre duas estrelas quaisquer do círculo central da bandeira brasileira. O fundamento dessa relação é o fato de a estrela “X” estar, de alguma forma e em alguma medida, próxima da estrela “Y” (e vice-versa). É justamente esta qualidade de “estar próximo” (ou, simplesmente, “proximidade”) que torna possível este relacionamento entre “X” e “Y”. Então, na situação na qual a bandeira ainda não foi desenhada e, assim, existe apenas na mente daquele que a projetou, as estrelas “X” e “Y” ainda não existem por si mesmas (ou subjetivamente), elas apenas existem no conhecimento relativamente. Neste caso, devemos acreditar que o desenhista formulou uma relação que está fundada numa qualidade abstraída de seres que não existem. Ainda assim, tal relação seria um fato. Se, por um lado, não podemos classificá-la como uma

coisa completamente independente da mente, uma vez que seus fundamentos foram lançados sobre *seres completamente dependentes da mente*, por outro lado, também não podemos classificá-la como uma *coisa completamente dependente da mente* porque, caso tal projeto seja atualizado (isto é, a bandeira seja desenhada daquela forma planejada no pensamento), esta relação iria estranhamente continuar a ser isso mesmo que ela era enquanto habitava a mente de seu formulador: uma relação. Nota-se que tal divisão do ser (aqueles que dependem e aqueles que independem da mente) deixa de fazer sentido, ao menos no que diz respeito ao status real ou ontológico de uma relação. É verdade que, caso esta relação seja, digamos, “colocada em prática”, isto é, a bandeira seja desenhada sobre um papel, seria relativamente mais fácil de manusear aqueles elementos (as estrelas) e ter uma noção geral das proporções, das distâncias, do arranjo, etc. Porém, relações sustentadas fora da mente não são mais relações do que aquelas sustentadas por uma mente. Apenas nos parece mais fácil de “observá-la” quando o desenhista já tiver fixado as estrelas no papel. Ainda assim é necessário atentar para o fato de que só podemos “enxergar” uma relação indiretamente (afinal, relações são abstratas). Para sermos precisos, caso a bandeira seja realmente desenhada, o que é diretamente atualizado não é a relação em si mas os seres (as estrelas, por exemplo) que carregam aqueles aspectos que servem de fundamento à relação.

Uma relação assim entendida (de forma quase pura) distancia-se de seus fundamentos, uma vez que, como vimos, lhe é indiferente estar numa mente que a imagina ou ser suportada por um papel de esboços ou por um pano que tremula soberanamente em um mastro. Sejam quais forem os territórios sob os quais estejam hasteadas, relações são independentes da natureza de suas fundações. Uma relação é o que ela é independentemente de seu fundamento estar firmemente calcado nas interações dinâmicas que ocorrem entre aquilo que existe ou estar bambeando sobre as flutuações quase livres de uma mente imaginativa. Esta característica de “soberania” das relações deve provocar profundas consequências no entendimento da experiência humana (dentro de uma perspectiva semiótica) bem como na maneira como tratamos o conceito de “realidade”. Se todo signo é uma relação (é um *ens relativum*) e uma relação é um modo de ser indiferente à oposição entre o que depende e o que independe da cognição (Deely, 1995, p. 211), logo deve-se esperar que também seja uma característica essencial dos signos tal indiferença.

Exatamente como as relações (em geral), os signos (que são tipos específicos de relações) necessitam de um fundamento no qual possam se basear e, assim, possam ser considerados signos. Também no caso dos signos, o fundamento é uma qualidade. Vejamos, então, o papel fundante de uma qualidade na seguinte definição de signo elaborada por Peirce.

Um Signo é qualquer coisa que esteja relacionada a uma Segunda coisa (seu Objeto) com respeito a uma Qualidade de maneira tal que traz uma Terceira coisa (seu Interpretante) para uma relação com o mesmo Objeto e isto de maneira tal que traz uma Quarta coisa para uma relação com aquele Objeto dessa mesma forma (*ad infinitum*)¹².

(CP 2.92)

O signo desenvolve, portanto, uma relação de representação de algum objeto (embora o signo, como um todo, não possa, de maneira alguma, ser reduzido a esta relação específica). Então, se “A” representa “B” (para “C”), deve haver alguma característica tanto em “A” como em “B” que fundamente tal relação (de representação). Por exemplo, a palavra “casmurro” representa “indivíduos tristes, introvertidos, calados, etc.” porque existe um certo aspecto, digamos, sorumbático (ou mesmo uma “casmurricidade”) que está associado tanto a esta palavra (por hábito desenvolvido pelos falantes da língua portuguesa) como a estes indivíduos. Não há dúvida que esta “casmurricidade” ou este aspecto sorumbático constitui uma qualidade que foi imputada a esta palavra (“casmurro”) justamente pelo referido hábito. Pode-se imaginar, a título de exemplo, que, em sua fase de formação, esta palavra foi paulatinamente tendo associada ao seu próprio ser físico ([sua ocorrência linguística, sonora ou escrita] ou à experiência desta fisicalidade) esta qualidade, o que a tornou capaz de evocar algumas ideias ou noções que guardem alguma afinidade entre si, ou seja, ao longo do tempo, alguns aspectos de pessoas tristes, introvertidas e caladas foram sendo abstraídos de seus “portadores originais” e sendo associados dentro de uma rede até o ponto de dar forma a uma ideia geral de “casmurricidade”. A partir desse ponto, o signo “casmurro” é plenamente capaz de evocar a ideia geral de “casmurricidade” (com todos aqueles aspectos). Quando tal palavra for pronunciada, dentro de um determinado contexto, deve evocar na mente de um ouvinte uma ideia de

¹² No original: “A Sign is anything which is related to a Second thing, its Object, in respect to a Quality, in such a way as to bring a Third thing, its Interpretant, into relation to the same Object, and that in such a way as to bring a Fourth into relation to that Object in the same form, *ad infinitum*”.

“casmurricidade” e esta, por estar repleta de aspectos emprestados de todas aquelas pessoas, torna o signo capaz de representar quaisquer pessoas que apresentem ou, ao menos, que nos pareçam apresentar tais características.

É neste sentido que a qualidade “casmurricidade” (da qual o ouvinte deve ter alguma noção geral) serve de fundamento ao processo de significação e, por este motivo, pode ser entendida como uma espécie de potencialidade sígnica. E também é neste sentido que o interpretante aproxima o signo de seu objeto, ou seja, o signo (a palavra) só pode representar o objeto (alguma pessoa que possua ou pareça possuir aquelas características) graças ao interpretante (alguma ideia dessas características). Portanto, a referência a um interpretante (atual ou potencial) é indispensável, pois, como foi dito, o fundamento que torna o signo capaz de representar alguma outra “coisa” para uma mente é uma qualidade imputada (cf. Santaella, 2000, p 21).

A palavra ao “entrar” na mente do ouvinte desvia a sua atenção do ser da própria palavra para uma região específica de uma rede. Nesta região estão localizados os aspectos que dão “corpo” a ideia de “casmurricidade” que aquele intérprete específico possui naquele momento. Neste caso, pode-se dizer que ocorre um nexu no aqui agora da experiência desse ouvinte que liga elementos que, de outra forma, estariam desligados. O ser do signo é simplesmente este nexu, esta conexão temporária¹³. O signo age de tal forma que um elemento da experiência fique numa relação tal com outro elemento que o primeiro possa “estar no lugar” do segundo pelo simples fato de trazer um terceiro elemento para uma relação com o segundo (exatamente como pode ser observado naquela definição de signo de Peirce citada).

Signos organizam a mobília da experiência de tal forma que alguns móveis possam ocupar o lugar de outros mesmo que não sejam (realmente) estes outros. É como se houvesse um determinado canto de uma sala que devesse ser ocupado apenas por um abajur laranja com detalhes verdes. Porém, como o dono do apartamento ainda não comprou este utensílio extravagante que lhe proporcionaria um prazer verbalmente intraduzível, ele colocou uma abóbora enfeitada com um cocar de alface naquele canto e se acostumou a tratá-la como um abajur. No início, o homem policiava seus pensamentos dirigidos àquela parte da sala com alguma dificuldade, mas, com o tempo,

¹³ Como veremos no quarto capítulo, o nexu no aqui-agora da experiência de algum intérprete pode ser considerado uma atualização de um hábito interpretativo. Em termos técnicos, tal nexu seria um sin-signo (algo individual) que é uma instância de um legi-signo (algo não-individual).

passou a agir com tamanha naturalidade que tentava desligar a abóbora todas as noites antes de dormir. Pode até ser que este homem esteja completamente biruta. Ainda assim é inegável que existe um nexos que seja capaz de conectar um signo (a abóbora com alface) a um objeto (o abajur laranja e verde) por meio de um interpretante (ideia de ter um abajur daqueles na sala ou mesmo a ação de tentar desligar a abóbora, por exemplo). Esta relação irreduzivelmente triádica é um fato acerca dessas três “coisas”. É importante notar que esta relação triádica não deixará de ser um signo pelo simples fato de seu fundamento ter sido lançado apenas na mente de um lunático.

Antes mesmo de comprar a abóbora para colocá-la na sala, é provável que este homem tenha tido uma ideia de abóbora que, para seu entendimento, poderia fazer as vezes do abajur. Mesmo neste estágio incipiente, a simples ideia de “abóbora como um abajur” já pode ser considerado um signo uma vez que é plenamente capaz de conectar a noção (que aquela mente possui) de “abóbora” com a noção de “abajur” por meio da noção muito básica e elementar de “colocar um no lugar de outro”. Neste último caso, o signo ligaria apenas algumas noções vagas numa mente. Portanto, o fundamento que permitiu tal processo de significação seria uma qualidade abstraída de seres (noções) completamente dependentes da mente (do lunático)¹⁴. Porém, da mesma forma como ocorre com as relações, os signos também são indiferentes à oposição entre aquilo que depende e aquilo que independente da mente. Um indício dessa indiferença é que, ao externalizar suas ideias aluadas em alguns atos (como adquirir uma abóbora numa feira e colocá-la em seu “devido” lugar), pode-se observar que tal homem foi capaz de agir conforme sua crença de que a abóbora era o abajur. A relação triádica que servia para ligar noções vagas na mente do louco dentro de um arranjo específico agora serve para decorar a sala do lado de fora daquela cabeça demente. Então, abóboras, palavras, noções e ideias são (ou podem ser) signos exatamente no mesmo sentido, isto é, um nexos real no qual um primeiro correlato (signo) representa um segundo correlato (objeto) para um terceiro correlato (interpretante). Quando tais signos passam a agir dentro de um sistema organizado cuja alguma estrutura é garantida por regras e hábitos minimamente duradouros e coletivos já podemos falar em linguagem.

A linguagem observada de uma perspectiva semiótica surge como um sistema (público) de signos altamente organizado que, com o passar do tempo, vai

¹⁴ Como se trata de um louco, não podemos saber ao certo no que consiste tal qualidade (provavelmente, nas cores desses objetos).

tecendo e dando vida a uma rede onde estão associados diversos elementos da experiência. No caso da espécie humana (com seus sistemas linguísticos altamente desenvolvidos e com suas peculiares maneiras narrativas ou discursivas de transmissão de informação [neste sentido, de cultura]), não é difícil perceber que esta rede não pode ser entendida como algo presente apenas na mente de um indivíduo e somente relativo às suas experiências individuais e privadas com o mundo. É a própria natureza do signo ou, ao menos, o resultado de sua ação que torna todo esse tecido reticular e objetivo capaz não só de transcender a experiência do indivíduo mas de “viver e sobreviver” entre eles. Assim, pode-se dizer que a ação dos signos no tempo gera um campo que não está exclusivamente nem mundo nem na mente mas em ambos conjuntamente. Algo que não pertença a nenhum dos dois lados separados por uma fronteira qualquer só pode pertencer à própria fronteira. Apenas à zona fronteira é permitido comportar algo que não esteja exclusivamente em nenhum dos lados que ela determina mas em ambos ao mesmo tempo e sob o mesmo modo. A este modo de ser, alguns séculos de reflexão filosófica concederam o nome de Signo. À ação que proporciona vida a este modo de ser bem como a toda esta zona fronteira, uma carreira e uma vida dedicadas ao estudo dos signos concedeu o nome de *semiose*¹⁵. Então, devido à extrema importância deste ponto, tentemos desenvolver algum outro exemplo para que se tornem mais palpáveis as razões pela quais a *semiose* deve gerar um campo que abrigue uma rede de objetos.

Suponha que a palavra “casmurro” tenha sido realmente originada por abstrações de características peculiares a alguns indivíduos específicos. Do olhar triste de Antônio, retiramos a qualidade “tristeza”. Do comportamento introvertido de Clarice, obtemos a qualidade “introversão” e, do jeito “calado de ser” de Orígenes, extraímos a qualidade “caladidade” (ou “mudez”). Imagine, então, que, a partir do núcleo comum destas três qualidades, possamos obter alguma noção geral de “casmurice” (aquele aspecto sorumbático ao qual nos referíamos em passagens anteriores). Então, só nos

¹⁵ De acordo com Deely (1990, p. 42), “foi somente em cerca de 1906, todavia, que a ação peculiar aos signos foi singularizada como um campo distinto de investigação possível e batizada com um nome próprio. O investigador responsável pela singularização desse campo em si mesmo, e não através de sua adjacência a outras linhas de investigação imediata, foi Charles Sanders Peirce, e o nome com que ele o batizou foi *semiose*. Nesse ponto, a doutrina dos signos chegou a um estágio fundamental em sua evolução: Peirce percebeu que o desenvolvimento pleno da semiótica como um *corpus* distinto de conhecimento exigia uma visão dinâmica da significação enquanto processo. Não se tratava apenas de uma questão sobre o Ser próprio do signo ontologicamente considerado. Há também a questão adicional do Tornar-se que esse tipo peculiar de Ser possibilita e pelo qual se sustenta. Não se tratava apenas do fato de que existem símbolos, por exemplo. Existe também o fato de que os símbolos crescem.”

falta conectar esta qualidade de “casmurice” a alguma outra “coisa” que lhe sirva de veículo. Caso queiramos trabalhar apenas “internamente” basta que liguemos esta qualidade a qualquer outra ideia que possa estar presente a nossa mente, tal como a ideia de “um estilingue falante”. Neste caso, se assim fosse estabelecido, bastaria vir à mente a ideia de “um estilingue falante” que automaticamente nos lembráramos de casmurices. Entretanto, caso queiramos trabalhar “externamente”, uma ideia obviamente não poderia servir de veículo. Seríamos obrigados a escolher algum outro elemento que pudesse ser objeto não só de nossa apreensão (individual e privada) mas da de outros indivíduos. Assim, quaisquer gestos, sons, desenhos, coisas, etc. poderiam cumprir o papel de veículo e levar informação a diversos pontos do vasto universo que se estende para além do ego.

Neste exemplo, nota-se que, por mais esdrúxulas que sejam as associações ou as convenções em torno desse processo de significação, este signo nasceu de pessoas reais. No universo fictício criado a partir deste exemplo, pode-se afirmar que a palavra “casmurro” só existe por conta das peculiaridades e idiosincrasias de três indivíduos: Clarice, Antônio e Orígenes. Todo o processo de significação desta palavra tem como fonte primeira a concretude, a fisicalidade, as interações dinâmicas que dão corpo a existência destes indivíduos. Embora seja esta a origem, signos não podem ficar restritos ao âmbito físico do qual surgiram. Neste caso específico, é muito importante notar que a palavra “casmurro” não perde a capacidade para significar (ou trazer à mente aquelas características gerais) mesmo quando estiver afastada dos indivíduos e das interações dinâmicas que sustentavam as propriedades que, uma vez abstraídas, serviram de fundamento ao signo.

Como qualquer relação, a “essência” de um signo (a capacidade para significar) se “desliga” da natureza de seu fundamento, ou seja, um signo não deixa de agir como tal se estiver fundamentado apenas em seres que dependem da mente (*ens rationis*) ou em seres que independem da mente (*ens reale*). Então, especificamente, a semiose (entendida como uma ação contínua na qual um signo deve ser interpretado em outro) deve criar uma rede cujos nódulos são arrançados e rearrançados ao longo do tempo por nexos temporários (que são os próprios signos). Devido à indiferença de cada um desses nexos com relação a seus respectivos fundamentos, esta rede adquire algum grau de autonomia e um grande número de nódulos passa a flutuar sobre o terreno da existência física. Alguns pontos dessa rede tendem a tocar o solo da existência física

embora não haja necessidade alguma e tampouco possibilidade de todo este tecido reticular ser reduzido à fisicalidade. O terreno daquilo que existe fisicamente é apenas a condição para o surgimento do signo¹⁶. Não deve (e nem pode) haver uma correspondência total entre tudo aquilo a que a linguagem se refere e tudo aquilo que existe. Há bem mais coisas entre o céu (sustentado por nossa imaginação) e a terra (“antropizada” por nossos pés) do que supõe qualquer perspectiva positivista da linguagem. Para melhor explicar esta autonomia devemos nos concentrar no momento exato em que um elemento da experiência entra nesta rede. Ao leitor, pedimos uma pequena dose de paciência (uma vez que este texto introdutório promete não demorar-se muito mais) e outra dose considerável de atenção, pois esta “entrada” constitui outro daqueles pontos fundamentais que legitimam nossas delongas introdutórias.

Um elemento qualquer da experiência tomado como um objeto (de algum signo) sofre um deslocamento existencial (algo como um “*existencial shift*”). Ao entrar nesta rede estes elementos deixam de pertencer apenas ao mundo da existência física ou da subsistência mental e passam a gozar de um *status* único que pode ser traduzido por “existência objetiva”. Seríamos, no mínimo, imprecisos se disséssemos que tal elemento existe apenas subjetivamente em si ou como um objeto relativo a um sujeito específico. Um elemento assim entendido é um nódulo daquela trama objetiva e existe como objeto com relação a um signo em algum momento da cadeia semiótica. Diz-se “existência objetiva”, pois, a este objeto específico, não há necessidade de corresponder exatamente nenhuma existência física. O efeito de deslocamento ou de suspensão daquela rede é justamente o responsável pela capacidade da linguagem em falar de coisas que não existem (fisicamente) da mesma maneira e, às vezes, com a mesma facilidade com que se fala daquilo que existe. Senão, vejamos.

Em última análise, é pela ação dum hábito interpretativo que o signo torna-se capaz de ligar uma palavra (ou qualquer outra “coisa”) a um objeto por um interpretante. No exemplo que foi criado aqui, a palavra “casmurro” torna-se capaz de representar objetos (ou, especificamente, pessoas) que carreguem (ou nos pareçam carregar) as características de tristeza, introversão e/ou mudez pelo simples motivo de trazer à mente alguma ideia dessas características (ou do que há em comum entre elas, o

¹⁶ Como veremos ao final do quarto capítulo e também no texto de fechamento desta dissertação, não é improvável que mesmo aquilo que geralmente entendemos por “mundo ou terreno físico” tenha sido ele mesmo formado por semiose (ou por processos interpretativos antigüísimos).

que foi por nós denominado de qualidade de “casmurricidade”). Assim, um ouvinte qualquer pode ter um acesso indireto ao objeto daquela representação. No signo, isto é, naquele nexos presente no aqui agora da experiência de algum ouvinte, estas características estão associadas à ocorrência dessa palavra. É esse mesmo jogo de associações que está subjacente à interpretação de uma frase (ou duma proposição) como “‘x’ é casmurro”. Neste caso, deve-se atentar para fato de que o signo liga uma palavra (“casmurro”) a uma região específica da rede na qual estão localizadas aquelas características citadas ao mesmo tempo em que associa (indireta ou mediatamente) tais características a um objeto específico (o tal elemento “x”). Então, nota-se que o signo não deixará de agir como tal caso o elemento em questão não possua alguma existência física além da existência puramente objetiva que lhe foi concedida ao longo da semiose, ou seja, esta frase é um signo que apresenta o elemento “x” como algo ou alguém que possui aquelas características mesmo no caso de “x” não existir fora da rede de associações na qual ele se apresenta naquele momento.

A peculiaridade desta situação proporcionada por signos gera as condições de possibilidade para o nascimento de seres que, por mais encantadores e curiosos que sejam, têm pouquíssima “substancialidade física”. Na verdade, são seres quase insubstanciais (do ponto de vista meramente físico ou, neste sentido, existencial). Talvez o exemplo que já esteja na ponta da mente do leitor seja justamente o personagem “Bentinho” do romance “Dom Casmurro” do escritor brasileiro Machado de Assis. Conforme a descrição do autor e em pleno acordo com o título do livro, este personagem é, então, um ótimo candidato para assumir a vaga daquela variável “x” naquela frase ou proposição enunciada no parágrafo anterior. Embora Bentinho não seja alguém que seja geralmente considerado real, podemos entender perfeitamente o que Machado de Assis quis dizer ao associar este personagem àquelas características que estão subentendidas no termo “casmurro”. Aliás, o próprio autor, ao narrar a história pela voz deste personagem, oferece as diretivas para que seus leitores localizem aquelas características numa rede objetiva repleta de associações. Mesmo que, perdido “dentro” da própria cabeça, o leitor não ache o caminho interpretativo até a região dessa rede que aqui chamamos de qualidade de “casmurricidade”, não é necessário que ele “saia” em busca de um guia especializado que, em centenas de páginas e em milhares de verbetes ou nódulos, tente tornar concreta grande parte daquela rede (a este guia geralmente damos o nome de dicionário), pois o autor explica o significado exato que aquele termo

tem naquele livro. “Não consulte dicionários. Casmurro não está aqui no sentido que eles lhes dão, mas no que lhe pôs o vulgo de homem calado e metido consigo”¹⁷.

O importante é notar que Bentinho não precisa existir como algo ou alguém físico para que este signo faça sentido ou possa significar. Ainda que algum leitor tenha, algum dia, precisado de abstrair as características de “indivíduo calado e metido consigo” de algumas pessoas fisicamente existentes, (tais como Orígenes e Clarice) para ter alguma noção de “mudez” e “introversão”, não é absolutamente necessário que Orígenes e Clarice estejam presentes no momento da leitura nem que Bentinho seja fisicamente existente para ser entendido como um indivíduo casmurro. A imaginação de Machado de Assis alimentou com informações um ser fisicamente inexistente até o ponto em que ele pudesse se sustentar com os próprios meios em meio a milhares de outros habitantes do imaginário e da cultura dos homens. Assim, a linguagem pode utilizar pedaços abstraídos da realidade para dar alguma vida a objetos inexistentes.

Da mesma forma, aquele abajur laranja com detalhes verdes tão almejado pelo lunático do exemplo anterior não precisa existir realmente. Mesmo que tal abajur ainda nem tenha sido fabricado ou sequer planejado pela indústria das luzes, ainda assim, aquela abóbora com cocar de alface seria plenamente capaz de agir como signo ao representar o abajur para a mente (do louco). Mesmo as possibilidades podem significar e esta potencialidade sófica não fica restrita apenas ao campo verbal. Todos aqueles indivíduos ao redor do retrato que foi mostrado ao pensador sergipano Tião estão discutindo há quase oito páginas sobre uma pessoa que pode nem ter existido.

Isto tudo não é absolutamente estranho ao homem. Nada mais afeito à experiência humana com e no mundo do que a leveza de brincar com as possibilidades proporcionadas por tudo aquilo que efetivamente não existe. A preocupação e, às vezes, obsessão científica pela existência das coisas deve ser algo posterior. A arte é anterior à ciência não só temporalmente, mas logicamente. É possível que só exista ciência (humana) porque algum dia remoto na história da evolução a arte provou que o *homo sapiens sapiens* é livre em alguma medida até então desconhecida pelos seus ancestrais. É livre para recusar grande parte da realidade que lhe é concedida pelo ambiente e, a partir daí, criar projetos de real que tendem cada vez mais a se distanciar da realidade “natural” que lhes é anterior e, ainda assim, conviver com ela ou nela. Aparentemente,

¹⁷ Assis, p. 67, 1969.

até hoje, nada foi tão bem-sucedido em tal tarefa do que a arte e é pouco provável que algum outro setor da humanidade além daquele formado pelos artistas tenha entendido tão bem o recado da evolução: a razão é necessariamente criativa¹⁸. Se não fossem livres em alguma medida para criar futuros ou para escolher uma realidade possível que exercesse uma estranha atração sobre a retina mental da espécie, de que serviria a mais precisa das ciências ou o mais acurado dos conhecimentos práticos ou teóricos? Dos mais suntuosos e ambiciosos procedimentos científicos aos mais simples e urgentes planejamentos familiares ou domésticos, nossas análises e balancetes com a realidade são rebocados por nossos projetos. Primeiro, pela possibilidade de fazermos projetos e, depois, pela possibilidade descortinada pelo projeto.

Um ponto fundamental a ser notado aqui é que, em qualquer sociedade humana independentemente do estágio evolutivo de seus conhecimentos científicos, a existência objetiva de elementos fisicamente inexistentes continua a ser relevante. Tais elementos dão forma a uma espécie de laje da evolução, algo como uma estrutura quase puramente objetiva que vai além da estrutura física que lhe serve de base. Mesmo hoje, nas sociedades ocidentais laicas cujo pendor à eficiência “naturalmente” desenvolvido pelo sistema e pela mentalidade capitalistas alavancou determinados modelos de ciência ao *status* de discurso dominante, ainda nestes casos, não podemos reduzir, por exemplo, a imagem de um candidato construído ao longo do período de campanha eleitoral a um correspondente físico que, segundo alguns, deveria lhe estar subjacente. Toda a estrutura narrativa que sustenta aquela candidatura não só nas mídias convencionais mas também na oralidade informal do cotidiano não deve corresponder ponto a ponto a uma estrutura física existente no “mundo real”. Com isso não pretendemos afirmar que os marqueteiros de campanhas políticas estejam necessariamente construindo uma imagem totalmente mentirosa de seu cliente-candidato, mas o importante é observar que, mesmo no caso em que não haja a intenção consciente de mentir, a linguagem tenderá a se desprender da fisicalidade. Seria essa uma doença congênita da linguagem? A linguagem estaria precisando urgentemente de terapia? São falhas na matriz, lapsos na sintaxe, alucinações associativas na semântica? Em alguns casos muito específicos, é provável que sim. Entretanto, em geral, não devemos continuar dando asas à ilusão de que o reducionismo da linguagem ao mundo físico é a única abordagem possível à

¹⁸ O termo “criativo” foi utilizado pela primeira vez pela semioticista brasileira Lucia Santaella (1994) para predicar (ou determinar) o original conceito de razão que emerge dos escritos de Charles Sanders Peirce.

experiência humana. Estes seres fisicamente inexistentes ou até mesmo estes seres que sofrem de uma incrível irredutibilidade ao mundo físico são parte essencial da vida do homem na sociedade. Tais seres são parte da substância e não um mero acidente. Aponta justamente nesta direção o “caminho dos signos” ou a perspectiva semiótica que começou a ser desenhada de forma definitiva na história do pensamento ocidental ainda com o filósofo escolástico Poinot há quase quatrocentos anos atrás¹⁹.

De acordo com o proveitoso e louvável trabalho de recuperação das origens da semiótica que vem sendo realizado pelo semioticista John Deely, podemos hoje notar que uma perspectiva propriamente semiótica, embora tenha sido gestada no ventre do pensamento medieval (latino tardio), abandonou as preocupações teóricas típicas deste período a partir do momento em que se atingiu um ponto de vista no qual as principais categorias tomadas tradicionalmente como pressupostos já estavam começando a se dissolver no âmago do signo.

Na antiga tradição (cf. Russman 1981²⁰), a preocupação básica é com aquilo que é o que é independentemente do homem, e em segundo lugar com as coisas que são produzidas pelo homem e dele dependem. Na *semiótica*, a preocupação básica é com ambos igualmente. Pela primeira vez é alcançado o ponto de vista que abre – para pedir emprestada uma fórmula a um filósofo contemporâneo (Maritain 1966:32²¹) – “para as avenidas do não-ser janelas tão largas quanto as abertas para as avenidas do ser”; e a compreensão básica por trás dessa conquista é que “o que é” é circunscrito não por uma linha fixa, mas por uma linha mutável, cujas mudanças são determinadas precisamente pela interação entre as duas ordens do ser através da função dos signos, através da semiose. O estudo dessa realidade mutável, dessa linha mutável, é a *semiótica*. Nuvens como sinal de chuva é o caso clássico do signo natural como algo que é o que é independentemente do homem. Agora, é claro, existe a possibilidade de provocar a chuva por meios artificiais, trazendo parcialmente para o controle do homem o que antes estava totalmente fora dele – uma possibilidade dificilmente vislumbrada pelos medievos. Mais importante: os “heróis” de uma dada cultura modelam o desenvolvimento dessa cultura através do mito e do folclore de forma que não podem ser

¹⁹ Por esse motivo, Ralph Powell (*apud* Deely, 1995, p. 214) considerou que, graças às descobertas de Poinot acerca do ser relativo no coração lógico dos signos, pode-se entender a obra deste filósofo escolástico como uma espécie de ponte “entre a filosofia medieval da substância individual real e os modernos filósofos do empirismo e do mundo social”.

²⁰ Referência: RUSSMAN, Thomas A. Two paradigms of reality and objectivity, in *The New Scholasticism LV* (Winter), p. 1–15, 1981.

²¹ Referência: MARITAIN, Jacques. *God and the Permission of Evil*, trad. Joseph Evans, Milwaukee, The Bruce Publishing C°, 1966.

reduzidas a linhas causais com origem em conquistas reais na ordem dos acontecimentos físicos, exatamente como histórias falsas, na sua origem, podem tornar-se verdadeiras modeladoras de um curso de acontecimentos sociais adquirindo, assim, uma realidade com a qual temos de lidar, em si própria e até mesmo nas “formas institucionalizadas” e nos costumes da vida cultural, de tal forma que “os caminhos do não-ser” tornam-se “tão difíceis quanto os do ser”.

(Deely, 1995, p. 82 e 83)

Então, esta “existência objetiva” de seres intersticiais da qual falávamos há pouco e estas janelas abertas para avenidas ou caminhos do não-ser de que falam Deely e Maritain não são fruto de formalismos fantasiosos e extremados oriundos do pensamento medieval tardio. O reconhecimento dessa região intersticial (dessa rede objetiva) não é o último alento de uma visão de mundo pré-moderna mas o primeiro passo dentro de terras pós-modernas. Talvez, por ter muito cedo abandonado a modernidade, Peirce foi o primeiro a fincar bandeiras e marcos conceituais tão distantes da matriz cartesiana e da catedral kantiana que, ainda hoje, é difícil saber com exatidão onde o filósofo americano estava com a cabeça quando afirmou que “o pensamento se dá em signos”. O que já podemos timidamente antever nos albores de materialidade quase intangível do século XXI é que o conceito peirceano de semiose abriu, pela primeira vez há quase um século, vasos comunicantes numa fronteira que, por tanto tempo, opôs o conceito de cultura ao de natureza. Ao desmontar, a partir de dentro dessa zona fronteira, os mecanismos responsáveis pela oposição arquetípica entre aqueles seres que independem da mente (*ens reale*) e aqueles que dela dependem (*ens rationis*), a semiótica apresenta um conceito de realidade para o qual aquilo que é real evolui junto com o próprio processo de entendimento ou interpretação (Deely, 1990, p. 103). Para exemplificar isso de forma breve por enquanto (pois a um entendimento propriamente semiótico do conceito de realidade dedicaremos ainda muitas e muitas páginas) não precisamos abandonar as terras latinas que testemunharam o nascimento da semiótica nem atravessar o Atlântico para aportar no novo mundo que assistiu ao seu pleno desenvolvimento.

A vida do poeta português Luis Vaz de Camões transcorreu durante quase todo o século XVI, período que abrigou importantes acontecimentos e processos responsáveis pela transição da Idade Média para a Moderna. Dentre estes acontecimentos e processos históricos, destacam-se as “Grandes Navegações”

capitaneadas pelas duas grandes potências da época: Portugal e Espanha. Camões narrou na obra “Os Lusíadas” a saga de heróis-navegadores que, ao dobrarem o cabo da Boa Esperança (ao sul do continente africano), abriram novas rotas comerciais com o oriente e começaram a dar forma a um império transoceânico. Os versos dessa epopeia são capazes de inspirar um profundo orgulho no povo lusitano independentemente do fato de o “conteúdo” dos escritos de Camões jamais poder corresponder ou ser reduzido aos acontecimentos e processos concretos que ocorreram naquele século. Este orgulho não advém do fato do poeta ter “nacionalizado” algumas interessantes figuras da mitologia grega (que, aliás, diga-se de passagem, não existiam fisicamente na Grécia e também não passaram a existir fisicamente em Portugal). Tal orgulho deve ser proveniente da essência formal daquele povo. Infelizmente não há alguma fórmula pronta para dar luz a obras desse calibre, porém parece que, nestes casos, o poeta consegue sintetizar o espírito de uma época que vai se eternizando no imaginário popular por meio de associações tão profundas que criam nexos entre pessoas separadas por gerações. As referências ao chão sob o qual estas pessoas nasceram bem como as referências aos céus que se estendem para além daqueles solos que sustentam olhos individuais acabam por criar diversos tons de familiaridade. Aqui, talvez de forma mais evidente do que em qualquer outro canto, pode-se “observar” aquele “ser entre” que constitui uma relação e, conseqüentemente, um signo. Neste caso, mais do que em quaisquer outros, nota-se que os símbolos efetivamente congregam. Não apenas “estão entre”, mas aproximam pessoas.

Tal como um para-raio que intenciona canalizar colossais forças naturais por e para algum lugar específico, algumas obras de arte produzidas por humanos conseguem dar início ou mesmo acelerar um processo de coalescência em determinadas regiões daquela rede objetiva que acabam por criar ou solidificar identidades. Este processo de nucleação não ocorre solitariamente apenas na mente de um indivíduo, mas coletivamente organizando e rearranjando multidões em torno de algo que simplesmente não pode existir somente na ordem física. Tal como um raio que não nos permite conhecer sua origem exata nem seu itinerário quase instantâneo, que não nos deixa saber se vem dos céus à terra ou se vai da terra aos céus ou ainda se é apenas o encontro titânico entre “coisas” que viriam de ambas as direções em rota de colisão, os signos pertencem ao real e ao não-real, simultaneamente, ser e não-ser. Muitos daqueles seres aos quais Camões faz alusão inexístiam fisicamente (alguns eram frequentadores

assíduos do quadro de referências cristão, outros, emprestados do paganismo [antigo] ou uma mescla de ambos os referenciais), muitos outros ainda eram seres reais. Nada disso impede aqueles versos de significar. Nada disso impede aqueles signos de agir e, principalmente, de constituir parte fundamental da essência formal dos filhos de Luso. Este não é um caso de uma ressurreição inocente de primitivismos ou de uma recaída “fora de hora” em misticismos ou animismos. São estes, na verdade, os recursos imateriais de que é feita qualquer civilização.

Nestes casos, tendo em mente este ponto de vista semiótico que ora esforçamo-nos para apresentar, as investidas positivistas e nominalistas com relação à linguagem não se tornam apenas infrutíferas mas, sobretudo, contraproducentes. Se uma perspectiva teórica não consegue reduzir parte de seus supostos objetos ao mínimo denominador comum escolhido como padrão, isto é, o mundo físico, é pouco provável que todos estes recursos imateriais que entram na composição da base de qualquer civilização tenham algum lugar sob o olhar desses teóricos.

Na realidade (ao menos conforme o homem a tem experimentado), convivem tanto objetos com alguma correspondência a algo no terreno físico dos existentes como objetos sem tal correlação direta. A esta altura já deve estar claro que esta rede objetiva criada pela ação dos signos está suspensa ou deslocada com relação ao terreno físico, do qual, aliás, é, até certo ponto, “independente” ou autônoma graças à própria relatividade dos signos. Em outras palavras e em última análise, esta autonomia dos objetos ou dos elementos da experiência (da percepção ou da cognição) é devida ao fato de todo signo ser necessariamente uma relação (*ens relativum*), embora nem toda relação seja um signo.

Assim, nem todas as relações (reais ou ontológicas) que existem num ambiente devem necessariamente passar pela experiência de algum organismo específico ao longo de sua vida, mas, de acordo com John Deely (1990, p. 67), seria fundamental atentarmos mais uma vez para o fato de que “todas elas são indiferentes à ordem da existência física, de tal forma que, tão logo entrem na experiência, elas assumem uma vida objetiva relativamente independente do ser físico”. Esta autonomia não necessariamente significa confusão. Vejamos, então, uma passagem deste mesmo texto de Deely na qual o semioticista explica com algum detalhamento este ponto essencial.

O ser real próprio do signo é uma relação ontológica assimilada pela experiência de um organismo, seja diretamente através da herança biológica (as chamadas “noções instintivas”), seja através da experiência individual, em que ela serve para ligar elementos sensoriais e perceptuais de maneira objetiva. A emergência primeira da ação dos signos se dá a partir de fatores ambientais fisicamente relacionados que vêm a ser vistos objetivamente como relacionados e, inversamente, a partir de fatores objetivamente relacionados que se apresentam como fisicamente relacionados. A singularidade da semiose como atividade e a qualidade ambígua e destacada que ela tem enquanto ação resulta do ser peculiar e próprio da relação ontológica da qual ela não pode ser nem alterada nem percebida diretamente. A permeabilidade da relação como tal à realização tanto no plano físico quanto no objetivo também torna os dois indistinguíveis na experiência direta. Isso não significa confusão. É simplesmente a realidade própria da experiência, na qual o objetivo e o físico estão interligados no signo.

(Deely, 1990, p.67)

Portanto, devemos à ação dos signos uma terceira região dentro da realidade que não pode ser reduzida nem ao mundo introspectivo ou subjetivo nem ao mundo externo ou físico ou ainda “objetivo num sentido dualista”, ou seja, uma ordem objetiva em pura e total oposição a uma ordem subjetiva (tal como na divisão cartesiana do ser entre “coisa pensante” [*res cogitans*] e “coisa extensa” [*res extensa*]). A esta terceira região podemos chamar ou de mundo intersubjetivo (se for feita a ressalva de que tal mundo não depende necessariamente de “sustentações subjetivas humanoides” como veremos nos próximos capítulos) ou de mundo objetivo no sentido em que viemos concedendo a este termo neste texto, ou seja, uma ordem objetiva em relação ao signo ou a alguma semiose. Estes “novos” sentidos que tais termos aqui apresentam ficarão mais claros ao longo da dissertação e, por este motivo, não precisamos de nos estender com mais explicações neste momento. Neste breve texto introdutório, o leitor também não precisa de se preocupar com as fundamentais alterações que o conceito de realidade sofre sob um ponto de vista semiótico. Afinal, a este conceito dedicaremos grande parte dos dois primeiros capítulos desse trabalho. Por ora, basta notar que a realidade que emerge de uma concepção semiótica de mundo carrega alguma autonomia com relação à ordem física que lhe serve de base. A fisicalidade é ultrapassada graças à natureza peculiar da ação dos signos.

A semiose é um tipo de ação que ocorre entre três “coisas” mesmo no caso em que uma dessas “coisas” não existe. Isto a diferencia de todas as outras ações no universo. Quando dois ciclistas se chocam no passeio público é estritamente necessário que ambos estejam efetivamente neste local, ou seja, este não seria um choque fisicamente real caso um dos ciclistas fosse apenas um espectro elaborado pela mente do outro ciclista ou por qualquer outro transeunte que tenha feito uso de substâncias alucinógenas algumas horas antes. Tal choque é predominantemente aquilo que Peirce, por vezes, chamou de fato bruto, seria esta uma relação puramente diádica²², uma ocorrência que depende das interações dinâmicas entre dois corpos existentes. A ação dos signos, como temos insistido, vai além dessas interações dinâmicas (embora a fisicalidade lhe seja uma condição necessária não o é suficiente de forma alguma).

Uma bússola, por exemplo, é uma coisa, é algo que existe fisicamente. Entretanto, além de ser uma coisa, uma bússola é algo que pode ser considerado um signo, isto é, algo que representa outra coisa diferente de si mesmo. Graças ao hábito interpretativo adquirido após séculos de convivência com estas coisas fisicamente existentes, hoje, podemos facilmente identificar uma bússola como algo que “aponta ‘sempre’ para o norte”. Em outras palavras, uma bússola é algo capaz de representar, para a mente de algum intérprete, a parte norte de algum lugar pelo simples gesto de apontar para lá. O primeiro ponto que merece algum destaque é que este hábito interpretativo não consiste num convencionalismo puro que simplesmente associa a percepção que temos de uma coisa física com alguma ideia de norte que, por ventura, tenhamos em nossa cabeça. Este hábito foi sendo gradativamente formado com diversas experiências que temos com um artefato que foi intencionalmente construído (pela cultura humana) para reproduzir (ou para servir de instância a) uma regra ou lei natural. É exatamente esta regularidade da natureza que faz com que o indicador da agulha de uma bússola aponte sempre para o polo norte da Terra (na verdade, ele aponta para o polo sul magnético do planeta que, por algum motivo, está próximo do polo norte geográfico). Ao lermos ou interpretarmos uma bússola, podemos ter alguma noção de como nos signos realmente se misturam natureza e cultura.

O segundo ponto que merece destaque é que, no caso em que uma bússola estivesse quebrada ou funcionando mal, ainda assim não poderíamos considerá-la como

²² Embora o próprio Peirce não acreditasse efetivamente que relações puramente diádicas existissem como tais (sobre este assunto, voltaremos a tratar ao final da segunda parte deste trabalho).

um signo sem objeto. Formalmente, uma bússola quebrada será um signo da exata maneira como o é uma bússola que esteja funcionando perfeitamente. A diferença é que uma bússola quebrada é um signo que representa um objeto para o qual não há correspondente físico. Aquela região norte que é objeto da bússola quebrada (signo) não é a região norte daquele lugar onde este artefato defeituoso se encontra ou, dito de outra forma, também não é a região norte que é objeto de uma bússola em bom funcionamento (outro signo). A bússola quebrada aponta, portanto, para uma “falsa região norte”. Esta bússola é um signo “autista”. Ela possui seu próprio mundo e sua região norte simplesmente não coincide com a região norte real.

Nos termos que viemos utilizando, a região norte para a qual aponta a bússola quebrada teria uma existência puramente objetiva (e não física). Esta região norte existe apenas naquela rede objetiva onde estão associados diversos elementos da experiência. Ao contrário do que geralmente ocorre com os seres ficcionais elaborados por artistas, a inexistência física desse norte pode realmente criar problemas para uma pessoa que esteja perdida numa floresta, num deserto ou no mar e precise urgentemente de algo que possa guiar suas ações nestes ambientes hostis e com poucos pontos de referência. Estes problemas surgem porque aquilo que é puramente objetivo e aquilo que é também físico se tornam indistinguíveis na experiência direta, ou seja, de posse apenas do hábito interpretativo e daquela bússola específica, sem nenhum outro referencial, jamais poderíamos descobrir que tal artefato estava quebrado e aquela região norte apontada não existe de fato. Nestes casos, é imprescindível que possamos ter uma “segunda opinião” (além daquela proferida pela bússola quebrada).

Ora, a busca por “segundas opiniões” também não é, de forma alguma, estranha aos homens. Em situações nas quais existe uma clara preocupação com a firmeza e exatidão de algumas de nossas representações da realidade, a experiência humana com e no mundo tem demonstrado grande habilidade no desenvolvimento de procedimentos que procuram se aproximar gradativamente de um grau ótimo de representação. Estes procedimentos monitoram parte daquela rede objetiva e insistentemente contrapõe ao terreno daquilo que existe física ou historicamente algumas regiões específicas desse vasto tecido reticular. Uma das principais atividades humanas que tem por finalidade o controle crítico da objetividade chama-se ciência.

O último ponto ao qual devemos conceder atenção neste texto introdutório é que a busca por “segundas opiniões” nem sempre é uma tarefa simples. Pela própria natureza inacabada da realidade ou simplesmente pela finitude do entendimento humano, e estes são pontos que retomaremos insistentemente ao longo deste trabalho, às vezes, uma segunda opinião convoca a necessidade de uma terceira e esta clama por uma quarta que, ao mostrar-se também insuficiente, exige uma quinta, e assim por diante. De dentro da finitude de nossas experiências com o mundo, jamais poderemos ter certeza absoluta o quão real é algo que se apresenta a nós como objetivo. Por mais pura que nos pareça tal objetividade (ou quaisquer outras intersubjetividades), *deve* haver algo de real nela. Como é justamente esta a questão que estará por trás de toda a primeira parte (capítulos 1 e 2) da dissertação, devemos, então, fechar este texto introdutório com um exemplo que já nos sirva de transição para o tema tratado nas páginas que se seguirão.

Todas aquelas estrelas que cintilam naquele círculo azul no centro da bandeira brasileira não são puros ornamentos flutuando no quase-vácuo de nossas simbologias mais abstratas. A realidade subjacente a quaisquer símbolos é insistente. Deve ser de conhecimento de todos os brasileiros (pelo menos daqueles mais nacionalistas) que neste caso específico da bandeira, as estrelas não estão organizadas de uma forma qualquer ao sabor das oscilações da mente daquele que a projetou, mas estão arranjadas conforme a disposição delineada por estrelas reais que apareceram para experiência de alguns homens na noite de 15 de outubro de 1889²³. Recordemos, pois que esta noite trazia um fim (para muitos, glorioso) ao dia em que meia dúzia de militares insatisfeitos e ambiciosos convenceu o hesitante e contrariado marechal Deodoro da Fonseca a depor o imperador e proclamar a república. Ora, este foi um daqueles dias que condensam acontecimentos sob a designação de “fatos históricos” e alavancam seres de parca existência física aos status de símbolo nacional. É algo digno de nota semiótica a incomensurável imensidão da “existência objetiva” a que este símbolo favorece quando passa a se nutrir de cada uma de suas instâncias (ou

²³ Para sermos precisos, é necessário que se diga que o céu que aparece na bandeira brasileira não pode ter sido exatamente o mesmo céu observado por alguns homens (que estivessem aqui na Terra naquela data). De acordo com a Lei 8421 de 11 de maio de 1992, a disposição exata daquelas estrelas corresponde a como o céu (sob a cidade do Rio de Janeiro às 20 horas e 30 minutos [doze horas siderais] daquele dia) seria visto por alguém que estivesse situado fora da esfera celeste. Embora este ponto de observação possa parecer um pouco incomum (talvez, para qualquer época) e tenha gerado algumas acaloradas discussões entre estudiosos, o pesquisador Rubens Azevedo explica que esta “inversão” é devida ao fato do pintor Décio Villares ter copiado as estrelas de um globo celeste (Azevedo, 1988 p. 26).

atualizações) que se apresentam em livros empoeirados da historiografia oficial, em pinturas envaidecidas pelo calor de acontecimentos históricos, em memoriais suntuosos pichados pela juventude contestadora, em museus que apenas recebem turistas desavisados e criancinhas que jamais perdem uma oportunidade de estar fora da escola em horário letivo, em selos pequeninos que viajam às custas do carteiro, em bustos que trazem austeridade aos corredores do poder constituído, em retratos que decoram as pardas paredes de instituições oficiais, em textos didáticos mal-escritos adotados por professores mal-remunerados, em referências explícitas nas salas de aula que encerram alunos bocejantes, em estátuas frequentadas por pombos e mendigos e, porque não citar também, nas circunvoluções (geralmente) conservadoras dos cérebros mais ufanistas. É digno de nota porque a imensidão desta existência objetiva vai muito além daquela existência física (débil e enferma) de um homem que foi acordado, às pressas, no meio da madrugada e, por diversas circunstâncias, se viu obrigado não só a retirar seu pijama que devia ostentar o brasão imperial mas a ir para a rua, com quarenta graus de febre, fazer uma “revolução” que ele mesmo não aprovava, pois era amigo do “rei” (neste caso específico, do imperador).

Portanto, deve existir uma distância entre a figura imponente e heroica do marechal tal como nos é apresentada em todas aquelas ocasiões citadas no parágrafo anterior e o marechal “real” cuja existência física parecia cambalear diante de uma enfermidade. Deve também existir uma distância considerável entre “a proclamação da república” tal como nos é apresentada alhures e os acontecimentos “reais” que se seguiram precipitadamente naquele dia. Embora não possamos de maneira alguma afirmar que os objetos dessas representações sejam completamente reais, também não podemos classificá-los como irrealidades absolutas totalmente desligadas de um universo que supomos real. Se assim fosse, estas representações simplesmente não poderiam agir como signos.

Como já vimos, a sustentação da existência objetiva destes seres depende de pedaços abstraídos da realidade. Estes pedaços devem compor, pelo menos, alguns daqueles nódulos da rede de elementos da experiência na qual os signos agem. Então, presume-se que algo da existência física do marechal e algo da materialidade factual daquele dia foram emprestados à história ou, ao menos, à maneira como contamos nossa própria história. Desta mesma forma, a noite estrelada daquele dia 15 de outubro de 1889 calçou com alguma fisicalidade o objeto que é representado pela bandeira

brasileira. Entretanto, todos os signos ou símbolos que estejam envolvidos de alguma maneira com os acontecimentos que ocorreram naquele dia são capazes de evocar ideias, sugerir noções, inspirar ações, balizar atitudes e opiniões mesmo no caso em que suas representações estejam tão distantes de sua “base real” que não possamos saber “quanto” dessa realidade tais signos trazem de seu objeto último (dinâmico ou real). Signos são capazes de agir como tais para alguma mente mesmo que esta esteja impossibilitada, pela finitude de sua experiência com o mundo, de saber precisamente onde estão as fronteiras que separam aquilo que é representação (“constructo”) daquilo que é objeto (“real”), aquilo que é objetivo daquilo que é físico, aquilo que ficcional daquilo que é realidade. Aliás, não é de todo improvável que esta vagueza dê margem justamente à alteração da realidade que estes signos pretendem representar. E este é o ponto com o qual pretendemos finalizar aquilo que era para ser um breve texto introdutório.

Com relação a este ponto, a bandeira é um signo para o qual deve haver poucos parâmetros comparativos. A região da rede objetiva que este signo recobre ao criar nexos temporários entre os elementos da experiência de alguns intérpretes é tão vasta que fica difícil afirmarmos qual dos nódulos deste tecido reticular tem ou não alguma correspondência mais direta com o mundo que consideramos real (como seria o caso do céu estrelado que foi efetivamente baseado em estrelas reais). Uma bandeira geralmente coalasce na consciência do indivíduo ideias e noções que podem ser designadas genericamente sob o termo ou o signo “nação”. Por sua vez, a imensidão “objetiva” de um signo desses ultrapassa as burocráticas barreiras alfandegárias ou as cercas embandeiradas que servem de limites físicos ao que pode ser considerado a base real ou o fundamento de onde provavelmente este signo algum dia emergiu. Aquilo que é representado pela ideia ou pelo signo “nação” deve ser sustentado por uma região tão vasta daquela rede objetiva que a própria base real ou o chão concreto (sob o qual supostamente foi erigido) deve se alterar à medida que corre o processo semiótico, ou seja, à medida que este signo é interpretado.

A questão central aqui é que um signo deve sempre nascer da realidade até mesmo para que possa, quando a ela “retornar”, cumprir a tarefa de alterá-la. Não estamos fora do real tampouco “nossos” signos estão. Não há nem pode haver um ponto de vista absolutamente externo à realidade. Aliás, é apenas por estarmos inevitavelmente “dentro” da realidade que podemos ser considerados partícipes dela e

não somente observadores desinteressados. Algo da realidade deve passar às páginas da história não apenas pela competência de nossos historiadores (oficiais ou iconoclastas) mas pela natureza, até certo ponto, indeterminada do mundo humano que se faz e refaz ao representar a si mesmo. Na região do real habitada por humanos deve ficar muito claro que a realidade também se faz com estórias, narrativas, epopeias, mitos, lendas, contos, anedotas, sermões, discursos, pedaços de pano, etc. Em resumo, se faz em signos. Por estes motivos (e por alguns outros que ainda serão apresentados em outras oportunidades), todos estes signos grandiosos (o marechal, a bandeira, a nação, a república, etc.) não devem ser considerados simbolismos vazios frutos de convencionalismos completamente imotivados. Claro está que o “lábano estrelado” tentou eternizar a noite de um dia que testemunhou uma dessas “revoluções” e reviravoltas que de tempos em tempos oxigenam o imaginário com esperanças de dias e países melhores. Pessoas agiram e ainda agem a partir disso.

Assim, tanto a figura heroica do marechal como a “nação” anunciada pela bandeira são seres objetivos meio reais e meio irrealis que são capazes de constituir nexos temporários entre elementos das experiências de milhares de brasileiros e, dessa maneira, fazer referências a algumas ideias que habitam aquela rede objetiva. Como ainda insistiremos nos próximos capítulos desta dissertação, este tecido reticular simplesmente não pode estar suspenso no nada de nossos constructos mais puros (se é que existe tal pureza) tampouco pode ser reduzido ao terreno físico ou factual do qual, algum dia, surgiu. À determinada altura das cadeias interpretativas que dão forma à vida, parece-nos que pouco importa que, naquele dia exato, o marechal estava combatido (ao menos, fisicamente) a ponto de ter dificuldades até para montar em seu cavalo. Óbvio que as condições físicas do marechal-herói brasileiro não podem ser comparadas as de “El Cid”, que já estava morto quando liderou a vitória espanhola sobre os “invasores” mouros. Segundo a lenda que se manifesta em canções e poemas épicos que circulavam pela península ibérica durante a idade média, a “fiscalidade” sem vida do corpo de “El Cid” fora presa à cela de seu cavalo que avançou na direção do campo de batalha levando pavor ao exército inimigo e conduzindo os espanhóis à triunfante conquista de um pedaço de chão que, ainda hoje, pertence à Espanha. Mesmo que os documentos históricos nos relatem histórias bem menos fantasiosas e enobrecedoras, estas quase-realidades inspiram algum orgulho em ambos os lados do atlântico. Novamente, pessoas agiram e ainda agem a partir disso.

Parece pouco importar se existe mesmo, por trás de uma bandeira ou de uma história, uma nação da exata forma como a imaginamos. O fato de não conhecermos exatamente a fronteira destes signos não deve necessariamente ser devido à retumbante ignorância humana. Talvez seja este um indício de que a própria realidade é inacabada. E, a partir disso, agimos. E como temos agido! Cada um de nós deve se lembrar de pelo menos uma história que seja similar a estas que contamos. Todos conhecem ou, ao menos, devem conhecer alguém que conheça alguma história sobre pessoas que foram capazes de morrer por coisas que não parecem ter uma existência muito definida como aquela ostentada pela solidez de uma pedra. Histórias sobre indivíduos que doam suas vidas ao que ainda é uma possibilidade em estado quase puro, ao que, por vezes, é apenas um projeto de realidade e nada mais que isso. Os objetos dessas vidas não são irrealidades, não podem ser considerados irrealidades. Por mais que estejam muito distantes do “duro núcleo físico” do real, ainda assim, não podem ser irreais. Há uma quantidade enorme de narrativas sobre homens fardados que foram capazes de tombar no cumprimento do dever cívico. Semioticamente seria um desrespeito afirmar que estes homens (por mais ignorantes que sejam e, geralmente, o são) morrem sob um pedaço de pano que se convencionou representar um pedaço de chão. Porém, o que nos parece mais importante, semioses como estas não estão presentes apenas em guerras e escaramuças territoriais. Milhares de homens e mulheres à paisana são capazes de padecer de tanto pagar impostos e tributos para um estado que poucas vezes dá alguma prova de existência física ou “real” quando se faz *realmente* necessário. Qualquer conjunto formado por moribundos que são tristemente amontoados em corredores de hospitais públicos e qualquer conjunto composto por aposentados que se veem obrigados a suportar, de pé e por longas horas, o peso da própria idade em filas que serpenteiam diante de postos de atendimento do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) são provas incontestáveis disso.

Parte I

Canoas semióticas em águas metafísicas

Pode até parece luxaria teórica, mas, nos últimos séculos, tem ficado muito mais difícil convencer algumas pessoas da realidade da própria realidade. Tal dificuldade passa longe de ser devida apenas à diversidade de definições filosóficas altamente abstratas do que é real e do que deixa de sê-lo. A complexidade destas questões tem concedido o ar de sua graça em contextos bastante afastados do mundo acadêmico. Não deve ser muito difícil notar que, em alguma medida (que não deve ser desprezada), tem também se tornado complicado convencer-nos do realismo latente em eventos cada vez mais corriqueiros (como os passeios diários por ambientes virtuais propiciados pela Internet) e, assim, de posse de uma sinceridade que apenas definições precisas podem nos ceder, persuadirmos um colega que esteja sentado à mesa de um bar insistindo na velha desculpa nominalista utilizada pelo apóstolo Tomé para justificar sua proverbial incredulidade com relação a alguns fenômenos estranhos que aconteciam naqueles tempos. O que queremos dizer é que a leniência realista dessas paisagens virtuais não tem desconcertado apenas a metafísica tradicional ou acadêmica (cultivada livrescamente e irrigada por conceitos abstratos), mas tem complexificado, sobremaneira, também a metafísica de bar (cultivada trivialmente sob o solo do senso comum e, geralmente, regada a álcool e alcaloides). Então, presume-se que a infra-estrutura pré-teórica ou pré-conceitual de nosso entendimento do mundo deve ter sofrido algumas alterações sob os efeitos daquilo que podemos denominar, de forma genérica, como “práticas midiáticas”. O que parece já estar ao alcance dos olhos do senso comum é que os humanos têm levado uma vida tão midiática ultimamente que mundo está ficando menos real. A primeira impressão (e que também é a última para algumas pessoas) é que a virtualização tem furtado realidade deste planeta. Quanto a esse fenômeno estranho que parece vir ocorrendo com bastante frequência, temos um palpite: a criação de ambiências ou vivências virtualizadas ou até mesmo o crescimento daquela rede objetiva alimentada pela linguagem humana (e não só por ela) não devem ser considerados como processos que subtraíam realidade do que algum dia foi real. Ao contrário, aos poucos, tais processos devem contribuir para conceder mais e mais realidade ao que nunca deixou de ser

real. O palpite é que a irrealidade do mundo deve ser ocasionada por uma ilusão de ótica que atribuímos não ao senso comum (que apresenta um louvável faro pragmático para questões metafísicas, o que lhe permite evoluir no curto espaço de tempo que separa algumas gerações) mas a algumas luxuosas teorias que se tornam incapazes de serem aplicadas ao mundo real porque, segundo as próprias, a realidade não existe ou, se existiu algum dia, está rapidamente deixando de existir. Por razões óbvias, esta dissertação não é um local muito apropriado para que fiquemos somente arremessando palpites à mente do leitor. Por este motivo, tentamos, de forma minimamente coerente e encadeada, distribuir ao longo das próximas centenas de páginas argumentos que possam levá-lo a acreditar no que acreditamos, isto é, a irrealidade é uma ilusão de ótica. Aqui, a ninguém será solicitado que tenha fé na realidade das coisas nem que vá às ruas tocar as chagas do real. Esta simplesmente não é uma questão de fé cega ou de tato cético mas uma questão de semiótica (ou, neste sentido, de lógica).

A hipótese da qual partimos é que esta ilusão é gerada por um processo muito geral e influente no pensamento moderno: o enfraquecimento do conceito de realidade. Durante toda esta parte primeira da dissertação iremos fazer uma distinção entre um “conceito fraco de realidade” (que resulta do pensamento moderno e caracteriza-se pela dependência do real com relação à mente ou ao aparato cognitivo do sujeito) e um “conceito forte de realidade” (que devemos ao pensamento escolástico medieval e caracteriza-se pela independência do real com relação à mente). É necessário que esclareçamos desde já um ponto fundamental: é provável que este enfraquecimento não tenha efetivamente criado dois conceitos opostos de realidade, pois, em geral, os filósofos modernos não se opunham de forma veemente à noção de que “a realidade é aquilo que independe da mente” (que é uma definição escolástica de real). Para estes pensadores, o problema era o acesso a esta realidade. Entretanto, o rumo solipsista da filosofia moderna foi progressivamente colocando todo o conjunto formado por aquilo que independe da mente (toda a realidade em si) numa situação de exílio com relação à experiência e, assim, preparou o terreno para o surgimento e fortalecimento do ponto de vista construcionista que é aquele para o qual a “realidade” é necessariamente um constructo da mente (ou do sujeito). Como esta “realidade” que pode ser construída pela mente não deve ser a mesma realidade que é justamente definida como algo que independa da mente, então, presume-se que tenha ocorrido alguma alteração no conceito de realidade. Neste caso, note-se que aquilo que sofreu uma drástica alteração foi justamente aquele caráter de independência (do

real com relação à mente) que se apresentava de forma tão evidente na filosofia escolástica e que parece ter desaparecido de forma tão misteriosa sob a perspectiva construcionista. Para sermos precisos, podemos notar que estes não são necessariamente dois conceitos mas dois momentos muito distintos na história de como temos representado conceitualmente a realidade. Para sermos mais precisos ainda, esta seria a história de como paulatinamente abrimos mão de quaisquer tentativas de representar conceitualmente a realidade. De como abandonamos a realidade a si mesma e nos trancamos dentro de nós mesmos. Seria esta uma narrativa que versaria, na verdade, sobre o ocaso da metafísica.

Não deve haver muita dificuldade em se encontrarem razões e justificativas para o abandono dos oceanos metafísicos, pois que, nestas águas, navega o mal ou, ao menos, em tempos idos, navegou. De posse de uma dose mínima de bom-senso, pode-se entrever nos movimentos mais grandiosos do pensamento moderno um honrado combate às certezas metafísicas. Estas ainda carregam a fama de terem dado asas a uma temível matilha inteiramente composta por absurdos nocivos e traiçoeiros que, por tanto tempo, sobrevoou nosso entendimento do mundo. No entanto, ainda de posse daquela dose mínima de bom-senso, devem ser também compreensíveis as razões pelas quais não podemos, ao condenar certezas metafísicas, sacrificarmos qualquer suposição dessa natureza. Qualquer mente que tenha algum apreço pela realidade e guarde no coração algum afeto pela verdade, não deve furtar-se a navegar nestas águas, a não ser que escolha padecer na solidão de seus próprios constructos. Por este motivo, é muito importante enfatizar que um dos mais notáveis resultados daquela alteração (no caráter de independência daquilo que é real) é tornar impossível qualquer defesa de uma suposição metafísica muito básica à qual chamaremos de “anterioridade ontológica”. Com estes termos queremos dizer simplesmente que *deve* haver algo real anterior às representações que aparecem à mente. Utilizamos o termo “*deve*” porque esta é obviamente uma suposição que não pode ser confirmada empiricamente de forma definitiva, uma vez que qualquer “coisa” que seja um elemento da experiência de alguma mente não lhe aparece de forma direta como a coisa-em-si, mas lhe aparece de forma indireta (ou mediata) como uma representação ou um signo. Qualquer fenômeno que nos apareça à mente é, antes de tudo, um signo. A isto podemos chamar de “anterioridade semiótica (ou lógica)” e é por causa desse tipo específico de anterioridade que não se pode ter certeza se alguma coisa que nos aparece à mente possui alguma “realidade” ou existência própria ou se possui somente aquela “realidade” ou existência objetiva (que nossas representações parecem

emprestar a ela). Notemos que, embora uma perspectiva semiótica admita logo de saída a inevitabilidade desta anterioridade do signo com relação a qualquer fenômeno que se apresente à mente, ela não nos impede de supor aquela anterioridade ontológica. Em resumo, apesar de nosso entendimento só ter acesso ao real tal qual ele nos aparece em signos ou representações, podemos ao menos supor que haja alguma realidade anterior que deve, então, determinar estes signos ou representações.

Algo muito diferente ocorre sob uma perspectiva construcionista. Neste caso, como vimos, aniquilam-se, de saída, as condições de possibilidade de se levantar qualquer suposição sobre a realidade em si mesma (fora da experiência de alguma mente). A diferença fundamental para a qual pretendemos chamar atenção é que, enquanto a semiótica admite ao entendimento, ao menos, um acesso indireto (mediado por signos) à realidade que supomos haver, o construcionismo nega qualquer forma de acesso a qualquer outra “realidade” que não seja aquela que é construída pela própria mente (em seu ato de entender). A partir do momento que descartamos qualquer possibilidade de acesso a uma realidade que seja independente da mente porque, afinal, a “realidade” é entendida como algo construído pela própria mente, retiramos toda a força da suposição metafísica que diz haver algo anterior àquelas representações, ou seja, não é mais necessário supor que haja alguma realidade em si mesma porque aquela “realidade” que construímos já nos é suficiente. Como pretendemos demonstrar nestes dois primeiros capítulos, este conceito fraco de realidade mobilizado pelo construcionismo não apenas é insuficiente como aquela suposição metafísica que tal conceito acabou por descartar é, na verdade, indispensável para evitar as inconsistências geradas pela aceitação das próprias teses construcionistas. Em resumo, a suposição metafísica que diz haver algo anterior à mente (isto é, que seja independente dela) é necessária porque sua negação incorre em contradição.

Como dedicamos muitas páginas e seções inteiras à demonstração destas inconsistências e da necessidade daquela suposição metafísica, devemos por ora tentar esclarecer, de forma esquemática, como um conceito forte pode degenerar-se até o ponto de perder aquele caráter de independência. O quadro sinóptico que, na próxima página, deve se apresentar à experiência do leitor traz um encadeamento dos principais passos lógicos dados pelo pensamento moderno (dentro daquele rumo solipsista ao qual já referimos) até que fossem geradas as condições favoráveis ao surgimento e fortalecimento do construcionismo. Além da sequência desses passos, outro elemento fundamental a ser enfatizado são as dicotomias que aparece neste quadro sob a forma de “campo opositivo (ou

polarizado)”. As duas principais dicotomias com as quais trabalharemos são: a versão epistemológica do dualismo cartesiano (Sujeito/Objeto) e a oposição escolástica entre seres que independem da mente e seres que dependem da mente (*ens reale/ens rationis*).



Este quadro²⁴ é algo demasiado resumido se comparado à importância de seus referentes. Porém, neste momento, este resumo já nos serve para explicarmos e justificarmos nosso ponto de partida. Como a hipótese inicial é que a impressão de irrealidade do mundo é devida a uma espécie de ilusão ocasionada pelo enfraquecimento do conceito de realidade, nenhum outro ponto de partida seria mais justo que aquele que favorece a uma reversão de todo este processo de enfraquecimento. Se o que transforma aquele conceito forte em sua versão fraca é a perda daquele caráter de independência já referido, então devemos procurar restituir tal conceito dessa propriedade fundamental. A ideia é simples, mas seus caminhos são tortuosos, pois o termo “realidade” não pode sair da modernidade conforme entrou. Não é de nosso conhecimento nenhum conceito metafísico ou ontológico que tenha passado incólume pelo pensamento moderno.

²⁴ É importante que se diga que, neste quadro, apresentamos uma metáfora que voltará aparecer em diversos pontos dos próximos capítulos. Acreditamos que esta metáfora dos campos opostos ou polarizados justifica-se, pois, como veremos de forma mais detalhada na introdução à segunda parte deste trabalho, as distinções conceituais humanas apresentam uma tendência (que Peirce considerava natural) em se tornarem absolutas como se, a partir de uma distinção qualquer, fosse criado um campo no qual os polos passassem a se repelir. Talvez o exemplo mais claro disso seja a distinção aparentemente absoluta e inabalável que geralmente fazemos entre um mundo interior (uma “realidade” subjetiva) e um mundo exterior (uma “realidade” objetiva). A respeito desta distinção, cf. CP 7.438.

Capítulo 1

Objeto sujeito a mudanças

Neste primeiro capítulo, vamos conceder atenção especial àquela atividade humana que mais sofre danos com as inconsistências geradas pela admissão de um conceito fraco de realidade: a ciência. Junto ao conceito de ciência conforme definição de Peirce, na primeira seção deste capítulo, o leitor poderá encontrar duas outras definições: reflexividade e generalidade. Estes dois conceitos funcionam como pedras de toque do conhecimento ou das informações obtidas pelos cientistas sobre a realidade. Como o método científico tem se mostrado uma maneira altamente desenvolvida e eficiente de se operar um controle crítico sobre a rede objetiva (sustentada por nossas representações do mundo), esperamos, assim, começar a esclarecer as razões pelas quais tanto teimamos em supor a tal anterioridade ontológica.

Outra importante definição presente nas próximas páginas é a do termo “constucionismo”. É necessário que alertemos o leitor para um detalhe: inicialmente, este termo será explicado dentro de uma definição-limite (até para que sejam facilitadas as comparações com os diversos construcionismos com os quais dialogaremos ao longo desses dois primeiros capítulos). Acreditamos que, com esta noção de constructo estendida até os seus “limites lógicos”, também deverá ficar mais fácil para se visualizar toda uma série de procedimentos e processos que foram realizados pelo pensamento ocidental e que acabaram por lhe servir de base. Aliás, toda esta sequência de processos e procedimentos bem como os efeitos e as propriedades que surgiam por conta deles (ou seja, esvaziamento, fragmentação, incomunicabilidade, subjetivação, assimetria, etc.) será exposta de forma mais detalhada na segunda seção.

Na terceira seção deste primeiro capítulo, “começaremos” uma longa jornada desde as perquirições humanas em terrenos de fisicalidade quase pura até as ciências de humanidade quase pura, pois, na Física, talvez de forma muito mais evidente que em qualquer outra atividade representativa (positiva) humana, os objetos de nosso entendimento apresentam fortes indícios de que são, em alto grau, independentes de nossas representações. A relativa solidez das coisas físicas que habitam a realidade

deixa pouca margem para que tenhamos muitas dúvidas sobre a distinção entre aquilo que é real e aquilo que é ficcional, o que contribui para nossos argumentos em favor de um conceito forte de realidade (ou, ao menos, um que não seja tão fraco e submisso). Entretanto, à medida que nos afastarmos dos terrenos puramente físicos da realidade, notaremos que não só aquela margem para dúvidas deverá crescer mas também a força, o apelo e os adeptos de teses construcionistas. Colocamos o termo “começaremos” entre aspas no início deste parágrafo, pois, na verdade, quando chegarmos a esta terceira seção já teremos iniciado (ainda na primeira seção) o debate com os construcionistas dentro de um campo que pode ser considerado neutro: a biologia. Esta nos parece uma vasta zona fronteira que separa nosso conhecimento, geralmente, caracterizado como “exato” (e, às vezes, “desumano”) do nosso conhecimento, geralmente, caracterizado como “humano” (e, às vezes, “inexato”). Pelas evidências recolhidas por esta passagem por terras de fisicalidade quase pura e por terras aradas pela vida, na última seção deste primeiro capítulo já poderemos estabelecer a noção de anterioridade ontológica como pressuposto.

O controle crítico da objetividade operado pela ciência

O produto “final” de uma investigação científica é uma representação de uma lei que rege (com algum grau de eficiência) a conduta do objeto investigado. Basicamente o método científico consiste em se construir sucessivas generalizações após longos diálogos com a realidade e, obviamente, com a própria comunidade científica. Este método possui um vetor, uma direção que aponta para o geral. O caminho percorrido pelo cientista vai, então, levá-lo de uma coleção de fatos singulares, inicial e aparentemente desligados entre si, a uma representação da relação entre estes fatos. Para sermos mais exatos, a observação e as experimentações são procedimentos feitos sobre amostras (significativas com relação ao todo) e aquilo que foi concluído ao se analisar a parte é, num estágio avançado da investigação, estendido ao todo.

O conceito de objetividade científica vai depender do método da seguinte forma: haveria uma convergência entre o objeto representado (que para as ciências positivas é a própria realidade ou um recorte dela) e a representação. Para Peirce, esta aproximação do signo com o objeto (dinâmico) é devida à própria prática do método científico, mais precisamente de um de seus estágios, a indução, explicada na passagem a seguir pela semioticista brasileira Lucia Santaella.

No caso da indução, o princípio-guia está na atitude científica de que a amostragem randômica de uma classe representa toda classe, e de que a significância da amostra cresce em força na medida em que o processo de testagem progride. Isto é o que conduz a uma aproximação da verdade no longo caminho (CP 5.275, 5.349, 7.131-34), expressando a tendência constante, própria ao processo indutivo, de se corrigir a si mesmo.

(Santaella, 2004, p. 156 e 157)

Para que esta aproximação seja um processo gradual e, na medida do possível, seguro, a ciência obstinadamente promove um retorno ao real, tanto individualmente (através de experimentações) como coletivamente ao longo de sua própria história (por revisões e reproduções de experimentos à luz de novas técnicas ou de novos conceitos). Aquilo que, por força do método científico, é obrigado a retornar, a voltar sua face para o real é o próprio signo, a própria representação. Retornar a face signífica para o terreno da realidade que deve sempre lhe estar subjacente (ao menos, no

que diz respeito a representações científicas) é justamente aquele controle crítico da objetividade ou da rede objetiva formada pela ação de nossos signos (do qual já falamos no texto introdutório). Deste ponto em diante, a este retorno ao real daremos o nome de reflexividade. É esta propriedade absolutamente indispensável ao método da ciência que lhe dá força motriz bem como o sentido de seu movimento, a direção da generalidade. Este crescendo de generalidade também foi enfatizado por Alan Chalmers no livro *A fabricação da ciência*: “se adotarmos o ponto de vista que a meta da ciência é o estabelecimento de generalizações que governam o comportamento do mundo, é possível calcular que há nisso um problema fundamental a ser resolvido” (1994, p. 45). Mais adiante, neste mesmo capítulo, Chalmers chama atenção para o elemento de transformação, tão caro à ciência.

Pelo menos desde a época da revolução científica estamos em posição de saber que essas generalizações (leis e teorias) científicas não podem ser estabelecidas *a priori*; temos também boa base para aceitar que a exigência de certeza é utopia. Contudo, a exigência de que nosso conhecimento esteja sempre sendo transformado, aperfeiçoado e ampliado não é utopia.

(Chalmers, 1994, p. 57)

Portanto, a pesquisa científica vai apresentar, após o cumprimento rigoroso de seus estágios, um signo que represente determinada relação entre as coisas no mundo. O objeto deste signo é uma entidade geral e é esta generalidade que lhe dá uma considerável extensionalidade (espaço-temporal), isto é, esta representação pode ser aplicada a diversos objetos e em diversos pontos tanto no espaço como no tempo. A construção deste signo, ao menos na ciência, não pode ser considerada arbitrária justamente pela força do método que torna obrigatório aquele movimento de reflexão, que, por sua vez, indica a direção do desenvolvimento, que é generalizante. Porém, como veremos, é justamente a reflexividade que possibilita um grau de generalização gradativamente maior. Mas, por que o objeto de um signo produzido nestas condições não pode ter o caráter de um singular?

Imaginemos a seguinte situação: um cientista, após anos de cuidadosas e incansáveis experimentações, publica um artigo apresentando uma explicação para um evento, até então, considerado anômalo. A sua explicação não se aplica apenas ao evento observado no seu laboratório, mas a todo e qualquer evento que ocorreria dadas aquelas condições que foram criadas naquela situação específica na qual o cientista

realizou os experimentos. Com a enunciação de sua teoria explicativa, o nosso cientista fictício quer se referir não apenas a este ou aquele evento, mas a toda uma classe de eventos, e isto é o mais importante, tal classe não é constituída pelo somatório de todos os eventos ocorridos e observados, na verdade, o que constitui esta classe é uma forma geral que condiciona seus elementos. Em outras palavras, o objeto deste signo não é algo que já ocorreu e, por isso, está definitivamente encarcerado na finitude de um ponto no espaço-tempo, mas é algo que, dadas certas condições, *seguramente* ocorrerá (EP 2,340). Por mais estranho que pareça, principalmente às mentes com inclinações nominalistas ou construcionistas, o ser dessa classe (que é o objeto do signo elaborado pela ciência) não está no passado, nos fenômenos observados, mas no futuro, nos fenômenos que haveremos de observar caso a representação seja correta. Portanto, esta generalidade obtida ao “final” de um empreendimento científico é justamente aquele elemento responsável pela capacidade de previsão da ciência. É necessário enfatizar que esta generalidade tem outro importante papel: é ela que dá as condições de possibilidade do método científico sempre poder corrigir a si mesmo. Esta é uma condição necessária, mas de maneira alguma suficiente, uma vez que, para que aja auto-correção, deve haver e continuar havendo também aquilo que estamos chamando de reflexividade.

Tomemos como exemplo a bem-sucedida Lei da Gravitação Universal de Isaac Newton: “cada objeto exerce uma atração sobre outro objeto com a força proporcional ao produto de suas massas e inversamente proporcional ao quadrado da distância entre eles”. O que este enunciado aparentemente complicado está descrevendo é uma relação entre dois objetos, a relação de atração. Na verdade estão implicadas nesta lei três relações: gravitação, distância e massa. A primeira é uma relação construída sobre as duas últimas. O que se torna “praticamente” visível no digrama newtoniano é que a gravitação (a força de atração) varia de acordo com o valor assumido por essas outras duas relações. Existe, portanto, uma relação cujo primeiro termo é a força com a qual estes corpos se atraem e o segundo termo é, ao mesmo tempo, a relação de distância entre estes corpos bem como a relação entre suas massas. A força de atração cresce na proporção em que as massas aumentam. E esta mesma força de atração diminui na proporção em que a distância aumenta. O que este “signo newtoniano” faz é desenhar um diagrama (constituído justamente por aquelas relações) na rede objetiva que compõe a experiência humana (e científica, neste caso) no mundo. Ao reflexionarmos ou dobrarmos este signo sobre o mundo, poderemos verificar se

nossa representação desses fenômenos se aplica a realidade ou não. Vistos assim, os procedimentos científicos parecem enganadoramente simples.

Analisemos de um ponto de vista especificamente semiótico: a lei da gravidade segundo Newton é um signo, ou melhor, um símbolo cujo objeto tem um caráter geral. Qualquer evento regido por esta lei, tal como ela foi representada por Newton, pode ser considerado, então, uma instância dela. É neste exato sentido que se pode enxergar o geral no particular, pois qualquer evento particular que esteja subsumido na lei é, com base em hábitos interpretativos, entendido como um índice dela. Este é um índice de tipo especial cujo objeto é um singular, que, aliás, é um caso daquele geral (objeto do símbolo). Tem-se, portanto, um símbolo que denota uma vasta (e infinita) classe de objetos, neste caso eventos. Por exemplo, o corriqueiro e famoso “cair” de uma maçã. Esta passagem do estado 1, no qual a maçã está ainda presa à macieira, para o estado 2, no qual a maçã já está no chão, é o que estamos chamando de evento. Este evento banal é, segundo a representação newtoniana, um fenômeno regido pela força da gravidade, ou seja, o objeto “maçã” e o objeto “planeta Terra” se atraíram e, por isso, acabaram se encontrando. Dito assim, dessa forma, a explicação encontrada por Newton parece simples e, algum tempo depois dele, até mesmo natural. Todavia, não o era há trezentos anos.

Como exemplo da conturbada infância dessas grandes sínteses interpretativas da ciência pode-se citar uma polêmica iniciada pelo filósofo e matemático alemão Gottfried Wilhelm Leibniz, que nunca aceitou a noção de espaço absoluto subjacente às formulações teóricas de Newton. Para Leibniz, o espaço é uma relação entre dois elementos (ou corpos) quando estes são considerados co-existentes, isto é, existindo ao mesmo tempo. “Não digo que a matéria e o espaço são a mesma coisa; somente afirmo que não há espaço onde não existe matéria e que o espaço em si mesmo não é uma realidade absoluta”²⁵ (Leibniz, 1974, p. 442). Outro ponto sobre o qual os contemporâneos de Newton não tinham acordo era o fato de a gravidade, segundo a representação newtoniana, ser resultante de uma força que agiria à distância.

²⁵ Nesta mesma estrutura argumentativa, para o filósofo alemão, se o espaço é a ordem dos co-existentes, o tempo seria a ordem dos sucessivos. Pode-se notar que as representações de Leibniz do espaço e do tempo estão muito próximas àquelas da física contemporânea. “(...) as razões de Newton em defesa do espaço absoluto parecem ser mais sólidas fisicamente do que transparecem em uma leitura atual, interpretada à luz do campo e da relatividade. Hoje, as conclusões de Leibniz parecem fazer mais sentido, mas no contexto de seu tempo tinha boas razões físicas, e não só teológicas, para admitir o espaço absoluto” (Rosa, 1989, p. 66). Como veremos mais adiante, em sua época, não parecia haver nada (na experiência científica) que levasse Newton a pensar de outra forma.

Em meio a modelos mecanicistas é, no mínimo, enigmático afirmar que haja uma força sendo transmitida no vazio absoluto que separaria dois corpos que constantemente se atraem. Mesmo Newton via nisso algum grau de esquisitice embora alegasse não ser o culpado.

É inconcebível que a matéria bruta inanimada possa, sem a mediação de alguma coisa, que não é material, atuar sobre, e afetar outra matéria sem contato mútuo, como deve ser, se a gravitação no sentido de Epicuro for essencial e inerente a ela. E esta é uma razão pela qual desejo que não me seja atribuída a gravitação inata. Que a gravitação seja inata, inerente e essencial à matéria, de modo que um corpo possa atuar sobre outro à distância, através do vácuo, sem a mediação de mais nenhuma outra coisa, pela qual e através da qual sua ação e sua força fosse transportada de um até o outro, é para mim absurdo tão grande, que acredito que homem algum que tenha em questões filosóficas competente faculdade de pensar, possa cair nele. A gravidade deve ser causada por um agente que atua constantemente, de acordo com certas leis, mas deixo à consideração de meus leitores se este agente é material ou imaterial.

(Trecho de uma carta de Newton a Richard Bentley *apud* Rosa, 1989, p. 65)

Portanto, a interpretação de Newton não era de maneira alguma natural aos olhos de seus contemporâneos. Ao que parece, nem aos seus próprios olhos. Porém, um lento processo, que deve ter se iniciado “dentro” cabeça de Newton quando ele ainda formulava hipóteses (ou até mesmo antes dele, com Galileu), começava a traçar um longo caminho até a reformulação einsteiniana do conceito de gravidade. Este conceito (esta estranha força que age à distância sobre os objetos) foi sendo sedimentado no solo do senso comum a cada vez que a ideia geral desta força trazia à mente o conforto de se explicar ou, ao menos, de se saber que alguém podia explicar inúmeros eventos para os quais não havia explicação alguma antes ou, caso houvesse, estas eram ou se tornaram insatisfatórias. Contar a história deste lento processo de sedimentação é descrever a trajetória do conceito de gravidade na mente humana, dentro daquela rede objetiva proporcionada pelas representações de mundo dos homens. É contar a história de como, sob o comando de regras interpretativas, associações de algumas ideias muito básicas e gerais passaram a criar verdadeiras nucleações (“campos semânticos”) que se tornam quase visíveis na superfície da linguagem. Dificilmente, depois de Newton, alguém poderia defender, cientificamente, a ideia de que existia uma causa sobrenatural por baixo do simples “cair” de uma maçã. Este evento passava a ser natural, definível

quantitativamente e, por isso mesmo, até previsível em algumas circunstâncias. É como se esta ideia tão notável de queda dos corpos, seja na terra ou no céu, estivesse de mudança de endereço dentro do entendimento humano, uma vez que, após a síntese newtoniana, dificilmente esta ideia seria encontrada caminhando com suas inseparáveis companheiras de outrora, tais como as noções que estiveram por séculos sob a égide do conceito aristotélico de “lugar natural”. Estas passaram a ser, então, associações proibidas ou, no mínimo, repelidas pelo vigor do método científico.

O que estamos chamando aqui de processo de sedimentação, de naturalização ou de aceitação do conceito de gravidade é, na realidade, um exemplo ou uma parte de um movimento mais geral do pensamento ocidental moderno que o sociólogo alemão Max Weber certa vez chamou de “desencantamento do mundo”. Com relação ao período medieval, este movimento de desencantamento da modernidade, hoje, nos aparece como ruptura, como quebra de paradigmas, como um momento marcado pelo abandono de algumas crenças, isto é, mudanças de hábitos, sobretudo hábitos interpretativos. Portanto, enxergamos este período como a inauguração de um novo modo de ver, uma nova maneira de interpretar o mundo, ou seja, ao olharmos para nosso passado, este é um momento no qual um admirável mundo novo começava a ganhar sentido.

Entretanto, é necessário ter algum cuidado ao fazer referência a estes períodos como se fossem verdadeiros pontos de descontinuidade com relação à história e é preciso ter mais cuidado ainda ao colocá-los numa suposta linha de continuidade onde todos os eventos se tornam indiferenciáveis do ponto de vista histórico e evolutivo. Neste caso específico de indiferenciabilidade, qualquer análise que necessite de uma comparação entre dois pontos separados pelo tempo é irrelevante uma vez que “tudo é relativo”. Vejamos esta questão mais detidamente.

As interpretações possíveis desta fase de transição geralmente flutuam entre dois extremos igualmente problemáticos. Por um lado, uma visão ultra-cientificista nos faz crer que, para os seres humanos que viveram antes da “invenção” do método científico, o mundo não fazia sentido nenhum e, se fizesse algum, o fazia apenas à custa de uma meta-narrativa, uma espécie de conto-de-fadas em proporções gigantescas que não só ajudava as pessoas a dormirem à noite, mas também a como agir quando acordassem pela manhã. Segundo esta deselegante perspectiva, estes seres viviam sob

uma Grande Mentira, mas que lhes era, ao menos, útil. Não é necessário despende muito espaço nem tempo refutando esta visão ultra-cientificista, pois o pensamento crítico da modernidade tardia estendeu a noção de meta-narrativa à própria ciência e colocou, dessa maneira, em questão também o seu discurso de legitimação.

Este movimento crítico, se levado inconsequentemente às suas últimas consequências, irá nos conduzir ao outro extremo, ao relativismo (cf. Chalmers, 1993, p. 138) ou, mais precisamente, ao perspectivismo. Em resumo, esta tese nos diz que a ciência seria apenas mais uma perspectiva dentre muitas outras, todas elas igualmente válidas. Tal tese é especialmente problemática e o problema não é que ela diz que sejam consideradas todas válidas, pois, em algum grau, são ou devem ser, mas que sejam consideradas igualmente válidas. Não queremos negar, a priori, outras formas de conhecimento, mas diferenciá-las apenas. Qual o perfil de uma mente que “faz ciência”? É uma mente capaz de aprender com a experiência e com base neste aprendizado moldar sua conduta. Está inclusa nesta definição, a exigência, o compromisso de sempre retornar à realidade, de sempre recorrer à experiência para testar uma hipótese, que ainda neste estágio pode muito bem ser chamada simplesmente de perspectiva e somente neste estágio, pois é justamente aquilo que chamamos de reflexividade que diferencia a ciência de outras perspectivas. A ciência apenas tem a venerável paciência de estar eternamente aprendendo com a realidade, ou seja, hábitos interpretativos serão alterados sempre conforme a experiência (por mais arraigados que estejam).

A partir dessa definição peirceana de ciência, a evolução do conhecimento humano e suas notáveis consequências deixam de ser uma feliz casualidade fundamentada em algo obscuro e talvez incognoscível para ser uma exigência do próprio método e de uma realidade mutável pela qual o cientista tem um forte apreço e admiração. Esta pequena digressão aos fundamentos da ciência nos serviu para fixar aqueles elementos que julgamos indispensáveis para defini-la, generalidade e reflexividade, e também serve para deixar-nos a uma distância segura de qualquer forma de nominalismo ou de construcionismo radical, principalmente daquelas versões com *upgrade* perspectivista que vêm dentro de charmosas embalagens vendidas sob o *slogan* do vale-tudo pós-moderno.

Para tornar patente este evolucionismo reclamado tanto pelo método científico assim como pelo seu objeto²⁶, retomemos o exemplo que estávamos desenvolvendo, o conceito de gravidade. O assentimento de tudo o mais que estava implicado no conceito de gravidade inclusive daquilo que lhe dava sustentação (como as noções de tempo e espaço absolutos) e daquilo que ele suntuosamente exemplificava (o espírito científico) envolve, no fundo, um hábito ou um conjunto de hábitos que são muito bem representados, isto é, externalizados em crenças científicas. Estas crenças possuem uma maneira peculiar de serem fixadas ou sedimentadas como já foi dito. Para Peirce, o que distingue este método científico de fixação das crenças dos demais (cf. Peirce, 1972, p. 71 – 93) é que, neste método, aquilo em que se acredita é determinado, em última instância, “por algo sobre o que nosso pensamento não tem efeito algum” (EP 1, 120). Esta é, a propósito, a definição mesma de realidade que Peirce (CP 6.328) inicialmente²⁷ tomara emprestado do escolástico Duns Scotus (ou João Duns Escoto), a saber, realidade é aquilo que é independentemente do que pensamos que seja. É justamente esta definição que opõe a realidade à mente ou a qualquer atividade desta que tomaremos como ponto de partida para nossas análises. Conforme o explicitado ainda no texto introdutório, em geral, esta é uma definição amplamente aceita pelos filósofos modernos (e, antes deles, pelos medievais). Vejamos, então, o papel exercido pelo realismo na filosofia de Peirce com relação ao método científico segundo as palavras do próprio autor.

(...) mudanças são produzidas pelos eventos além do controle humano. Toda a humanidade era tão firmemente da opinião que corpos pesados devem cair

²⁶ Embora pareça-nos que tanto a crença numa convergência entre o conhecimento humano e seu objeto (aproximação esta que Peirce denominou como uma espécie de espelhamento ente o pensamento e o ser [CP 1.487]) como também a crença na evolução do próprio universo sejam, em último caso, frutos de mentes otimistas, tentaremos apresentar ao longo de todo este trabalho alguns motivos (e também indícios) para que sejamos, então, otimistas ou evolucionistas (neste sentido). Por ora, vejamos uma interessante consideração de Peirce sobre o evolucionismo com relação ao curso da história natural: “se você defende que haja uma ‘deriva definida’ no curso da natureza como um todo, mas ainda acredita que o fim absoluto dela não passa de um Nirvana do qual ela saiu, você faz com que os dois pontos do absoluto sejam coincidentes, então você é um pessimista. Porém, se acredita que todo o universo está se aproximando num futuro infinitamente distante de um estado que possui um caráter geral diferente daquele para o qual olhamos retrospectivamente num passado infinitamente distante, você faz com que o absoluto consista em dois pontos reais distintos e, então, você é um evolucionista” (CP 1.362). No original: “if you hold that there is a definite drift to the course of nature as a whole, but yet believe its absolute end is nothing but the Nirvana from which it set out, you make the two points of the absolute to be coincident, and are a pessimist. But if your creed is that the whole universe is approaching in the infinitely distant future a state having a general character different from that toward which we look back in the infinitely distant past, you make the absolute to consist in two distinct real points and are an evolutionist”.

²⁷ Como veremos ao final do segundo capítulo, posteriormente Peirce passou a se referir ao termo “realidade” como aquilo que deve assumir o lugar lógico do Objeto Dinâmico.

mais ligeiramente que corpos leves que qualquer outra visão era considerada absurda, excêntrica e provavelmente insincera. No entanto, tão logo alguns dos homens excêntricos e absurdos conseguiam ter sucesso em induzir alguns dos partidários do senso comum a olhar para seus experimentos – não era tarefa fácil –, tornou-se evidente que a natureza não seguiria a opinião humana, unânime que fosse. Assim, nada havia a favor dela, mas a opinião humana deve se mover para posição da natureza.

(CP 5.384 – Peirce *apud* De Waal, 2007, p. 36)

Sir Isaac Newton foi sem sombra de dúvida um desses homens excêntricos e absurdos ao quais Peirce faz referência, talvez o maior deles. Em parágrafos anteriores, foi mencionado o conforto produzido pelo eficiente conceito de gravidade. Porém, não é só uma questão de conforto, talvez até o seja para alguns, mas é, sobretudo, uma questão de “utilidade”. Os primeiros sinais de que esta teoria e as relações nela expressas começavam a ser internalizadas pelos indivíduos, ou seja, os primeiros sinais que indicam que esta força de atração começava a ser vista com certa naturalidade viriam de suas consequências práticas. Segundo o físico brasileiro Luiz Pinguelli Rosa, Newton conseguiu sintetizar em uma teoria (unificada e matematizada) uma série de assuntos pautados por necessidades econômicas e sociais de sua época. Vale lembrar que este era um período marcado pelo desmoronamento do regime feudal na Europa e a integração deste continente por rotas mercantis, que, aliás, mais tarde, após o período das navegações, se estenderiam por todo o globo.

Enquanto os Livros I e III²⁸ se ocupam predominantemente com os problemas fundamentais, embora não sem aplicações, o Livro II é basicamente voltado às aplicações mais práticas que serviriam à balística, à construção naval, às armas de fogo, ao bombeamento de água e à elevação dos minérios nas minas, à navegação.

(Rosa, 1989, p. 47)

Ao longo do tempo, o retumbante significado deste signo podia ser lido, a título de exemplo, na própria conduta dos homens. Há, no entanto, uma noção de utilidade mais ampla e que esteja talvez mais próxima daquilo que Peirce entendia por pragmatismo ou pragmaticismo. É uma noção de utilidade que vai além de desígnios

²⁸ Estes livros aos quais Pinguelli faz referência são os três livros que compõe “Os princípios matemáticos da filosofia natural” (*Philosophiæ naturalis principia mathematica*) de Newton, obra na qual o físico inglês enunciou a lei da gravitação.

humanos mais imediatistas, tais como a rápida e, às vezes, irrefletida conversão de descobertas científicas em tecnologia com a nobre finalidade de alavancar o progresso social, o processo civilizatório ou seja lá para o que for ou para onde estivermos indo. Ao utilizar o termo pragmatismo, que é, diga-se de passagem, constantemente confundido com utilitarianismo, Peirce não parecia dar muita importância a estes efeitos práticos individuais, o importante seria enxergar de que maneiras estes efeitos poderiam contribuir para o desenvolvimento da *razoabilidade concreta* não apenas no âmbito do pequeno universo humano, mas do cosmos, em seu sentido pleno (CP, 5, 3)²⁹. Nota-se, então (e sobre este ponto vamos retornar por diversas vezes ao longo deste trabalho), que a ciência ao aumentar o poder de generalização de sua produção sófica não faz outra coisa senão seguir os passos de um universo em evolução. Idealmente, a ciência seria uma atividade humana que evolui em consonância com seu objeto de conhecimento, o universo.

Já deve estar suficientemente claro que aquilo que impulsiona o conhecimento científico é “algo sobre o que nosso pensamento não tem efeito algum” (EP 1, 120). Este resíduo do real, resistente às mais elaboradas representações, é que controla o movimento evolutivo de nossas ideias sobre a própria realidade. Que haja alguma mudança é ponto pacífico. Afinal, nos parece inegável que mudamos ao longo dos séculos os nossos modos de representar certos fenômenos notáveis. Que esta mudança seja necessariamente uma evolução já é um ponto passível de acalorada discussão. Pode-se dizer que, embora estejamos, nas últimas décadas, flertando com a auto-extinção, a humanidade nunca teve tantas condições de previsão e de adaptação com relação ao seu ambiente imediato (ou a realidade próxima). Estas condições foram adquiridas ao longo do tempo e são, em última instância, fruto do conhecimento elaborado não só pela própria espécie mas por alguns bilhões de anos de evolução (como veremos nos capítulos seguintes). Logo, se aquilo que nos possibilita prever e, assim, nos adaptar ao ambiente foi adquirido de forma mais ou menos cumulativa, o conhecimento científico deve possuir um vetor evolutivo. E, se esta evolução consiste justamente em acertar o passo com o (ou do) ambiente em nome da permanência da

²⁹ No original: “(...) a still higher grade of clearness of thought can be attained by remembering that the only ultimate good which the practical facts to which it directs attention can subserve is to further the development of concrete reasonableness; so that the meaning of the concept does not lie in any individual reactions at all, but in the manner in which those reactions contribute to that development.” Ao final deste capítulo, veremos como esta noção de escala da filosofia peirceana é de fundamental importância para sustentar nossos argumentos relativos ao conceito de “realidade”.

espécie, este conhecimento deve ter alguma base na realidade, no ambiente, pois, se fosse de outra maneira, o conhecimento nos habilitaria a nos adaptarmos ao que? E a capacidade preditiva, ela nos predisporia a agir com relação ao que ou em que lugar? Caso se aceite que o conhecimento esteja se movendo, há de se determinar o local onde este movimento ocorre. Estranho seria eleger outra coisa para fazer o papel de plataforma do conhecimento que não fosse a própria realidade ou o ambiente que aquele que conhece está inserido.

O ponto que está insistentemente sendo retomado aqui é aquele que garanta as condições de possibilidade de um Signo ser determinado pelo Objeto (que se supõe que lhe seja anterior). Afinal, esta seria a “lógica” operada pela ciência. Não estamos afirmando, contudo, que não existam algumas atividades humanas nas quais tentamos perfazer tal operação em sentido contrário, pois, na arte, por exemplo, parece-nos que, até certo ponto, é possível que objetos sejam determinados por signos. Nestes casos específicos, pode-se dizer que os aspectos que compõem o objeto são quase todos criados no processo mesmo da semiose ou ainda que a arte tenta “inventar realidades”, isto é, gerar um objeto que, sob quase todos os seus aspectos, não é externo ao signo. Porém, negar aquela possibilidade é destituir a ciência de toda a sua capacidade ou competência de representar a realidade. Esta negação torna inexplicável tanto a evolução da ciência como a crescente generalização por ela operada, a consequente aquisição de novos hábitos e o fato de nossas crenças estarem cada vez mais e melhor determinadas (com relação ao ambiente). Este argumento não é uma profissão de fé míope na ciência nem na tecnologia dela derivada, mas mesmo que estejamos caminhando a largos passos para uma hecatombe nuclear ou para um holocausto ecológico, as condições para que agíssemos de outro modo já foram criadas. Deste ponto de vista, ainda que este outro caminho seja constituído apenas por simpáticas possibilidades que estejam sendo impedidas de se atualizarem pela ignorância ou pela ganância, é difícil negar que estas possibilidades sejam reais e estejam aí, somente aguardando o devido momento para tomarem um lugar na existência.

Estabelecer uma condição tal que torne possível o conhecimento científico não é declará-lo infalível. A falibilidade não constitui apenas a confissão de que a construção de signos, de teorias, de explicações perfeitas, absolutas e eternas seja humanamente impossível. Não é somente uma questão de humildade diante da inesgotabilidade do real, mas, de um reconhecimento daquilo mesmo que impulsiona

cada vez mais o conhecimento para dentro da realidade, ou seja, não é apenas uma questão de reconhecer limites ou fronteiras, mas entender como somos capazes de expandi-las. É o fato de, na ciência, o Objeto estar fora do Signo e ser, em algum grau, independente deste que cria um critério a partir do qual se pode julgar se determinado signo é verdadeiro ou falso. Caso seja falso, o próprio método, se levado suficientemente longe (diria Peirce), corrigirá este erro. O importante é notar que, sem parâmetro independente que separe o constructo (signo) do real (objeto), não poderia haver ciência (como foi aqui definida) porque não haveria modo possível de correção daquilo que se conhece e, se não há auto-correção, ficamos, a princípio, com duas alternativas: ou cada correção que as representações humanas sofrem é feita por uma espécie de corregedoria divina ou teria que se considerar que tudo que se conhece é absoluto, eterno e imutável e foi dado de uma só vez na forma de uma centelha divina. Esta segunda alternativa, mesmo que se refira apenas à base do conhecimento, às premissas primeiras, está em flagrante contradição com o que viemos afirmando nos últimos parágrafos. Quanto à primeira alternativa, dada a aparentemente inescapável dificuldade de verificá-la, acreditamos não haver nada que justifique esta recorrência a uma suposta instância superior uma vez que há a possibilidade de se traçar um caminho mais curto e, digamos, natural. Este caminho é “conformar-se” com o fato de que o conhecimento científico pode e deve ser corrigido pela realidade, ou seja, o método, ao tomar a experiência como guia, é capaz de corrigir as falhas de suas próprias representações. Portanto, se é possível que o conhecimento seja obtido por um diálogo entre o homem e a natureza, mesmo que seja uma conversação indireta, mediada por signos, não há motivo para recorrer ao poder divino como fundamentação epistemológica. Em resumo, se é possível procurar pelos fundamentos da faculdade de conhecer ainda num “plano natural”, não há necessidade de se abrir mão de uma autonomia relativa por uma heteronomia obscura e enigmática.

Reconhecido que o conhecimento humano, em geral, é necessariamente falível e o científico, em específico, é, por isso mesmo, necessariamente auto-corrigível, há ainda um importante ponto de vista a ser considerado, o construcionismo. Como vamos nos demorar em debates com os defensores deste ponto de vista teórico, devemos, em primeiro lugar, procurar por um provável ancestral comum das mais variadas teses construcionistas. Acreditamos que o primeiro passo para se chegar a esta perspectiva epistemológica é negar a possibilidade do referido diálogo entre homem-

natureza ou mente-matéria. Esta abordagem aos problemas postos pelo conhecimento remonta ao filósofo francês René Descartes e aos primórdios da modernidade e pressupõe uma ontologia que divida a realidade (ou o “ser”) em duas substâncias, a princípio, completamente distintas e incomunicáveis. Segundo Descartes, estas substâncias são *res cogitans* e *res extensa*, isto é, “coisa que pensa” (o homem, a mente, o espírito pertencem a esta parte da realidade) e “coisa extensa” (a natureza, a matéria e o corpo pertencem a esta outra parte da realidade). Cedamos espaço para um dos principais fundadores do pensamento moderno (Descartes, 2004, p. 78):

Em primeiro lugar, como sei que todas as coisas que entendo clara e distintamente podem ser feitas por Deus, tal como as entendo, basta que possa entender clara e distintamente uma coisa sem outra, para ficar certo de que uma é diversa da outra, podendo ser postas, ao menos por Deus, separadamente. E não importa a potência exigida para que tal ocorra e sejam consideradas diversas.

Por conseguinte, a partir disso mesmo que eu saiba que existo e, ao mesmo tempo, não note que totalmente nada pertence à minha natureza ou essência senão que sou coisa pensante ou uma substância cuja essência ou natureza inteira não é senão pensar, concluo retamente que minha essência consiste que sou somente coisa pensante.

E, embora talvez (ou melhor, certamente, como logo direi) eu tenha um corpo a que estou ligado de modo muito estreito, tenho, porém, de uma parte, a ideia clara e distinta de mim mesmo como coisa pensante inextensa e, de outra parte, tenho a ideia distinta de corpo, como coisa apenas extensa não-pensante, sendo certo que eu, isto é, minha alma, pela qual sou o que sou, eu sou deveras distinto do corpo e posso existir sem ele.

Entretanto, é notável que a solução cartesiana dependia ainda de um recurso ao “todo-poderoso”. Como este subterfúgio anda meio fora de moda, algumas epistemologias do século XX lançam mão de outros recursos, que, aliás, só foram obtidos após a chamada virada linguística: são conceitos como o de universo do discurso ou de universo simbólico. Contudo, caso seja aceita a herança da ontologia de Descartes, o problema persiste, pois a estranheza entre Sujeito e Objeto causada pelo dualismo cartesiano tem ainda de ser superada em nome das fundações epistêmicas da ciência. Retomando, a questão é: se toda a realidade é constituída por duas (ou qualquer outra quantidade maior que essa) de substâncias completamente distintas, como é possível haver conhecimento, uma vez que conhecer pressuporia algum contato entre

“coisas” absolutamente estranhas entre si? Grande parte dos filósofos modernos dedicou algum tempo de suas carreiras a esta questão. Existe um grande número de correntes que tratam (das mais diversas maneiras) deste tema. Entretanto, apenas uma nos interessa neste momento, o construcionismo ou construtivismo radical. Que as teorias científicas sejam representações ou constructos não é algo muito difícil de ser aceito. Afinal, por diversas vezes, chamamo-las de signos (neste sentido) ao longo deste texto. O problema é o que estes signos representariam? Qual o *status* ontológico do objeto dessas representações?

A tese construcionista constitui-se basicamente em afirmar que aquilo que está no lugar lógico do Objeto deve necessariamente ser um constructo tal como aquilo que está no lugar lógico do Signo; e este necessariamente determina aquele. Então, partindo desta definição, se colocássemos a “realidade propriamente dita” no lugar lógico do Objeto e colocássemos “a representação que o homem possui da realidade” no lugar lógico do Signo, teríamos dois seres: primeiro, “algo que é”; e segundo, “algo que representa (para alguém) aquilo que é sem se confundir com ele”. Pode-se dizer que o primeiro termo dessa relação representativa é o “ser” e o segundo é o “ser representado”. Então, a tese construcionista (conforme definida aqui) nega justamente que haja algo antes da representação e afirma que qualquer coisa que pareça vir antes dela é, na verdade, criada (ou determinada) pela própria representação ou pelo ato de representar. Em resumo, esta tese nos diz que a realidade é um constructo. Note-se que esta definição de construcionismo, portanto, vai além daquilo que Chalmers (1993, p. 190) denominou de instrumentalismo, pois neste ainda se admite que haja um relutante resíduo de realidade ao menos nas observações ou, mais precisamente, nos “conceitos aplicáveis a situações observáveis”, apesar dos conceitos teóricos serem considerados pura ficção que servem apenas para ligar alguns conjuntos de fenômenos observáveis a outros semelhantes. Os conceitos teóricos seriam, portanto, “índices fictícios” (atualizações de símbolos que, em si mesmos, não existem) ligando duas porções da experiência, dois existentes. Para o instrumentalista, haveria, então, dois tipos básicos de signos: aqueles que representam coisas reais, tais como “‘amperímetros’, ‘limalha de ferro’, ‘planetas’ e ‘raios de luz’”; e aqueles que representam coisas não-reais, “‘elétrons’, ‘campos magnéticos’, ‘epiciclos ptolomaicos’ e ‘éter’.

É necessário ainda frisar que o que foi definido como construcionismo vai também um pouco além da teoria autopoietica elaborada pelos biólogos chilenos

Humberto Maturana e Francisco Varela sobre a qual devemos, então, dedicar algum espaço para um exame mais detalhado do posicionamento teórico desses autores. Acreditamos que na perspectiva teórica apresentada por Maturana e Varela ainda se admite alguma forma sutil de ligação entre o Objeto (realidade) e o Signo (constructo) em algum momento do desenvolvimento daquilo que chamam de sistemas, isto é, deve haver uma relação entre o objeto a ser conhecido e aquele que conhece, mesmo que esta relação não seja dada no momento exato em que uma determinada cognição efetivamente ocorre. No momento em que uma cognição é atualizada, toma seu lugar na existência, aquela ligação já foi internalizada pelo sistema na forma de um hábito, que, por sua vez, é uma regra geral de conduta que torna o sistema ou organismo em questão preparado (em algum grau) para agir naquele momento específico. Acreditamos ser esta a base semiótica daquilo que Maturana chama de acoplamento estrutural³⁰. Assim, neste momento específico em que ocorre a cognição, não há necessidade de haver qualquer tipo de correspondência entre o Signo e o Objeto Dinâmico (que seria a inacessível realidade *independente do sistema* segundo Maturana) porque o próprio Objeto Imediato (que seria uma “realidade” interna ao Signo e, por isso, *dependente do sistema*) já é capaz de guiar o sistema em sua relação com o ambiente.

Portanto, há nesta exuberante formulação teórica, alguma correlação entre elementos internos ao domínio da experiência de um sistema que o permita interagir com o ambiente. Há um arranjo especial de elementos internos dados pela experiência que, embora não possam corresponder a elementos externos naquele exato momento da cognição, permitem de alguma forma uma interação sistema-ambiente³¹. Se há algo que

³⁰ “A história das mudanças estruturais de um dado ser vivo é sua ontogenia. Nessa história todo ser vivo começa com uma estrutura inicial, que condiciona o curso de suas interações e delimita as modificações estruturais que estas modificam nele. Ao mesmo tempo, o ser vivo nasce num determinado lugar num meio que constitui o entorno no qual ele se realiza e em que ele interage, meio esse que também vemos como dotado de uma dinâmica estrutural própria, *operacionalmente distinta* daquela do ser vivo. Isso é crucial. Como observadores, distinguimos a unidade que é o ser vivo de seu pano de fundo, e o caracterizamos com uma determinada organização. Com isso, optamos por distinguir duas estruturas, que serão consideradas operacionalmente independentes entre si – o ser vivo e o meio – e entre as quais ocorre um congruência estrutural necessária (caso contrário a unidade desaparece). Nessa congruência estrutural, uma perturbação do meio não contém em si uma especificação de seus efeitos sobre o ser vivo. Este, por meio de sua estrutura, é que determina quais as mudanças que ocorrerão em resposta. (...) as mudanças que resultam da interação entre o ser vivo e o meio são desencadeadas pelo agente perturbador e *determinadas pela estrutura do sistema perturbado*. O mesmo vale para o meio ambiente: o ser vivo é uma fonte de perturbações, e não de instruções.” (Maturana e Varela, 2007, p. 107 -108). Ver Maturana, 1997, p. 86.

³¹ Nas passagens a seguir, este ponto fica mais claro: “qualquer afirmação minha é válida no contexto das coerências que a constituem como válidas” ou “minha afirmação cognitiva é válida pelas coerências operacionais que a constituem. Aqui, dou-me conta de que uma explicação é uma reformulação da

possibilita esta interação, deve haver, em algum momento, alguma ligação entre o sistema e o ambiente. Procurando por este momento nos textos dos autores, acreditamos ter encontrado não um, mas dois (que, na verdade, acabam por ser complementares).

Os sistemas vivos são estruturalmente determinados. Enquanto tais, não admitem interações instrutivas, e tudo o que acontece neles, acontece como mudança estrutural determinada em qualquer instante em sua estrutura, seja no curso de sua própria dinâmica interna, seja deflagrada – mas não especificada – pelas circunstâncias de suas interações. Em outras palavras nada externo a um sistema vivo pode especificar nele ou nela o que lhe ocorre. Segue-se, então, que o observador, por sua constituição enquanto um sistema vivo, não pode produzir explicações ou afirmações que revelem ou conotem nada independentemente das operações através das quais ele ou ela gera suas explicações ou afirmações.

(Maturana, 2001, p.127).

O primeiro ponto de contato pode ser encontrado, portanto, quando acontece uma mudança estrutural num sistema deflagrada (mas não especificada) por algo que lhe é exterior. Embora nada externo a um sistema vivo possa especificar nele ou nela o que lhe ocorre, este algo externo pode, ao menos, deflagrar uma mudança no interior do sistema. O fato de Maturana ter afirmado que esta mudança é determinada estruturalmente nos leva ao segundo ponto de contato (ver citação em nota acima [30] e também em Maturana e Varela, 2007, p. 107 e 108). Para o biólogo chileno, o sistema (ou organismo) e o meio são determinados estruturalmente e caminham sempre juntos. “O que se produz aqui é uma história de mudança estrutural do organismo e uma história de mudança estrutural do meio, que são congruentes. Essa congruência, portanto, não é surpreendente, é necessária (...) é o resultado de uma certa história” (ibid, p. 81). Esta congruência requer alguma forma de ligação entre sistema e meio, uma vez que ela não pode ter sido gerada por uma coincidência miraculosa. Este seria o segundo ponto de contato do qual falamos. Portanto, a capacidade que um sistema tem de se mover com certo grau de eficiência no meio advém, em última instância, do fato desse mesmo sistema ter, ao longo dessa história co-evolutiva, internalizado algumas relações que o predisponham a agir de certa forma em certas circunstâncias. Esta teoria autopoietica, apresentada nestes termos, nos leva a conclusão de que aquilo que é aparentemente dado

experiência com elementos da experiência, e se repito as configurações operacionais que constituem minha explicação, obtenho o fenômeno que quero explicar” (Maturana, 2001, p. 36).

como inato ou interior a um sistema (ou organismo vivo) no momento exato da cognição é, na verdade, adquirido pelo sistema numa sucessão específica de momentos que constitui não só a sua história, sua ontogênese dentro de um meio, mas também a história de sua espécie, a filogênese.

Esta conclusão tem algumas consequências interessantes. Apesar de ser conhecida pelo nome de construtivismo radical (Santaella, 2001, p. 61), não acreditamos que o que esteja sendo proposto nesta teoria seja que a realidade (como definida por Scotus) é construída no ato de representação de um sistema qualquer, mas que este sistema (pela história de seus “predecessores”) adquiriu uma notável autonomia diante desta realidade graças a milênios de convivência. Esta autonomia não pode ser total, ou seja, o sistema não pode estar completamente isolado. A consequência mais importante é que o meio tem que necessariamente ser independente em algum grau do sistema e das representações que este constrói sobre aquele. Caso contrário, ou não haveria distinção alguma entre os dois ou, se houvesse, o meio seria completamente determinado pelo sistema. Novamente, se o meio fosse completamente determinado pelo sistema, isto é, modificado a cada representação deste, então não haveria distinção entre eles. Não haveria condição de possibilidade de se distinguir entre aquilo que é meio e aquilo que é sistema porque o meio não poderia reagir à representação do sistema. Se o meio não reage, não há possibilidade de haver erro em qualquer que fosse a representação. O sistema, em questão, seria (ao que tudo indica) imutável, imortal, eterno, etc. E aquilo que chamamos de realidade, inclusive nos mínimos detalhes, não existiria porque seria englobada pelo sistema. E daí se segue uma porção de outras consequências desagradáveis e, ao menos nos parece, em ampla discordância com a teoria proposta por Maturana e Varela.

Ao falarem em congruência ou consenso, os autores não devem ter em mente uma concepção puramente nominalista ou mentalista dessa relação entre o sistema e o meio. Esta relação não pode ser uma invenção somente do sistema sem levar o meio em consideração. Tal relação deve ser real.

Quando se diz: “chegou-se a um consenso”, o que se está dizendo é que se chegou a uma coordenação de ação como resultado da conversação e que não se tem mais nada a dizer. Não é necessário nem mesmo torna-se explícito. De modo que no consenso não há uma explicitação da coordenação de ação à

qual se faz referência, mas há uma clara sinalização de que é o resultado de um conversar.

(Maturana, 2001, p. 71)

Esta interpretação da teoria autopoietica de Maturana e Varela apresentada aqui é aceitável na medida em que pretende evitar uma inconsistência lógica. Além do mais, esta (nossa) leitura talvez não seja tão absurda porque alguma convergência pode ser encontrada com uma diligente e esclarecedora interpretação feita pelo semioticista alemão Winfried Nöth (1990, p. 179 – 180).

Esta abordagem solipicista da comunicação como uma interação entre dois sistemas fechados parece ser revolucionária. (...) Contudo, num exame mais acurado, nota-se que esta abordagem aparentemente revolucionária incorpora elementos das teorias tradicionais de comunicação. Evidentemente, o conceito de fechamento de Maturana e Varela se refere, em última análise, à dependência da comunicação em um código comum, que é o equivalente semiótico de “domínio consensual”. A semiótica também reivindica que sinais apenas podem ser emitidos pelo emissor e entendidos pelo receptor se eles (os sinais) já tiverem sido previamente internalizados nos códigos dos comunicadores³².

Portanto, entendendo a noção de consenso como logicamente derivada do conceito semiótico de código, torna-se evidente que esta teoria autopoietica não está propondo um isolamento total e definitivo entre os sistemas, ou seja, epistemologicamente não há um estranhamento fundamental entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido. Além do mais, esta interpretação à luz do conceito de código está de acordo com a afirmação de Peirce de que só interpretamos aquilo que estamos preparados para interpretar. A argumentação desenvolvida nesse sentido nos últimos parágrafos já deve ter sido suficiente para convencer-nos de que o isolamento total conduz a uma inconsistência dentro da própria teoria de Maturana e Varela. Porém, como até este ponto a discussão seguiu um caminho um pouco abstrato, nada melhor para encerrá-la do que um bom exemplo, isto é, um daqueles adequada e

³² Na edição em língua inglesa: “This solipsistic account of communication as interaction between two closed systems appears to be revolutionary. (...) Yet, on closer examination, this apparently revolutionary account turns out to incorporate elements of the traditional theories of communication. Evidently, Maturana’s and Varela’s concept of closure refers, in the last analysis, to the dependence of communication on a common code, which is the semiotic equivalent of the consensual domain. Semiotics, too, claims that only those signals can be emitted by the sender and understood by the receiver which were previously internalized in the communicator’s codes”.

confortavelmente bem concretos: os famosos anfíbios “introspectivos” de Maturana (ibid 2001, p. 20 – 21; 2007, p. 139-141 ou Maturana, 1997, p. 79 - 80).

Em alguns de seus livros, os biólogos chilenos fazem referência a um experimento realizado com uma salamandra, que é um anfíbio com alto poder de regeneração. Esta é uma capacidade natural que alguns seres vivos possuem de restaurar algum membro que tenha sofrido dano, lesão ou tenha sido até mesmo amputado. O procedimento inicial desta experiência consiste em se retirar o olho da salamandra, girá-lo em 180°, recolocá-lo no lugar e aguardar o nervo óptico se regenerar para, então, analisar o comportamento do animal com relação ao meio.

Ao girar o olho 180 graus, a retina posterior fica na frente, no lugar da anterior, e vice-versa, a retina superior fica embaixo, no lugar da inferior, que vai para cima. Normalmente, se pomos um bichinho na frente da salamandra, sua imagem se forma na retina posterior, a salamandra lança sua língua para frente e o captura. Quando giramos o seu olho, a imagem do bichinho colocado à frente da salamandra se forma na retina anterior, que agora está atrás. O animal gira e lança sua língua para trás. A salamandra age como se nada lhe houvesse acontecido. Cada vez que a imagem se forma na sua retina, ela lança sua língua fazendo exatamente o mesmo procedimento, esteja ela com o olho girado ou não.

O que esse experimento nos ensina é que o ato de lançar a língua e capturar o bichinho não é um ato de apontar para um objeto externo, mas de fazer uma correlação interna. Uma correlação entre a atividade da retina e o sistema motor da língua.

(Maturana, 2007, p. 21)

A conclusão apresentada pelos autores é que, se há algum tipo de semiose envolvida neste experimento da salamandra, ela seria um processo interno. Isto, por seu turno, os leva a perturbadora conclusão de que “a realidade não existe” (2001, p. 37). Antes de qualquer outra coisa, é preciso alertar o leitor para o fato de que é muito provável que Maturana não esteja empregando o termo “realidade” no mesmo sentido em que viemos empregando neste texto³³. Entretanto, esta probabilidade parece diminuir à medida que tentamos entender as seguintes passagens (não menos perturbadoras):

³³ Para Scotus: a realidade é aquilo que é independentemente do que se pense que ela seja.

Eu nunca ouvi ninguém, exceto eu, dizer que tais experimentos giram o mundo do observador em relação aos sapos e salamandras operados, e que esses animais não cometem erros – mesmo que morram de fome por nunca mais conseguirem pegar uma presa.

(Maturana, 1997, p. 79).

(...) Assim, quando se gira o olho de uma salamandra, um observador vê seu comportamento como inadequado porque ele ou ela espera que a salamandra seja um sistema diferente do que ela é após a operação. Consequentemente, para o observador, a *salamandra esperada* não opera em acoplamento estrutural e comete um erro por não perceber o mundo exterior adequadamente, e se desintegra. Entretanto, a *salamandra não esperada*, aquela que resultou da intervenção cirúrgica no olho, opera no seu domínio de acoplamento estrutural sem cometer erros, enquanto conserva sua organização e adaptação.

(ibid, p. 100)

Se a salamandra introspectiva não comete erros, por que ela morreria de fome? Por um lado, se a salamandra morre de fome, então, deve haver algo de errado com sua estrutura interna que não lhe permite interagir de forma adequada com o meio (com o mundo exterior) e, se há algum erro, então, deve haver algo (no mundo exterior) que não corresponda àquela representação feita pelo anfíbio operado. Este algo com a capacidade de reagir à representação da salamandra é o que denominamos realidade. Conforme os termos que utilizamos ainda no texto introdutório, aquilo que é objeto desta representação errônea tem uma “existência objetiva” embora não possua uma existência propriamente física (neste sentido, real). Neste caso, não há coincidência entre algo que é objeto dessa representação e algo físico (que deveria lhe estar subjacente para que a salamandra pudesse se alimentar). Por outro lado, se a salamandra não morre de fome, ficamos basicamente com duas alternativas: ou sua estrutura interna deve estar funcionando em pleno acordo com o meio (com o mundo exterior) e o fato de se observar que a salamandra não captura sua presa potencial é, na verdade, uma alucinação do observador; ou, embora a estrutura interna do anfíbio não esteja funcionando em pleno acordo com o meio (com o mundo exterior), a salamandra é capaz de sobreviver se alimentando de suas próprias ilusões. Este seria talvez o primeiro caso de uma estranha autotrofia com base em síntese de alguns elementos do imaginário. Por mais fascinante que pareça, não deve ser essa uma interpretação

aceitável dos textos dos biólogos chilenos. Se prestarmos atenção nas premissas desses raciocínios acima expostos, facilmente percebemos que, neste caso, tudo depende da morte, por inanição, da salamandra.

O observador que analisa este experimento é, então, capaz de ver a interação entre dois sistemas, a salamandra introspectiva (ou operada) e a presa. Partindo dessa distinção, pode se observar que o anfíbio gira seu corpo e lança sua língua para trás, onde acredita estar sua presa, esta, por sua vez, permanece intacta. Portanto, a presa', tal como é representada pela salamandra, não se confunde com a presa'', tal como é representada pelo observador. Por que? Pelo simples fato desta segunda (a representação do observador) ter permanecido apesar da primeira (a representação da salamandra). Não queremos afirmar que aquela presa que é objeto (imediate) da representação do observador seja real (isto é, objeto dinâmico, objeto último e, por esse motivo, real), mas devemos supor que haja alguma relação real sutilmente residindo neste experimento porque o objeto da representação do observador foi capaz de reagir ao que a salamandra pensou ser o objeto real de sua representação, este objeto era, na verdade, imediato. Então, ficamos apenas com dois objetos imediatos (internos, enfatizariam os nossos interlocutores autopoieticos). E concordamos com eles quando dizem que tudo a que temos acesso direto são objetos imediatos, tanto as salamandras como os humanos. Porém, ao menos nós, humanos, somos capazes de supor que exista algo como a realidade.

Supor a existência das coisas independentemente de nós bem como a sua permanência quando não estamos olhando para elas constitui evidentemente uma hipótese metafísica e é justamente isto que está por trás daquilo que estamos chamando de "anterioridade ontológica". Embora a construção de robustos sistemas metafísicos capazes de sustentar e legitimar toda e qualquer atividade humana (dentre estas, a ciência) tenha saído de moda, ainda é imprescindível sustentar o conhecimento científico em hipóteses dessa natureza. Não é por outro motivo que temos insistentemente nos voltado para a filosofia peirceana e chamado a atenção para suas definições, principalmente de ciência e realidade. Já distante dos fundacionalismos da inauguração da modernidade, Peirce parece ter sido o último pensador na tradição ocidental a erigir um sistema filosófico que concedesse não só coerência ao conhecimento humano dentro de uma realidade, de alguma forma, independente, mas também admiração e ousadia necessárias para representar aquilo que é e permanece

sendo tão indiferente a qualquer representação. Esta indiferença do real com relação às representações humanas não se confunde de maneira alguma com desprezo ou negligência. Toda a vez que apontamos nossos tímidos arcos para a verdade, com atenção no olhar e força no braço, o cosmos não nos nega a possibilidade de diálogo, tampouco a possibilidade de o conhecermos cada vez melhor. Para Peirce, isto é ciência³⁴. E a realidade, em última instância, aquilo que torna a ciência possível.

Em linhas gerais, é provável que Maturana não duvide disso. O quase-isolamento dos sistemas e o construtivismo ontológico presentes em sua teoria talvez sejam uma maneira *sui generis*³⁵ de enfatizar o fato de haver alguma influência do sistema com relação ao meio assim como deste com relação àquele. Da maneira como foi aqui interpretado, este quase-isolamento revela, na verdade, uma profunda e instigante ligação entre os sistemas. É como se Maturana e Varela tivessem apanhado algumas frações de segundo que estavam incomodamente comprimidas na cognição e as tivessem espalhado na vasta esteira da evolução. Ainda assim, algum realismo se faz necessário e dissemos que eles talvez não duvidem disso com base na seguinte passagem:

Vocês conhecem o mito do rei Midas, rei da Frígia. Ele faz algo em favor do deus Dionísio, presta-lhe algum serviço e espera alguma retribuição. E quando Dionísio lhe pergunta o que deseja em retribuição pelo serviço que lhe prestou, Midas responde: “Quero que tudo o que eu tocar vire ouro”. Bem, diz Dionísio, se você quer assim, que seja. Essa é a vantagem dos deuses, que são capazes de fazer essas coisas. E Midas vai embora feliz. Toca no copo, ouro; o manto, ouro; vai caminhando para sua casa e encontra sua filha, abraça-a e ela cai transformada numa estátua de ouro. Qual é a tragédia do rei Midas? Não pode ser um químico: qualquer coisa que ele analisar é a mesma coisa, é ouro.

Mas não, isso não acontece. O toque de Midas não existe na vida cotidiana, e não pode acontecer nas explicações científicas, porque no momento em que há toque de Midas não há explicação científica possível.

(Maturana, 2001, p. 75)

³⁴ No original: “Science consists in actually drawing the bow upon truth with intentness in the eye, with energy in the arm”. (CP 1.235)

³⁵ A finalidade desta construção teórica, ao menos no que tange aos aspectos éticos, é nobre: afastar o dogmatismo (no campo científico) e, em geral, tornar ilegítimo qualquer tipo de absolutismo. Este parece ser o principal objetivo que justificaria a negação definitiva de qualquer possibilidade de acesso a uma realidade objetiva. Pode até ser que aprovemos os fins, mas não os meios.

É exatamente esta independência que torna o toque de Midas impossível e a ciência possível que viemos chamando de realidade. Confrontemos, agora, o construtivismo radical de Maturana e Varela com aquela definição por nós apresentada acima, a saber, que aquilo que está no lugar lógico do Objeto deve necessariamente ser um constructo tal como aquilo que está no lugar lógico do Signo; e este necessariamente determina aquele. Os biólogos chilenos dificilmente aceitariam esta segunda proposição que compõe a nossa definição (de que aquilo que está no lugar lógico Signo necessariamente determina aquilo que está no lugar lógico do Objeto). Portanto, o “nosso” construcionismo consegue ser mais radical que o deles, embora isto lhe custe o alto preço de ser um absurdo e, por esse motivo, ser impraticável. Como veremos ao longo de toda esta primeira parte (capítulos 1 e 2), este construcionismo é, na verdade, a negação cabal de qualquer noção de “anterioridade ontológica”.

O que já se pode antever é que, para este construcionista, mesmo que exista algo como o real, isto seria irrelevante do ponto de vista semiótico, pois o signo só seria capaz de se referir a um objeto criado no próprio âmbito da semiose, ou seja, não só não poderia haver ligação alguma entre a realidade (objeto) e a representação (signo) como tudo que se conhece em qualquer campo, das noções mais básicas e elementares provenientes do senso comum e das credences populares até as mais elaboradas teorias científicas e teses filosóficas, estariam inevitavelmente flutuando no ar. “No ar” apenas metaforicamente uma vez que o ar já seria alguma coisa na qual algo pode flutuar. Para ser mais exato, todo o conhecimento estaria suspenso no nada, no puro nada. É realmente difícil sequer imaginar que a história natural consiga produzir uma espécie autista (neste grau) sem recorrer a qualquer ideia de Deus ou outra “coisa” parecida. Os espécimes humanos defensores desta tese em sua forma mais radicalizada (como esta) são realmente muito raros e dificilmente são encontrados sob as condições normais de temperatura, pressão e sanidade mental. Então, qual a vantagem de tal definição? É por ser um absurdo que ela constitui-se em um limite ideal num “espectro” de posicionamentos construcionistas. Embora seja um ideal e um absurdo ao mesmo tempo, à medida que sairmos do campo das ciências da natureza (tais como a Física e a Química) e nos encaminharmos para as ciências humanas (tais como a Psicologia e Sociologia) a tese construcionista parecerá cada vez mais forte e sedutora. O leitor já deve ter percebido que os defensores deste ponto de vista em questão são os grandes interlocutores deste texto. Isto, por dois motivos. Em primeiro lugar, não gostamos de

ficar falando sozinhos e, em segundo lugar, o construcionismo se manifesta das mais variadas formas no diversificado campo da Comunicação. Entretanto, a esta gradação de força de teses construcionistas nas ciências humanas, dedicaremos toda a segunda metade desta primeira parte de nosso texto. Por ora, nos é suficiente focalizarmos o possível centro irradiador ou o motor desse tipo de posicionamento teórico no pensamento ocidental: o nominalismo.

A realidade vazia e as oficinas do nominalismo

O nominalismo é uma corrente que tem suas origens na escolástica e, basicamente, diz respeito a um posicionamento filosófico na disputa dos universais³⁶. A controvérsia girava em torno de uma questão que, não obstante tenha sido formulada pela primeira vez no século XI, continuaria na era moderna a dividir opiniões: qual o estatuto ontológico dos universais? De forma geral, segundo os nominalistas, o universal não subsistiria fora da mente, isto é, embora seja um nome ou um signo que cumpre uma função lógica de predicabilidade, não é real. Já para os realistas, o universal subsiste fora da mente, isto é, embora seja um conceito da mente (*conceptus mentis*), tal conceito constitui a essência necessária ou a substância das coisas. Embora à primeira vista possa parecer que o posicionamento nominalista estaria fadado ao ostracismo teórico devido aos incontestáveis avanços da ciência já no início da era moderna, não parece ter sido exatamente isto que ocorreu. Pelo contrário, o nominalismo foi potencializado ao passar pelos umbrais da modernidade, o que foi deixando a extensão do conceito de realidade progressivamente reduzida a ponto de, nas estradas de saída da era moderna, não ser incomum encontrar placas com os seguintes dizeres: “bem-vindo ao deserto do real”³⁷. Entretanto, caminhemos mais lentamente. Desde muito cedo o poderio do nominalismo fica evidente, por exemplo, na sistematicidade com que o pensamento moderno tem colocado em dúvida algumas faculdades reivindicadas pelo homem, principalmente a de conhecer com algum grau de racionalidade um universo que também assim o seja. Tentemos de maneira concisa enxergar este ponto num breve panorama de um dos ciclos da filosofia moderna.

O problema epistemológico inaugurado pelo dualismo cartesiano não só cavou um fosso praticamente intransponível entre o Sujeito e o Objeto como deu as

³⁶ Segundo a definição clássica (atribuída a Aristóteles), o universal é aquilo que se refere a uma totalidade plural de objetos (e, neste sentido, é oposto à noção de particular). Seria o caso do signo “Homem” quando se refere não a um homem (específico), mas a todos os homens (em geral). Então, neste sentido, pode-se dizer que um juízo universal é aquele no qual o termo sujeito é entendido em toda a sua extensão (como no signo “Todos os homens são mortais” – note-se que a universalidade de tal juízo está justamente na referência a todos os homens que existiram, existem e ainda hão de existir, ou seja, qualquer “coisa” que seja um “homem” será, então, uma “coisa mortal”). Por sua vez, um juízo particular compreende apenas um número plural (mas parcial, isto é, não total) de objetos (como no signo “Alguns homens são egoístas”). E, por último, um juízo singular faz referência a apenas um objeto (como no signo “Sócrates é mortal”). A respeito dessas definições, cf. Mora, p. 2948, 2001.

³⁷ Cf. Žižek, 2005.

cartas das soluções possíveis exaustivamente debatidas nos ciclos filosóficos subsequentes. Em outras palavras, a assimetria entre Sujeito e Objeto (da qual a competência construtivista do Sujeito em relação ao Objeto defendida por Maturana e Varela é apenas um exemplo relativamente recente) foi inaugurada por Descartes e elevada ao extremo pelo ceticismo de alguns pensadores que vieram depois dele. Então, deve-se supor que o crescimento desse fosso epistemológico bem como dessa assimetria tenham um motivo. Não obstante a proposta de perscrutar de forma profunda o pensamento moderno na tentativa de responder a esta questão seja praticamente irresistível, infelizmente este caminho passa longe de ser o objetivo dessa pesquisa. Porém, podemos, ao menos, notar que tal crescimento é paralelo (e talvez proporcional) à aceitação do posicionamento nominalista ao longo da modernidade.

Conforme aquilo que já foi explicitado de forma breve (porém esquemática) na introdução desta parte primeira, a criação de um campo opositivo onde gradualmente se polarizam Sujeito e Objeto deu início a um movimento ou processo de subjetivação daquilo que devemos considerar real, ou seja, ao mesmo tempo em que a realidade passa a pertencer ao polo subjetivo, toda e qualquer característica e propriedade que uma partícula da realidade possua também deve passar a pertencer a este polo. Assim, deve-se notar que, ao longo do tempo, tal processo de subjetivação tende a aumentar a assimetria entre os polos Sujeito e Objeto pelo simples fato do primeiro passar a esvaziar este segundo de todo o conteúdo “ontológico”. Aos poucos, a subjetivação retira do objeto qualquer propriedade que fosse (ou que pudesse ser) independente do sujeito e, dessa maneira, não apenas esvazia o conceito de realidade mas, sobretudo, enfraquece-o.

Um dos indícios que, desde Descartes, a relação assimétrica entre o Sujeito e o Objeto apenas cresceu pode ser observado tanto no desenvolvimento da crítica epistemológica elaborada pela corrente empirista bem como na síntese kantiana. Vejamos esta questão, rapidamente. O filósofo inglês John Locke, embora desconfiasse que algumas qualidades geralmente consideradas objetivas fossem, na verdade, relativas ao sujeito (era o caso das características por ele chamadas de secundárias: gosto, som, cheiro, sabor, etc.), tinha ainda uma tácita confiança de que as assim chamadas características primárias seriam objetivas³⁸ (e mensuráveis) e, logo, poderiam servir de

³⁸ Em seu famoso ensaio sobre o entendimento humano, Locke faz uma distinção entre ideias (que estão na mente e são o objeto imediato da percepção, do pensamento ou da inteligência [II, VIII, 8]) e

base para o conhecimento humano. Não há consenso sobre até onde iria esta confiança do filósofo inglês nestas características primárias (“puramente” objetivas)³⁹. Entretanto, é importante reter que, a partir de Locke, o conhecimento seria definitivamente entendido como limitado (no mínimo, pelo aparato sensorial humano). Limitado, mas ainda possível. Também deste ponto em diante, a epistemologia moderna chegaria a ponto de tocar as raias da impossibilidade.

Se para Locke o conhecimento deveria basear-se na observância de características relativas aos objetos e não aos sujeitos, para o bispo e filósofo irlandês George Berkeley nem mesmo esta distinção faria sentido (cf. *Treatise concerning the principles of human knowledge* – I, 10). Toda e qualquer ideia era apenas uma representação “para” o espírito⁴⁰. Dessa maneira, como todos os signos e seus respectivos referentes estariam inevitavelmente confinados aos recônditos do Sujeito, só mesmo Deus poderia garantir algum sucesso adaptativo a estes pobres seres afogados dentro de si mesmos. E, para fechar com ceticismo de ouro a famosa tríade empirista britânica, o filósofo escocês David Hume descartou este “certificado divino” berkeliano de correspondência entre representação e algo externo e levou o conhecimento humano à beira de um colapso epistemológico ao contestar a aparentemente sólida noção de causalidade⁴¹. Nesta (inevitável e lamentavelmente) breve recapitulação da crítica

qualidades (que, segundo o filósofo inglês, estão nos corpos e são, em última instância, a causa das ideias). Além desta distinção (que podemos chamar de pré-semiótica), Locke afirma que apenas algumas qualidades correspondem à ideia que dela temos. Estas seriam as qualidades primárias (tais como solidez, extensão, forma [ou figura], movimento ou repouso, e número. No original: “these I call *original* or *primary qualities* of body, which I think we may observe to produce simple ideias in us, viz, solidity, extension, figure, motion or rest, and number” (II, VIII, 10).

³⁹ O historiador da filosofia Émile Bréhier compara a “confiança” de Locke com a de Descartes no que diz respeito a estas ideias (sem data, p. 728): “añadamos que, aun en lo concerniente a las cualidades primeras, Locke está muy lejos de tener acerca de su valor la seguridad de Descartes: estas ideias son las que el físico utiliza en la representación del mundo exterior porque no puede utilizar otras; así, si hacemos de la impulsión la causa del movimiento, es sólo porque nos es imposible concebir que um cuerpo actúe sobre otro sin tocar-lo, o, si lo toca, que actúe de otro modo que por movimiento (II, VIII, 11, 1ª ed.)”.

⁴⁰ Neste mesmo “Tratado sobre os princípios do conhecimento humano”, um interessante argumento de Berkeley para negar a “existência da substância material” pode ser enunciado dessa forma: se pudéssemos conceber a existência de uma coisa fora de um espírito que a conceba, então isto seria equivalente a concebê-la não-concebida (*unconceived*). Estaríamos pensando na existência de algo não-pensado (*unthought*). No original: (...) but it does not shew that you can conceive it possible the objects of your thought may exist without the mind. To make out of this, it is necessary that you conceive them existing unconceived or unthought of, which is a manifest repugnancy. When we do our utmost to conceive the existence of external bodies, we are all the while only contemplating our own ideias” (I, 23).

⁴¹ Para Hume, não se pode obter conhecimento “legítimo” sobre algo não-singular, isto é, geral (como as leis e as regularidades que os cientistas julgam descobrir) uma vez que tudo que a mente percebe são impressões singulares e isoladas, ou seja, a necessidade das relações causais nunca poderia ser confirmada empiricamente. Logo, o conhecimento humano fundamenta-se apenas na confiança de um fato psicológico no qual a mente associa eventos ou objetos que se sucedem uns aos outros (ou são dados

empirista, pode-se enxergar não só a força do nominalismo moderno (conjugado a um reavivamento da máxima relativística de Protágoras), mas também de um dos seus principais efeitos, a saber, o movimento de subjetivação (ou internalização no Sujeito) de importantes qualidades ou aspectos da realidade que, para os realistas (como Peirce), pertenceriam, sem sombra de dúvidas, ao Objeto. Até mesmo a genial virada copernicana orquestrada por Kant não foi capaz de reverter este quadro, uma vez que a síntese kantiana se mostrou vulnerável ao desmonte do antropocentrismo⁴². Talvez não seja nenhum exagero afirmar que o mundo moderno ou o mundo real para os modernos tenha sido uma invenção cartesiana. É como se a realidade (ou parte considerável dela) tivesse saído da fértil cabeça de Descartes e tenha passeado, por algum tempo, ao ar livre (às vezes pelas mãos divinas), mas voltasse para o seio de seu sujeito-criador sempre que alguma dúvida ou incerteza pairasse no horizonte da epistemologia (e, até pelos métodos de cunho crítico e, por vezes, marcadamente cético, não foram poucos os momentos de dúvida ao longo da modernidade).

Na verdade, o centro irradiador que procuramos não parece estar exatamente na dimensão crítica do pensamento moderno, mas na maneira como este pensamento crítico tem sido mobilizado sob o amparo do nominalismo, esta estranha força centrípeta que faz com que tudo inevitavelmente retorne ao Sujeito. Contra este pano de fundo, não é nenhuma surpresa que alguns teóricos contemporâneos, ao voltarem todo o seu instrumental crítico contra a assim chamada cultura de massas (e similares), consigam enxergar a mídia como uma poderosa produtora de mundos denominados reais (embora estes sejam, por eles, considerados desesperadamente falsos). Por um lado, esta faculdade constituinte que ultimamente tem sido atribuída à mídia (e também às salamandras em alguns casos teóricos específicos) só pode ser defendida com certa naturalidade (e algum charme) graças a uma tradição que, ao menos desde Descartes, vem afirmando reiteradamente a existência de uma assimetria fundamental entre Homem e Natureza, Sujeito e Objeto, Mente e Corpo, Espírito e Matéria, etc. Por outro

contiguamente) na experiência. A ilusória noção de causa e efeito seria um presente oferecido pela memória, mas sem nenhuma correspondência a qualquer coisa fora da mente humana. No original: “What, then, is the conclusion of the whole matter? A simple one, though it must be confessed, pretty remote from the common theories of philosophy. All belief of matter of fact or real existence is derived merely from some object, present to the memory or sense, and a customary conjunction between that and some other object” (An enquiry concerning human understanding, V, II, 38).

⁴² Talvez seja por este motivo que o filósofo brasileiro Ivo Assad Ibri já no primeiro capítulo de sua Tese de Doutorado (sobre criação e descoberta na filosofia peirceana) nos diz que “as feridas abertas pelo ceticismo de Hume jamais se fecharam. O maquinário conceitual kantiano foi uma espessa bandagem sujeito ao esgarçamento do antropocentrismo” (1994, p.10).

lado, séculos de predominância nominalista esvaziaram de tal forma o conceito de real que o pouco conteúdo que lhe restou tem sido utilizado para colar os fragmentos de discursos que versam (ironicamente) sobre a vacuidade do mundo contemporâneo.

Dentro deste contexto não é difícil ver alguma coerência nas afirmações de que os objetos dos mais diversificados signos que compõem a tagarelice midiática são vazios. Ainda insistindo na histeria anti-metafísica (ou avessa a qualquer outro tipo de reflexão mais profunda, abrangente e sistemática) e no desespero de fazer com que suas denúncias sejam entendidas, tais discursos teóricos apelam às imagens de desolação típicas de desertos ou evocam a inevitável alienação sofrida por seres que caminham sob um solo descaradamente cenográfico e respiram ares astutamente inventados por alguma linguagem.

Ultimamente o debate sobre aquilo que é real ou deixa de sê-lo ambienta-se também no etéreo terreno da cibercultura. A esta altura pode-se dizer (não sem uma boa dose de ironia) que pouco importa se os tais universais são reais ou apenas criações humanas, pois nem mesmo os particulares parecem mais estar contidos no conjunto daquilo que é tomado como realidade. Acreditamos que o apogeu do nominalismo na modernidade tardia ou líquida se constitui justamente na negação de predicados realistas também ao campo daquilo que existe (daquilo que está atualizado) com intuito de tornar impossível a defesa de qualquer posicionamento realista, uma vez que a existência é justamente o lócus onde a generalidade poderia tornar-se fenômeno, ou seja, onde o geral se abriria para a experiência humana. Destruído o laboratório da experiência possível, cada singularidade, cada átomo, desligado de outros átomos ou desligado de si mesmo num intervalo espaço-temporal⁴³ só pode ganhar sentido dentro de um contexto ou de um jogo de linguagem que lhe seja correspondente. É neste exato momento que alguns modernos tardios mais saudosistas sentem uma irreparável falta das assim chamadas meta-narrativas que perdemos ao longo do caminho, pois em um mundo reduzido a gotas totalmente desconexas é difícil até de imaginar o funcionamento de regras sintáticas ou a existência de campos semânticos. Se os tais contextos ou os tais jogos de linguagem não forem capazes de emprestar algum sentido mínimo a estes

⁴³ Não é sem motivos que o pensador francês Paul Virilio (1993, p. 105) antevê uma supressão total de unidades sensíveis do tempo e do espaço para os seres que têm sua vida devassada e reconstruída pelos poderosos meios de comunicação (eletrônicos e, recentemente, informáticos).

átomos solitários tem-se, então, a nítida impressão de estarmos abandonados num deserto de “realidade”.

Nesta atmosfera produzida pelo aquecimento nominalístico, o fato de que mundo contemporâneo e todas as coisas nele contidas nos pareçam (ou realmente sejam) cada vez mais efêmeras seria só mais uma prova cabal de que a realidade é determinada, em última instância, pela apressada linguagem humana. Se até mesmo os átomos de vida cotidiana perdem qualquer chance de permanência real no tempo, então está descartada (já de início) também qualquer possibilidade de autonomia contra signos mágicos ou sujeitos constituintes. Em um cenário desses, novamente, não é nenhuma surpresa que se possa ler a mobilidade e a fugacidade da contemporaneidade como índices de um real vazio, isto é, sem referência possível em algum mundo que não seja aquele inventado pelo próprio sistema de signos. O texto não só é o limite como é a medida de todas as coisas⁴⁴. Qualquer semelhança dessa situação com o idealismo subjetivo (de Berkeley, por exemplo) não é mera coincidência, mas um claro efeito do peso da tradição⁴⁵. Contudo, acreditamos que este peso tem se tornado insustentável, principalmente diante da leveza sígnica dos ambientes virtuais. Não nos parece que o jogo pode continuar a ser jogado apenas com as cartas que Descartes pôs sobre a mesa. Todos os fenômenos típicos da era dos “pós-qualquer coisa” se mostram intratáveis na base ontológica cartesiana, onde algo (invariavelmente) ou é da natureza da matéria ou é da natureza da ideia. Os signos, aliás, sempre se sentiram deslocados nesta casa dividida contra si mesma. Talvez seja por este motivo que a crescente imaterialidade do recém-descoberto terreno do virtual tem deixado os herdeiros do dualismo cartesiano e do nominalismo cada vez mais perplexos e, desprovidos daquela fé berkeleyana em Deus ou do otimismo kantiano no aparato cognitivo do sujeito (transcendental), as reações vão

⁴⁴ O termo realidade “anda tão mal das pernas” que alguns influentes semióticos chegaram a afirmar que “numa perspectiva semiológica, a questão do referente não tem qualquer pertinência”. Em outro trecho, Umberto Eco continua: “a presença do referente, sua ausência ou sua inexistência, não influem no estudo de um símbolo enquanto usado em determinada sociedade em relação a determinados códigos” (Eco, 1976, p. 112 e 113). O semiotista belga Eric Buysens chegou a declarar a questão do referente insolúvel (ao menos dentro de seu quadro de referências): “a significação é um fato linguístico cuja estrutura corresponde à estrutura sintática; o referente é um fato de conhecimento cuja estrutura é incognoscível.” (Buysens *apud* Blikstein, 2003 p. 43)

⁴⁵ De um ponto de vista semiótico, uma excelente referência para esta crítica do peso da tradição são as considerações finais de Lucia Santaella no livro “*Percepção: uma teoria semiótica*” (1998, p.117 e 118).

desde um pavor paralisante até uma hostilidade ludita⁴⁶ com relação às parafernalias tecnológicas.

Quando o conceito de realidade, já débil e moribundo, deixa de apresentar os últimos traços que nos permitem identificá-lo, isto é, uma dose mínima de independência com relação às representações humanas, toda a sua região fronteiriça tende a desaparecer. Logo, o conceito de realidade deve se dissolver inteiramente naquilo que foi, por tanto tempo, o seu oposto, a ficção. E é necessário que afirmemos que a distinção entre os conceitos de ficcionalidade e de realidade tem que ser feita até mesmo para que possamos unificá-los sob um mesmo modo de ser, a saber, o signo. Deve ficar claro que afirmar que o real e o ficcional podem ser unidos sob a perspectiva semiótica não é o mesmo que afirmar que a realidade é simplesmente uma ficção inventada pelas representações humanas. Neste caso, como não deve ser difícil notar, não há absolutamente nenhuma distinção entre tais conceitos, ou seja, sem suas qualidades ou propriedades definidoras, ambos são, para qualquer efeito prático, indistinguíveis. Quando deixamos de poder aplicar o conceito de realidade com certa legitimidade (amparados por justificativas teóricas) ao seu último reduto, aquilo que existe (individualmente), podemos aplicá-lo ilegitimamente a qualquer coisa e não é mais absolutamente necessário dar satisfações ou prestar contas a algo ou a alguém. Em resumo, por ter se tornado quase vazio, o conceito de realidade pode ser aplicado a quase qualquer coisa. Num balanço semiótico, (desconsiderando-se influências do “meio”) pode-se notar que em um estágio no qual o nível de compreensão (ou intensão) de um símbolo torna-se praticamente nulo, sua extensão atinge um ponto máximo. Neste estágio, tropeça-se facilmente nos paradoxos: tudo é ou nos parece ser real ao mesmo tempo em que nada é ou nos parece ser real.

Na verdade, o conceito de realidade, como qualquer outra peça de um possível museu da história do pensamento, vive de seu passado de glórias. Toda a sua carga semântica é devida a épocas em que este termo ainda tinha algum peso ontológico. Se o conceito de realidade tem ainda algum significado quando anda por aí, arrastando-se feito um zumbi por textos quase sempre apocalípticos, é apenas porque consegue evocar, mesmo de forma indefinida e evanescente, a aura de autonomia e independência que o singularizava e, principalmente, o diferenciava de alguns conceitos

⁴⁶ O ludismo ou luddismo foi um movimento de operários ingleses no início do século XIX contrário à mecanização do trabalho. Temendo o desemprego, os luditas invadiam fábricas e destruíam máquinas.

um pouco mais submissos e até resignados com o divino dom constituinte do *Homo sapiens sapiens*. Este parece ser exatamente o caso do conceito de ficção, que tem erigido tantas maravilhas na cultura humana desde que saímos das cavernas ou ainda em suas paredes. As experiências oníricas (já presentes nas aves e nos mamíferos) e mesmo as produções artísticas exclusivamente humanas são capazes criar muitos objetos e, em alguns casos, os signos que representam estes objetos passam a circular em meio ao que geralmente consideramos real. Entretanto, dentre estes maravilhosos objetos inventados, não deve constar o termo “realidade” em toda a sua, ontologicamente, vasta extensão.

Antes de passarmos para a próxima seção devemos notar que o conceito fraco de realidade que é obtido após o processo de subjetivação não apenas é incapaz de sustentar aquela noção de “anterioridade ontológica” como toda qualquer suposição de há alguma realidade anterior ao Sujeito é, em princípio, negada. Na verdade, para o construcionismo (conforme a definição apresentada aqui), não deve haver nada mesmo que seja anterior ao sujeito porque a própria realidade, tal como nos aparece, é um constructo puro. Portanto, é muito importante observar que o conceito fraco de real que é mobilizado pelas teses construcionistas só pode mesmo ser obtido após uma série de procedimentos cuidadosamente efetuados ao longo da modernidade, estes são: a redução da realidade aos particulares realizada pelo nominalismo, o que a torna vazia; a partir desse esvaziamento, dá-se início a um processo de fragmentação (que julgamos inevitável); então, ainda na tentativa de se evitar este caráter fragmentário de um conceito esvaziado de realidade, dá-se início a um processo de subjetivação; por sua vez, a subjetivação cria uma relação de tal forma assimétrica que a realidade em si mesma desaparece do horizonte do sujeito que passa a conhecer e viver numa realidade construída por ele mesmo. A esta altura, como não precisamos mais de supor a existência de alguma realidade anterior ao sujeito, já podemos estar certos que chegamos “sãos e salvos” ao conceito fraco de realidade. Sua fraqueza e debilidade consistem justamente no fato de tal conceito não conceder mais aquele caráter de independência à realidade. Ao invés disso, é o sujeito que se torna independente e autônomo.

Entretanto, a partir do reducionismo ou esvaziamento do conceito de realidade operado pelo pensamento nominalista, o processo de fragmentação do real torna-se inevitável, o que, por sua vez, torna este conceito inconsistente (como já esperamos ter começado a demonstrar com a negação do suposto radicalismo presente

no construcionismo de Matura e Varela, por exemplo). Como já foi dito, nem mesmo o mais bem feito dos movimentos de subjetivação (que devemos, provavelmente, a Kant) é capaz de reverter esta fragmentação. Se a partir do momento que o processo de esvaziamento já tiver se iniciado, o efeito fragmentante torna-se irreversível, então só nos restam duas possibilidades: ou reverter o próprio processo de esvaziamento ou evitar que ele comece. A possibilidade de se evitar que tal esvaziamento comece tem que ser descartada porque este é um processo histórico de longa e vasta tradição no pensamento ocidental. Resta-nos, portanto, apenas a possibilidade de tentar revertê-lo com o único procedimento disponível que conhecemos: o posicionamento realista. Parece-nos que este é o único antídoto produzido no ocidente capaz de reverter aquele esgotamento ontológico do conceito de realidade e, assim, evitar as inconsistências lógicas derivadas desta vacuidade. Comprometemo-nos a proceder a esta reversão ainda neste capítulo. Por ora, já é suficiente que notemos que, em linhas gerais, a inconsistência do construcionismo é devida ao fato de não haver espaço para alguma noção de “anterioridade ontológica”. Sob uma perspectiva construcionista, não há condições de possibilidade de levantarmos hipóteses sobre alguma realidade anterior ao sujeito. Não é sem motivos que o termo realidade, sob tal perspectiva, deve se confundir com seu oposto, ficção. Como viemos afirmando e devemos ainda insistir, da possibilidade de podermos, de alguma forma, distinguir a ficção da realidade, depende a ciência, isto é, para que uma mente possa adquirir informações sobre o ambiente, é estritamente necessário que tal ambiente seja, de alguma forma, anterior à mente que o explora. Nisto consiste a noção de “anterioridade ontológica”.

A fisicalidade do mundo ante a objetividade dos signos

Nesta seção, com o intuito de demonstrar o quão importante é para a ciência a hipótese ou suposição de que existe alguma realidade anterior ao sujeito, devemos recorrer a alguns exemplos emprestados daquele ramo das ciências positivas que, geralmente, entendemos por “Física”. Na resistência oferecida pelos objetos estudados por físicos tem-se uma clara noção da distância que separa o termo “ficção” do termo “realidade”⁴⁷.

Em flagrante discordância com o que os nominalistas (em sua época ou mesmo em períodos anteriores), consideravam real, Peirce foi ao longo de toda sua vida reiterando e radicalizando seu posicionamento realista. Em seus escritos, sobretudo naqueles produzidos na maturidade filosófica, nos parece bem claro os limites que separam o real da ficção. Por exemplo, em uma carta endereçada ao matemático e lógico britânico Philip Jourdain em dezembro 1908, Peirce escreve que o “Real é aquilo que possui os atributos que ele possui, independentemente de qualquer pessoa ou grupo de pessoas existentes pensar que ele possua. Assim Hamlet não é real, uma vez que sua sanidade depende ou não de Shakespeare tê-lo pensando são”⁴⁸ (NEM-III / vol.2, p. 881).

Se a qualidade “sanidade” é ou não, de alguma forma, predicado do sujeito “Hamlet” não tem nada a ver com o fato de realmente ter existido em algum tempo e em algum lugar alguém com este nome e com esta propriedade de ser são. Para que vejamos esta questão mais de perto é necessário definir os termos “qualidade” e “determinação”. Basicamente uma qualidade pode ser definida como qualquer determinação de um objeto (que é a referência de um conceito, de um símbolo, de um

⁴⁷ A escolha deste terreno das ciências como ponto de partida não é casual, pois, ao abandonarmos terras de fisicalidade quase pura e nos dirigirmos para o mundo humano, notaremos que o próprio critério que viemos utilizando para diferenciar o que é real e o que não o é, embora seja necessário (porque pode sustentar a noção de “anterioridade ontológica”), ainda não é suficiente (porque não pode sustentar a noção de “co-evolução” [entre natureza e cultura], que, como veremos, se mostra tão indispensável quanto aquela noção de anterioridade para evitar inconsistências).

⁴⁸ Neste trecho da carta Peirce está especulando sobre o estatuto ontológico das “coleções”. No original: The concept of a collection as such is that of an *ens rationis*, or creation of thought. An *ens rationis* may be Real if we understand by the Real that which possesses such attributes as it does possess, independently of any person or definite existent group of persons thinking that it possesses them. Thus Hamlet is no Real, since his sanity depends on whether or not Shakespeare thought him sane.

signo, etc.). Quanto se aumenta o conjunto de qualidades atribuídas ao objeto do signo “Hamlet” diminui-se a sua extensão, isto é, delimita-se gradativamente a quais objetos (dentre uma miríade de outros possíveis) este signo pode ser aplicado. É esta delimitação (ou determinação) que torna o leitor ou espectador capaz de identificar um personagem ao longo do texto ou da apresentação. Para isso, os autores ou quaisquer criadores de universos ficcionais geralmente se demoram em descrever nos mínimos detalhes as características de um personagem ou, no caso do cinema, teatro e televisão, demoram-se num longo processo de caracterização.

Por exemplo, após longa descrição, sabemos que Capitu era morena e tinha os cabelos grossos, tinha um nariz reto e cumprido e também tinha boca fina e queixo largo. Estas são algumas qualidades que só foram atribuídas à personagem Capitu pela força da imaginação de Machado de Assis (supondo que não seja necessário que a personagem tenha realmente existido e, assim, “ajudado a criação” do autor). Com relação ao aspecto de ser ou não ser morena, o objeto representado pelo signo “Capitu” está determinado. Evidentemente, esta determinação não é absoluta e nem podemos dizer que escritores e artistas em geral busquem precisão no mesmo sentido em que a ciência o faz. Embora Machado de Assis tenha dito alguma coisa sobre a boca e o maxilar de Capitu, não há informações suficientes no texto que nos digam se havia alguma harmonia entre a arcada dentária superior e a inferior da personagem ou qual seria o “verdadeiro” tamanho ou a “real” situação do segundo pré-molar de Capitu aos vinte e dois anos de idade. Sob estes aspectos, o objeto representado pelo signo “Capitu” permanece indeterminado. Todas as qualidades que sabemos que esta personagem possui foram determinadas apenas pelo universo de criação do autor. Neste caso, pode-se dizer que estes limites específicos do Objeto foram determinados pelo Signo e, neste sentido, aquele é uma criação deste. Capitu não é real porque todas as suas qualidades (ou determinações) que foram imaginadas e referidas não são independentes do que Machado de Assis pensou que elas fossem⁴⁹. Por não haver uma clara referência a um universo que podemos denominar real, isto é, aquele no qual os objetos existam fisicamente e que, assim, possam resistir ao que eventualmente

⁴⁹ Não obstante, neste sentido exato, Capitu e diversos outros personagens da ficção não sejam reais, mais adiante veremos como deve haver sempre algum resistente e independente resíduo de realidade até mesmo nos mais puros e fantásticos universos ficcionais. Afinal, é, no mínimo, impreciso afirmar que estes seres inexistam de maneira absoluta. Um ser ficcional “existe objetivamente”, ou seja, existe numa rede objetiva onde estão associados alguns elementos da experiência humana. Reiteramos que o que parece não existir nestes casos é a tão almejada coincidência completa entre algo que é objeto (de alguma representação) e algo que também seja, além de objetivo, físico.

pensemos que eles sejam, estes últimos aspectos da personagem que imaginamos permanecerão indeterminados por tempo também indeterminado.

Esta imprecisão não deixa, de forma alguma, os artistas incomodados. Pelo contrário, aproveitando que seus objetos são possibilidades em um estado quase puro, a arte passa a desmontar, ao longo do tempo, a ilusória certeza de precisão que a maioria de nós tem ao, por exemplo, utilizarmos os signos como uma simples ferramenta de representação da realidade. Numa espécie de oxigenação da linguagem, as obras de arte são capazes de regenerar a sensibilidade amortecida pelos hábitos interpretativos. Basta ver a forma delirante e desvairada com que artistas, por vezes, mobilizam a linguagem com o simples objetivo de evocar as mais improváveis associações. Qual é a precisão que poderia ser encontrada nos olhos de cigana oblíqua e dissimulada de Capitu? E o que deve estar subjacente à qualidade de olhos de cabra tonta da personagem Silivana? Como devem ser os olhos de uma pessoa realmente existente para que pudéssemos descrevê-los como foram descritos por estes autores? Estas perguntas carecem de sentido. A realidade, nestes casos, pouco importa. Quando dissemos que os escritores atribuem certas qualidades aos personagens para que, uma vez determinados sob alguns aspectos, o leitor possa identificá-los, nos referíamos a uma questão meramente lógica que parece não ter importância nenhuma diante dos olhos dessas personagens. Aliás, mesmo a mais completa lista de atributos que a ciência (com todo o seu arsenal de conceitos frondosos que transbordam generalidade) poderia nos ceder não esgotaria ou capturaria a singularidade do mais simples dos olhares. Sem estarem presos ao chão da realidade por força de regras interpretativas ou do vigor gramatical das linguagens, os artistas passam a orbitar em volta de uma porção de objetos que, muitas vezes, não possuem nem nome. Talvez seja apenas por (praticamente) abrirem mão da linguagem que algumas passagens de textos com referentes que habitam universos ficcionais parecem conseguir atingir o coração do “concreto” de algo que, no entanto, nem existe (fisicamente).

Portanto, não há necessidade alguma que o objeto de representações artísticas esteja, de uma forma geral, fora da própria representação, ou seja, do universo de criação dos artistas. O escritor colombiano Gabriel Garcia Marques começa um dos últimos capítulos de *cem anos de solidão* com as seguintes palavras: “Amaranta Úrsula voltou com os primeiros anjos de dezembro”. Em uma nota de tradução no rodapé da página, a tradutora Eliane Zagury transcreve a resposta que o autor lhe deu quando

(provavelmente) perguntou o que queria dizer com “os primeiros anjos de dezembro” (no original: “angeles de diciembre”). A tradutora procurava alguma referência a algo real ou mesmo algum referente fictício fora ou dentro do texto que lhe ajudasse na tradução deste trecho para a língua portuguesa, ou seja, sua intenção era descobrir naquela rede objetiva gerada pela ação dos signos quais associações aquele signo específico estava efetuando num contexto também específico (isto é, no texto original e de acordo com a intenção do autor) para poder buscar, dentro da língua portuguesa, uma região da rede objetiva que fosse parecida ou que evocasse ideias e noções similares. Por exemplo, imaginemos que Garcia Marques tivesse respondido da seguinte forma: “bem, isto é uma referência a uma lenda local de um vilarejo que ficava perto de minha cidade natal...” Esta resposta já seria de alguma serventia para a tradutora, uma vez que ela encontraria uma referência para “anjos de dezembro” e, dessa maneira, saberíamos à qual universo pertence o objeto que teria determinado a construção daquele trecho. Entretanto, na verdadeira resposta, o autor foi incisivo (e irônico): “a tradução deve ser literal, porque todo mundo sabe que em dezembro chegam os anjos. Não os viu nunca?”

Basicamente, por estes motivos acima elencados e por diversos outros, não devemos condenar um dramaturgo, um escritor ou qualquer artista pelo fato de que algum personagem ou qualquer coisa por ele criada não corresponda de maneira exata ao real, uma vez que não há necessidade alguma de que o objeto deste signo (o personagem ou outra coisa qualquer que tenha sido inventada) seja alguém ou algo fisicamente existente. Basta que o objeto seja uma mera possibilidade. Neste sentido, quem, em sã consciência, ousaria corrigir Shakespeare, Machado de Assis ou Guimarães Rosa? Como, por que e para que alguém faria algo assim? Porém, na ciência, a história é diferente. Aliás, a história da ciência está repleta de exemplos de mulheres e homens excêntricos, absurdos e ousados que se atrevem a corrigir, quando necessário, construções teóricas inteiras. Os cientistas têm a audácia de corrigir uns aos outros não só porque, em suas atividades, isto é absolutamente necessário (em nome da evolução do conhecimento), mas porque isto é, antes de tudo, possível, pois a referência, o objeto dos signos produzidos pela ciência tem que estar inevitavelmente fora da representação e dela ser independente. Na ciência, o objeto de um signo não é apenas algo diverso do próprio signo (o que é uma exigência semiótica ou lógica para quaisquer semioses) mas a tal objeto corresponde algo, de alguma forma, existente, ou seja, a referência de uma representação científica deve possuir uma existência, além de

objetiva, também física ou histórica. Embora jamais possamos ter certeza absoluta de que realmente há um “calço” físico, histórico (ou real) para cada uma de nossas representações, a própria eficiência dos signos arduamente elaborados por gerações de cientistas revela que, em graus variados, estamos nos aproximando de algo que sempre guarda, em alguma medida, a capacidade de nos contrariar. Na física, as contrariedades são mais evidentes. Ora, foi apenas com base neste método (de auto-correção) e nesta finalidade (de representação de algo que lhe é exterior) que a própria ciência ousou corrigir um de seus principais representantes, Newton.

Embora as representações científicas sejam baseadas em dados empíricos, não há garantia absoluta de que tais signos correspondam exatamente ao que acontece na realidade. Prova disso é que alguns eventos teimam em não atuar conforme o *script*, ou seja, por vezes constata-se algum singular que não parece ser um caso do geral referido pela representação. Não parece ser porque *realmente* não é. É como se algumas entidades individuais ou pontos discretos se recusassem a se perder naquele contínuo de necessidade que os signos científicos tentam representar. Por exemplo, no final do século XIX, havia uma questão que tirava o sono dos astrônomos. Embora pareça que, ao longo dos séculos, estas fantásticas criaturas nunca se importaram muito em ir dormir tarde.

O planeta Mercúrio, como os demais, desloca-se ao redor do Sol em trajetória elíptica, com o Sol em um dos focos da elipse. Em alguns pontos da sua órbita está mais próximo do Sol do que em outros. O ponto de maior aproximação do Sol é chamado “periélio”. Ora, constatou-se, por observação, que, de uma ocasião que Mercúrio está mais próximo do Sol até a ocasião seguinte, esse planeta não realiza exatamente uma translação ao redor do Sol, mas avança um pouco mais. A discrepância é muito pequena; corresponde a um ângulo de quarenta e dois segundos em um século. Como Mercúrio gira em torno do Sol mais de quatrocentas vezes em um século, deverá deslocar-se aproximadamente um décimo de ângulo mais do que uma revolução completa para ir de um periélio a outro. Essa discrepância assaz diminuta da teoria newtoniana intrigou os astrônomos. Havia um efeito calculado, das perturbações ocasionadas pelos outros planetas, mas essa pequena discrepância era o resíduo deixado após serem levadas em conta essas perturbações. A teoria de Einstein explica exatamente esse resíduo.

(Russell, 1966, p. 108)

O simples fato de o fenômeno conhecido pelo nome de “periélio de Mercúrio” não poder ser contemplado pela representação newtoniana é um indício de que há algo errado⁵⁰. Cartesianamente, podemos nos perguntar se este erro pertence ao polo subjetivo ou ao polo objetivo das coisas? Quem ou o que devemos culpar: as representações humanas (que até hoje não apresentaram uma prova sequer de infalibilidade) ou o próprio universo (que, embora sempre apresente alguma errância em algum grau, tem se mostrado muito mais rigoroso em seguir suas próprias leis se comparado a uma horda de homínídeos que nos últimos milênios tem tomado de assalto um pequeno planeta pertencente a um sistema solar dentre os bilhões de outros possíveis que devem compor apenas um dos braços de uma galáxia dentre muitas outras que devem estar passeando pelo espaço sideral)? Os cientistas decidiram, então, por rever as representações humanas que versavam sobre a realidade em um claro sinal de respeito aos mais velhos, afinal o universo, segundo a própria ciência, teria aproximadamente 15 bilhões de anos.

Evidentemente, diversos outros fatores foram se acumulando ao longo do século XIX para que chegássemos, no início do século seguinte, ao ponto de propor mudanças profundas na nossa maneira de representar alguns fenômenos notáveis. Segundo o físico Jun’ichi Osada (1972, p. 75), “a teoria da relatividade foi sendo paulatinamente construída pelo método indutivo, partindo dos vários fenômenos e dados experimentais relacionados com a velocidade da luz”. É exatamente este o caso do experimento realizado pelos cientistas norte-americanos Albert Michelson e Edward Morley em 1887 e que acabou por sugerir que um feixe de luz se desloque sempre a mesma velocidade com relação a um observador independentemente da direção ou velocidade do movimento deste. Assim, o experimento Michelson-Morley colocou em xeque o modelo do éter, com o qual a física trabalhara durante o século XIX e que tivera a finalidade de tornar a teoria do eletromagnetismo (do físico escocês James Clerk Maxwell) compatível com a mecânica newtoniana. Entretanto, este modelo não foi abandonado imediatamente. Ainda considerando o éter como algo real, o cientista

⁵⁰ É interessante notar que também Peirce estava atento a esta questão: “eu não digo que a formulação de Newton sobre a lei da gravidade está estritamente correta, porque quando Newcomb estava trabalhando com planetas inferiores, Mercúrio e Venus, escrevi-lhe e chamei sua atenção para o fato de que certos movimentos de Mercúrio mostram que a atração não é precisamente o inverso da 2ª potência da distância mas, antes, é proporcional à potência -2, 01 aproximadamente; percebi que suas tabelas, não apenas referentes a Mercúrio, mas também de Venus, ele houvera introduzido tal correção... Sem dúvida, todas as nossas outras formulações das leis são meramente aproximadas; mas as leis, como elas de fato são, são reais” (Peirce *apud* Ibri, 1994, p. 16 e 17 ou NEM-III/1 p. 165).

irlandês George Fitzgerald apresentou em 1889 a hipótese de que os corpos, ao atravessarem este meio elástico, sofreriam uma contração e que, por este motivo, os aparatos de medição utilizados em experiências científicas (como a realizada por Michelson e Morley) não poderiam captar mudanças na velocidade da luz.

Em 1904, para manter a universalidade das leis da física e manter inalteradas as equações de Maxwell, o físico holandês Hendrik Lorentz optou por abandonar a noção de tempo que servira de base a toda física desde Galileu. Se nas transformações de Galileu, ao se mudar o sistema de referências (por exemplo, os observadores) o tempo permanecia invariante, nas transformações de Lorentz, ao se mudar o sistema de referência, a única grandeza que permanecia constante e absoluta era a velocidade da luz. A esta altura já estava evidente a dificuldade em se interpretar o que estas alterações significavam. Na prática, parecia que não só as “réguas” utilizadas nas medições diminuiriam, mas também os relógios se retardariam. Com relação às, assim chamadas, transformações de Lorentz, o físico italiano Piero Pasolini teceu o seguinte comentário:

Tratava-se de artifícios matemáticos “inventados” de propósito para descrever o singular comportamento da onda eletromagnética. (...) Para Einstein, porém, não se tratava de simples artifícios matemáticos, mas da expressão lógica da situação natural. Este é um dos muitos casos, na história da ciência, em que as exigências de caráter lógico levam à descoberta de situações reais.

(Pasolini, 1976, p. 136)

Semioticamente, pode-se dizer que grande parte da merecida fama e reconhecimento obtido pelo físico alemão Albert Einstein é devido ao fato dele ter sido capaz de enxergar uma realidade insistente por trás dos objetos imediatos daqueles perturbadores signos que relutavam em aparecer nos trabalhos de Lorentz, Fitzgerald, Michelson e Morley. Para o físico alemão, os signos matemáticos que pareciam indicar contrações nos objetos físicos e dilatações em medições temporais não eram meras ficções, seus objetos não eram “vazios”. Não seria por outro motivo que uma interpretação satisfatória do significado daquelas alterações, principalmente com respeito à noção de tempo, só viria em 1905 quando Einstein publica a *teoria da relatividade restrita* e, dez anos depois, faz uma complementação que ficaria conhecida pelo nome de *teoria da relatividade generalizada* (na qual desenvolve uma nova representação da gravitação). Ao invés de tomar como hipótese a contração de

Fitzgerald ou a transformação de Lorentz para explicar a constância da velocidade da luz ou a universalidade das leis da física, Einstein considera estas últimas como base, isto é, como axiomas de onde as primeiras deveriam ser deduzidas. “Entretanto, uma vez obtida a teoria, Einstein começou, sem receio, a estender esse princípio a outros campos além do eletromagnetismo” (Osada, 1972, p. 82).

Analisemos mais de perto a estrutura lógica deste “pensamento” einsteniano e uma de suas consequências práticas concebíveis: se a velocidade da luz é a mesma para todos os observadores, independentemente de seus movimentos, deve haver, para cada um deles, um “tempo pessoal”. Isto acontece porque não se pode falar em simultaneidade quando grandes distâncias (ou intervalos) estão em questão, como geralmente ocorre em astronomia. Exercitemos o dom da imaginação. Se algum jornalista terráqueo que estivesse trabalhando como correspondente em algum planeta na galáxia de Andrômeda mandasse para a redação de seu jornal uma mensagem com os últimos acontecimentos relevantes daquele lugar, estas notícias só poderiam ser publicadas, na Terra, com um atraso de aproximadamente dois milhões e quinhentos mil anos (na mais otimista das estimativas possíveis). Nestes casos, mesmo uma transmissão ao vivo, feita no “calor da hora”, não seria tão ao vivo assim até porque, quando recebêssemos as primeiras imagens, o jornalista já estaria morto há muito tempo e não seria improvável que a situação retratada em sua mensagem já tivesse se modificado drasticamente.

Vejamos um exemplo um pouco menos absurdo ou, ao menos, não tão distante da nossa realidade: vamos supor que algum poderoso jornal com sede na Terra tenha condições de manter um correspondente no planeta “x” que está distante apenas 30 anos-luz de nós. Vamos supor que este correspondente entre “ao vivo” no telejornal de fim de tarde do dia 20 de dezembro de 1996 com uma notícia sensacional: “na manhã de hoje, uma epidemia dizimou em apenas alguns minutos 95% dos habitantes deste planeta. Segundo os poucos cientistas que sobraram, o surto teve início após um terráqueo ter distribuído Coca-cola a um grupo de nativos durante uma feira de produtos extra-planetários”. Vamos supor também que, aqui na Terra, uma pessoa que sofre de incuráveis tendências místicas tenha ido, no dia anterior (19/12/1996), a uma cartomante que lhe dissera: “Eu bem sei que você anda cheio de dúvidas quanto aos mistérios da vida, mas posso ver nestas cartas que você precisa prestar mais atenção naquilo que acontece ao seu redor. Tudo que acontece no cosmos tem uma razão de

ser... E você deve sempre responder prontamente aos sinais do universo se quiser prosperar em sua vida amorosa, profissional... Olhe, amanhã (20/12/1996) pela manhã deverá ocorrer um acontecimento de gigantescas proporções em um lugar muito distante de você, mas, no entanto, não se engane meu caro, este será um claro sinal para você parar de ler estes livros bobos de divulgação científica e adquirir todos os livros do Paulo Coelho”.

Logo que assiste à transmissão daquela notícia (no dia 20 de dezembro), o nosso personagem sai correndo de casa desesperado para encontrar alguma loja de livros que ainda estivesse aberta naquele horário (fim da tarde). Talvez o seu desespero seja até compreensível porque ele sabe que deveria “responder prontamente” e aquele acontecimento, segundo o imparcial e objetivo relato do jornalista, teria ocorrido naquela manhã. Portanto, ao agir dessa maneira, percebe-se que o nosso personagem estava confiante de que as forças místicas do universo perdoariam este pequeno atraso de aproximadamente doze horas. Porém, se as forças místicas do universo fossem realmente compreensíveis e não quisessem que aquele sujeito lesse toda a bibliografia do Paulo Coelho à toa, elas iriam perdoar o atraso real: algo próximo de 30 anos. Afinal, no tempo da Terra, aquela terrível epidemia (só comparável à peste negra) deve ter ocorrido em 1966.

Embora esta situação ainda nos pareça absurda, o importante é notar que não existe possibilidade de considerarmos estes fenômenos como simultâneos sem negar ao menos uma das bases da teoria da relatividade proposta por Einstein. Existe um considerável intervalo temporal entre a epidemia (que é um fato que ocorreu naquele planeta “x”) e a transmissão “ao vivo” da notícia sobre a epidemia (que seria outro fato que ocorreria na Terra aproximadamente trinta anos depois daquele primeiro fato, gerador da notícia, ter ocorrido). É como se lêssemos a edição de um jornal de trinta anos atrás ⁵¹.

⁵¹ Se colocarmos a “notícia transmitida ‘ao vivo’ pelo jornalista” no lugar lógico do Signo, “as imagens em ‘tempo real’ que apareceram na tela da televisão do nosso personagem” no lugar lógico do Objeto Imediato e a “ocorrência geradora da notícia com um recuo de trinta anos (com relação ao tempo da Terra)” no lugar lógico do Objeto Dinâmico, pode-se notar com clareza este intervalo. Entretanto, nesta história, o personagem desesperou-se em agir quase instantaneamente, suspendendo a semiose naquilo que, em semiótica peirceana, chamamos de interpretante energético (para sermos mais exatos, interpretante dinâmico energético). Se tivesse refletido um pouco mais sobre a situação ou aguardado algum interpretante lógico que lhe abrisse os olhos para a possibilidade daquele intervalo, talvez sua reação tivesse sido outra. Devemos supor, é claro, que dentre todos os livros de divulgação científica que

Portanto, as medições do tempo também dependem do sistema de referência. Dissemos que esta situação (na qual o tempo torna-se relativo) ainda nos parece absurda porque talvez, dentro de algumas décadas, já poderemos considerá-la natural. Como foi dito no início deste capítulo, à época de Newton, Galileu, Copérnico e companhia, não faltou quem considerasse um completo absurdo as representações desses verdadeiros fundadores da ciência moderna. Segundo Bertrand Russell (1966, p. 66), o físico e astrônomo italiano Galileu Galilei (1564-1642) enfrentou este tipo de dificuldade ao tentar demonstrar a seus contemporâneos que aquilo que julgavam ser absoluto era, na verdade, relativo. Pode-se reproduzir esta demonstração com um exemplo simples: uma bola, que fosse abandonada a si mesma e estivesse à determinada altura do chão do convés de um navio em movimento (uniforme), só cairia em linha reta para aqueles observadores que estivessem dentro da embarcação (e, assim, estivessem “compartilhando do seu movimento”). Para um observador que estivesse tomando sol na praia naquele exato momento em que a experiência foi realizada, a bola não cairia em linha reta.

Galileu explicou como isso se passa, para grande indignação dos discípulos de Aristóteles. Segundo a Física ortodoxa, que se deriva de Galileu, um movimento uniforme em linha reta não tem efeitos constatáveis. Isso foi, ao seu tempo, uma forma tão surpreendente de relatividade quanto a de Einstein o é para nós. Einstein, em sua teoria da relatividade, empenhou-se em mostrar que os fenômenos eletromagnéticos havidos no éter (se é que de fato existe um éter) poderiam não ser afetados pelo movimento. Trata-se de um problema muito mais difícil, que não poderia ser resolvido pela mera observância dos princípios de Galileu.

O esforço realmente difícil exigido para resolver esse problema relacionou-se com o tempo. Foi necessário introduzir a noção de tempo próprio (...) e abandonar a velha convicção na existência de um tempo universal.

(Russell, 1966, p. 67)

Estes tempos próprios relativos a cada sistema de referência ou a cada observador só coincidiriam caso estes estivessem em repouso um em relação ao outro. Seria exatamente este o caso das medições temporais que fazemos na Terra. Só conseguimos algum acordo com respeito aos nossos horários porque estamos

o personagem lia tivesse qualquer referência à teoria da relatividade geral de Einstein. Esta experiência colateral nos parece fundamental sob diversos aspectos.

praticamente parados uns em relação aos outros. Em outras palavras: partindo da ideia de que a velocidade da luz é absoluta, não poderia existir um tempo absoluto que fosse marcado por uma espécie de relógio universal.

Einstein partiu de dois princípios básicos, a universalidade das leis e a constância da velocidade da luz (em todas as direções, independentemente do referencial), e chegou ao ponto de negar que pudesse existir um tempo absoluto. Este tempo objetivo e universal estava subentendido na mecânica newtoniana e, conseqüentemente, na maneira como a física entendia a gravidade. Para Newton, como já foi dito, a gravidade era resultante de uma força de atração que agiria à distância⁵². Esta era, então, entendida como uma relação entre dois objetos em um determinado momento, ou seja, em um tempo que consistiria num único e mesmo instante (para ambos os objetos em questão desconsiderando o quão distantes estivessem um do outro). Este pressuposto da representação newtoniana da gravitação pode ser colocado da seguinte forma: se, segundo a teoria da relatividade (restrita), nada poderia ultrapassar a velocidade da luz, como uma mudança na distribuição de matéria em alguma parte do universo poderia causar uma alteração no campo gravitacional que seria sentida instantaneamente em todas as outras partes? Este fenômeno seria uma das conseqüências práticas da lei da gravitação universal caso a representação de Newton estivesse correta, isto é, fosse realmente universal. Entretanto, dizer que tal fenômeno é possível é admitir a possibilidade de algo ser transmitido a uma velocidade maior que a da luz. Logo, a representação newtoniana não pode ser universal⁵³.

Quando se expõe esta inconsistência no coração do sistema newtoniano de maneira tão explícita, parece-nos estranho ter acreditado durante tanto tempo que algo fosse absoluto (sem nunca ter sido realmente). Ora, acreditamos porque tínhamos bons motivos para acreditar, isto é, até algum ponto da história da ciência (a experiência de Michelson-Morley, talvez), ainda no século XIX, não havia motivos para pensarmos de outra forma além daquela proposta por Newton ou, pelo menos, não havia motivos suficientes que nos obrigasse a fazê-lo. Semioticamente, aquilo que estamos chamando de “motivos para pensar de outra forma” é dado, em última instância, por índices. Tendo em mente que, para Peirce, é justamente o índice aquele tipo de signo capaz de

⁵² O lugar ocupado pela relação “distância” dentro do digrama newtoniano (equação) já foi analisado no início do capítulo.

⁵³ Einstein, “em primeiro lugar, considerou que, se a transformação de Lorentz fosse verdadeira, a mecânica de Newton não seria universal. Logo, ela deveria ser modificada” (Osada, 1972, p. 83).

determinar sobre o que se está falando (CP 4.56 e 4.447), não há maneira melhor para testar uma representação científica do que recorrer a estes signos, ou seja, tentar verificar se alguns fenômenos (entidades individuais) são realmente casos que “apontem” para o objeto (entidade geral) da representação que está sob análise. Bem, como o objeto de qualquer representação científica tem um caráter geral, só mesmo um índice (cujos objetos são necessariamente entidades individuais) é capaz de auxiliar nos cruciais momentos em que se verifica se um constructo ou um signo elaborado por uma mente humana tem alguma aplicabilidade em um mundo que, em larga medida, independe dela.

É apenas por esta via que podemos saber se nossos elaborados discursos sobre o real têm mesmo alguma base na realidade. Caso se note que os índices apontem para outro rumo que não aquele que nos levaria até a representação geral, deve-se, primeiro, desconfiar desta última, e, depois, aproveitar que estes signos têm sempre algum tipo de ligação dinâmica com seu objeto para tentar retroceder a cadeia indexical e, dessa maneira, adentrar o real. Acreditamos que este é, em geral, o percurso semiótico por diversas vezes traçado pela ciência ao longo de sua história. Portanto, deve-se esperar que o caminho que nos leve de Newton a Einstein esteja também repleto de índices, isto é, este trajeto deve também estar cheio de motivos para que pensássemos de outra forma.

Estes índices começaram a aparecer nas sucessivas tentativas de físicos em resolver um problema: comprovar o modelo do éter, ou seja, provar que existia algo como um meio que seria responsável por variações na velocidade da luz (exatamente como o ar serve de meio ao som). Apenas se a velocidade da luz variasse por causa do meio etéreo é que seria “dissolvida” a incompatibilidade entre o eletromagnetismo (Maxwell) e a mecânica clássica (Newton). Caso não se comprovasse a existência do tal éter, ou as representações maxwellianas ou as newtonianas deveriam ser modificadas. Esta tarefa era realmente difícil. Os cientistas estavam perscrutando uma região muito sutil da realidade, algo muito próximo do repouso absoluto ou de uma substância “insubstancial” (Collins e Pinch, 2004, p. 53) e, talvez, por isso, nem mesmo Michelson e Morley⁵⁴ acreditaram muito nos resultados negativos de suas buscas. Entretanto, é

⁵⁴ Segundo Collins e Pinch (2004, p. 54), ao menos as intenções de Michelson com relação a este famoso experimento seria outra. O problema que este cientista tentava resolver era o de medir a velocidade da Terra utilizando o deslocamento desta no éter. É necessário enfatizar que, no entanto, a existência do

necessário enfatizar que os índices (resultantes desse experimento) já apontavam para outro rumo, eram como ventos que estivessem soprando para algum lugar desconhecido, águas nunca antes navegadas. A desculpa de que nossas bússolas estariam quebradas ou mesmo distorcidas não resistiria por muito tempo.

Se o objeto de um modelo ou de uma teoria não é capaz de reagir aos testes a que é submetido, por mais sutil e “recatado” que seja (e este era o caso do éter), é porque ele deve ser alguma outra coisa, mas não deve ser real. Esta referida experiência de Michelson e Morley é o primeiro sinal de que os ventos do pensamento humano começariam a mudar de direção levando a física a propor representações cada vez mais afastadas do referencial newtoniano, uma vez que o outro referencial disponível (Maxwell) era muito mais preciso do que necessitava ser (Russell, 1966, p.66). Deste ponto em diante, as coisas começaram a ficar esquisitas.... Índices e mais índices se acumulavam nos laboratórios, equações começaram a desenhar símbolos cujos objetos nem de longe lembravam uma realidade geometricamente aprumada com a qual tínhamos nos acostumado pelo menos desde Euclides e até mesmo o espaço e o tempo abandonaram os papéis de entidades absolutas que possuíam na cenografia newtoniana. No início do século XX, como vimos, este esquisito mundo novo saltava diante dos olhos de Einstein e também de outros físicos mais atentos. Era um claro pedido do objeto para que se reformasse o signo. Para os que sabiam ler, a realidade estava implorando para que pensássemos de outra forma. Einstein soube.

A gravidade é o resultado de uma relação (gravitação) envolvendo dois ou mais objetos. Uma primeira e simples característica (ou qualidade) que podemos atribuir a esta relação é a atratividade. Com isso, queremos dizer que o fenômeno “gravidade” nos aparece como uma atração que faz com que os objetos se movam uns em direção aos outros. Desde Newton nos acostumamos a representar a gravitação como uma força de atração que agiria à distância. Entretanto, para Einstein, a gravidade não poderia ser efeito dessas forças, uma vez que, como já foi dito, esta maneira de ver pressupõe que alterações no campo gravitacional em alguma parte fossem transmitidas a outras partes a velocidades superiores a da luz. De modo diverso, na representação einsteiniana, a gravidade seria efeito de uma curvatura tanto no espaço como no tempo, ou seja, aquela relação de atratividade que julgamos ocorrer entre dois objetos em alguns

meio etéreo era tida como certa por Michelson. Logo, sua experiência, mesmo que não fosse essa a finalidade, acabaria por ajudar a derrubar um de seus principais pressupostos.

acontecimentos banais da vida (como a queda de um corpo) é o efeito (visível) do fato do espaço-tempo se curvar fazendo uma espécie de reverência na presença de massa e energia. Portanto, o “cair” das maçãs é uma questão de “geografia” espaço-temporal, seria o relevo próprio da realidade que estaria subjacente ao notável hábito que as coisas têm de cair.

Citamos, no início da exposição desse memorável episódio da história da ciência, o fenômeno “periélio de Mercúrio” apenas por ser este, à época em que Einstein propôs a teoria geral da relatividade, a única comprovação empírica da superioridade de suas (ainda estranhas) representações com relação às (já compreensíveis) representações da mecânica newtoniana. Esta superioridade pode ser explicitada em termos de generalidade.

Vejamos a Lei Universal da Gravitação de Newton: o objeto deste signo newtoniano é algo geral. Assim, pode-se entendê-lo como um contínuo onde estariam subsumidos inumeráveis casos que aconteceram, acontecem e seguramente ainda vão acontecer se a representação estiver realmente correta. Entretanto, descobriu-se um fenômeno (periélio de Mercúrio) que, por mais que se tentasse, recusava-se a se indiferenciar neste contínuo. Imaginemos uma situação na qual um ponto surja (de repente) em uma reta e, assim, torne-a descontínua. Esta situação é bem parecida com aquela enfrentada pelos cientistas, uma vez que tanto aquele ponto como aquele fenômeno são insistentemente reais. De nada adiantaria lançar mão de subterfúgios construcionistas ou nominalistas como tentar apagar o ponto utilizando uma borracha. Se isto fosse feito, a continuidade da reta estaria comprometida da mesma maneira. Não conhecemos (ainda) nenhum modo possível de se apagar um ponto deixando intacta a reta onde ele estava discretamente inserido. Deve ser por causa desse tipo de dificuldade que os cientistas, na maioria das vezes, optam por tentar reelaborar o signo que representa este contínuo, esta entidade geral.

O fenômeno periélio de Mercúrio, que permanecia um corpo estranho dentro da representação newtoniana, já não se apresenta como um problema na versão einsteiniana da gravitação. Em outros termos, dizer que a teoria elaborada por Einstein explica este fenômeno (anômalo até então) é dizer que o periélio de Mercúrio permanece indiferenciado no contínuo que é o objeto deste signo. Neste sentido, a representação de Einstein é mais geral do que a de Newton. De um ponto de vista

grosseiramente utilitarianista, prefere-se aquela porque explica mais casos do que esta. Mais uma vez é necessário enfatizar que esta relativa superioridade só pôde ser alcançada pelo insistente processo reflexivo da ciência bem como pelo posicionamento irredutivelmente realista dos cientistas. É esta reflexividade que gera o vetor de generalidade por vezes referido neste texto.

Estamos utilizando como exemplo o signo einsteiniano para a gravitação porque acreditamos que poucas vezes uma representação científica se distanciou tanto do senso comum a ponto de realmente tomar ares de ficção e, ainda assim, conseguir negar de forma fulgurante as mais sedutoras teses “ficcionalistas”. A maneira como Einstein representou a gravitação parece trazer todas as marcas, todas as características de um constructo que é fruto de uma mente fértil e sem compromisso algum com a realidade.

Deve ser este um episódio realmente privilegiado, pois nos parece que os cientistas foram obrigados a fazer verdadeiras excursões a áreas vizinhas à ciência, como a arte e a filosofia. Um recurso às artes porque acreditamos ser ponto pacífico que ideias de mundos cujo espaço-tempo é curvo (devido ao alto grau de afastamento daquilo que seres não-artistas são capazes de ver) só podem brotar da cabeça de um artista. Um recurso à filosofia porque a reforma sgnica⁵⁵ operada pela teoria da relatividade altera as bases ontológicas (metafísicas) do entendimento científico do mundo físico, isto é, representações de traços muito gerais e abstratos da realidade, tais como o espaço e o tempo, foram repensadas. Aquilo que fora, por muito tempo, considerado um pressuposto e, assim, algo não-problematizável, tornou-se objeto de investigações. Esta maneira de progredir caminhando para trás é típica da filosofia, embora a própria ciência em épocas “revolucionárias” seja compelida, quase sempre de maneira drástica, a rever seus pressupostos. Uma excelente imagem disto nos é cedida pelo semioticista e astrofísico brasileiro Jorge Albuquerque Vieira, para quem a

⁵⁵ Tal reforma torna-se praticamente visível na superfície da linguagem técnica utilizada pela física no século XX. Exemplo disso é a forte e intrincada associação que os signos “espaço” e “tempo” sofreram sob a nova expressão “espaço-tempo”. Segundo Russell esta mudança de fraseologia (de “espaço e tempo” para “espaço-tempo”) que nos parece enganadoramente simples talvez seja “a mais importante de todas as inovações introduzidas por Einstein tanto do ponto de vista filosófico quanto do imaginativo” (1966, p. 53). Diferentemente de Rorty, para quem esta modificação no instrumental linguístico da ciência seria fruto apenas de um “constrangimento conservativo”, acreditamos que uma alteração como esta não poderia ter a referida importância caso não houvesse alguma determinação do signo por um objeto independente. Esta mudança no vocabulário empregado pelos cientistas (até pelo inexplicável consentimento do mundo real [extra-linguístico]) não poderia ser uma mera coincidência.

ontologia (geral) seria o ambiente no qual habitam todas as ciências (ontologias regionais).

Quais seriam os temas assim os temas comuns às discussões ontológicas? São vários: substância, forma, propriedade, coisa, estado, possibilidade, probabilidade e acaso, mudança, evento e processo, espaço, tempo, evolução, para ser mais exato, uma coleção de conceitos que normalmente são pressupostos pelas ciências e cientistas, mas que continuam pertencendo à filosofia e, muitas vezes, nunca sendo discutidos ou devidamente avaliados por muitos cientistas. Isso significa que:

- (a) A maioria dos cientistas usa e aplica estes conceitos sem ter, nunca, procurado entender exatamente o que eles contêm.
- (b) As grandes inovações em ciência exigem um exercício filosófico de natureza proeminente ontológica (sempre implicando em um conseqüente exercício gnosiológico): a ciência pode ser então concebida como um sistema aberto como o domínio do conceitual, cujo meio ambiente é basicamente a ontologia.

(Santaella e Vieira, 2008, p. 26)

Embora, a julgar pela estranha aparência de espaços e tempos curvos, tenhamos, ao que parece, todas as razões para considerar a teoria da relatividade uma mera ficção ou um complexo constructo sem qualquer referência a algo externo, qualquer tipo de ficcionalismo ou construcionismo radical teria sérias dificuldades para explicar porque, afinal, a realidade resolve se submeter aos desígnios humanos representados por estas elaborações científicas. Por que a realidade age conforme Einstein pensou que ela agisse? Esta pergunta guarda o mesmo fundo lógico daquela que dirigimos a Maturana: se a salamandra introspectiva não comete erros, por que, então, ela morreria de fome? E podemos estender este questionamento aos pensadores que Peirce, ao longo de quase toda a sua carreira filosófica, elegeu como interlocutores, os nominalistas. Por que o pensamento moderno parece estar sempre pronto a admitir que alguns objetos, por mais reais que pareçam, são determinados por signos (fabricados por humanos) e por que a modernidade parece estar sempre preparada para negar que o contrário seja, ao menos, possível? O posicionamento radicalmente realista de Peirce esteve e está ainda em gritante dissonância com uma orquestra inteiramente afinada com a ideia de que o Sujeito é o polo suficientemente poderoso do Ser a ponto

de ser capaz de criar algumas características fundamentais no outro polo, o Objeto⁵⁶. O ego inflado peculiar à modernidade cartesiana nos leva a crer que o Sujeito é realmente capaz de conceder generosamente sentido às coisas, de estabelecer certa ordem nos fenômenos tanto naturais como sociais e, ainda assim, ter tempo livre para viver neste mundo criado à sua imagem e semelhança. Isto não é exagero, basta recordar que o ato inaugural dos debates filosóficos da modernidade foi Descartes ter retirado a existência “de si mesmo” e “de todo o mundo a sua volta” de sua própria cabeça. Passaram-se séculos, mas o espectro cartesiano ainda percorre os corredores da filosofia e do pensamento contemporâneo.

É justamente neste contexto que o termo “realidade” perde progressivamente qualquer resquício de independência com relação aos sujeitos (seja o indivíduo, seja a sociedade) e, assim, torna possível uma miríade de discursos teóricos (alguns muito elaborados como veremos nas ciências sociais) para os quais o real é um constructo humano. O que temos tentado, ao longo deste texto, não é outra coisa senão resguardar aquela independência. A razão pela qual estamos conferindo tanta importância à salvaguarda deste caráter de independência do real é que nele e somente nele podemos basear a noção de “anterioridade ontológica”. Por sua vez, esta anterioridade é tão importante que prometemos elegê-la como pressuposto antes mesmo de finalizarmos este primeiro capítulo, uma vez que a esta altura já não deverá mais haver dúvidas sobre a sua necessidade. Como já foi dito e tem sido demonstrado, caso neguemos esta anterioridade, as contradições tornam-se inevitáveis.

⁵⁶ É verdade que algumas características que pertencem também aos objetos, como certo grau de indeterminismo, foram negadas a estes e admitidas apenas ao Sujeito. Novamente, Peirce foi exceção no período moderno, uma vez que já admitia em seu sistema filosófico que o princípio do acaso atuaria na própria natureza. Este indeterminismo ontológico é defendido por Peirce sob o nome de tiquismo. Um dos notáveis reflexos deste posicionamento na epistemologia (peirceana) é o falibilismo.

Inevitáveis doses mínimas de metafísica

Até este momento, temos lançado mão da definição do filósofo escolástico Duns Scotus para o termo “realidade”. O real, segundo Scotus, é aquilo que é independentemente do que pensamos que seja. Esta definição nos foi suficiente para diferenciá-la, por exemplo, de seu contrário, a ficção e foi necessária para evidenciar que aquilo que geralmente consideramos real apresenta um caráter de resistência, independência ou autonomia que não pode ser tão facilmente encontrado naquilo que geralmente consideramos ficcional (a não ser de forma muito acanhada [como veremos mais adiante]). Este caráter tem nos servido não só para distinguir, de alguma forma, a realidade da ficção mas, sobretudo, para sustentar a noção básica de “anterioridade ontológica”. Não obstante tal anterioridade seja essencial para evitar os efeitos fragmentantes de um conceito fraco de realidade defendido em teses construcionistas e todas as inconsistências daí decorrentes, já nos aproximamos dos limites da definição de Scotus, pois, à medida que nos distanciarmos dos terrenos puramente físicos do real, notaremos que o “critério opositivo” que temos utilizado para distinguir o que é real daquilo que deixa de sê-lo se mostra insuficiente para explicar o fato (aparentemente) inegável que a própria realidade pode ser alterada ou modificada, pode evoluir de forma tanto independente como dependente dos homens e de suas representações. Será necessário, como já se pode antever, um ponto de vista que supere este critério opositivo. Entretanto, nesta transição para fora da fisicalidade (que faremos apenas no segundo capítulo) devemos caminhar com alguma paciência e toda atenção. Perdoem-nos a insistência, mas devemos reiterar que não há como descartarmos algum caráter de independência do real sem que, com isso, sacrifiquemos também a necessária e básica noção de anterioridade ontológica. Em outras palavras, o conceito de realidade tem que possuir força suficiente para sustentar a noção de “anterioridade ontológica” embora tal força não possa ser gerada a partir de um critério opositivo que nos impeça de admitir que a realidade pode evoluir também de forma dependente do entendimento humano. Esta co-evolução nos parece inegável.

Na última seção deste primeiro capítulo, ao mesmo tempo em que vamos continuar a defender uma conceituação forte de real e a necessidade em se admitir alguma anterioridade ontológica também tentaremos dar curso a uma reversão daquele

processo de esvaziamento do conceito de realidade que atribuímos à mentalidade nominalista, por vezes, mobilizada de forma tão evidente por teses construcionistas. A ideia é apresentar o posicionamento realista de Peirce (quanto à disputa dos universais) que acreditamos ser capaz não apenas de impugnar tal processo de esvaziamento mas, o que nos parece fundamental, revertê-lo (ao menos, até onde for possível). O primeiro passo neste sentido é a aplicação da máxima lógica peirceana ao conceito de realidade com qual temos trabalhado⁵⁷. Antes, expliquemos de forma breve no que consiste esta máxima.

Em artigo publicado em 1878 sob o título de “como tornar claras nossas ideias”, Peirce desenvolveu um método específico para determinar o significado de conceitos. Uma das formulações mais conhecidas deste método (que viria a receber mais tarde o ambíguo predicado “pragmático”) é a seguinte: “considere quais efeitos (que concebivelmente poderiam ter consequências práticas) concebemos que tenha o objeto de nossa concepção. Então, a concepção destes efeitos é o todo de nossa concepção de objeto” (CP 5.402). Por mais obscura e “propícia-a-interpretações-nominalistas” que seja tal método segundo tal definição, tentemos seguir Peirce na aplicação desta máxima lógica à concepção de realidade apresentada por Scotus.

(...) a realidade à semelhança de qualquer outra qualidade consiste nos peculiares efeitos sensíveis produzidos pelas coisas que dela partilham. O único efeito que as coisas reais produzem é o de dar margem a crença, pois todas as sensações que elas estimulam brotam na consciência sob a forma de crença.

(Peirce, 1972, p. 65)

Entretanto, como poderíamos distinguir uma crença verdadeira de uma falsa? A resposta fornecida por Peirce ainda neste artigo de 1878 está intimamente atrelada àquele modo de fixação de crença denominado de “método científico” (ao qual, aliás, dedicamos quase todo este primeiro capítulo). Só mesmo o tempo e o trabalho

⁵⁷ A escolha pela aplicação desta máxima neste ponto dos desenvolvimentos dos argumentos não é casual. Afinal, acreditamos que este procedimento deve começar desde já a esclarecer os limites da definição opositiva de Scotus e da própria conceituação forte que viemos utilizando pelo simples fato de permitir uma observação “longitudinal” deste conceito na qual a realidade em si mesma passa a surgir como horizonte de um processo evolutivo (“dentro” do entendimento humano mas também “fora” e independente dele) e não mais como algo em oposição a qualquer outra coisa. Esta visão longitudinal do conceito de realidade também deve começar a clarear aquela noção de co-evolução entre a interpretação humana e o ambiente.

árduo de uma comunidade indefinida de pesquisadores poderiam responder se alguma crença estabelecida em algum momento do passado era ou não era verdadeira.

Diferentes espíritos podem firmar-se nas mais conflitantes posições e, não obstante, o progresso da investigação os levará, por força externa a uma única e mesma conclusão. (...) A opinião que será, afinal, sustentada por todos os que investigam é o que entendemos por verdade, e o objeto que nesta opinião se representa é o real. Dessa maneira explicaria eu a realidade.

(ibid, p. 67 e 68)

Partindo dessa definição, infelizmente, não é difícil concluir que a realidade é algo que emerge de uma instância meramente intersubjetiva, ou seja, será real aquilo que, ao fim e ao cabo de alguma discussão sobre o que é real, os investigadores julgarem ser real. Interpretada dessa forma, o significado do conceito “realidade” determinada pela máxima pragmática estaria em franca discordância com o que é afirmado justamente pela definição de realidade sobre a qual aplicamos o método, aquela de Scotus. Como já foi explicado, se o conceito de “realidade” perde seu caráter de independência com relação à representação não pode haver movimento reflexivo algum na ciência que tenha como vetor a generalidade. Novamente, se inexistente tal vetor de generalidade, então, as condições de possibilidade de haver algum processo auto-corretivo ou é “nula” (porque tudo o que os investigadores teriam ao final de seu trabalho seria um signo que representasse um singular ou uma porção deles) ou é “estática” (porque tudo que julgamos ser real assim o é porque tal conhecimento primordial nos foi transmitido por Deus ou por alguma intuição [ou ainda por quaisquer outros modos mais enigmáticos que esses]). Na verdade, pouco importa se a probabilidade de haver alguma auto-correção for nula ou estática, em ambos os casos, o caminho da evolução do conhecimento (científico) estaria bloqueado e aquele longo processo de convergência para a verdade (a opinião final permanentemente estabelecida do que é realidade) jamais poderia ser instaurado. É fundamental notar que só pode haver algum processo de convergência se houver, em primeiro lugar, alteridade ou independência⁵⁸. Em resumo: deve haver *uma* base real sob

⁵⁸ O equivalente, no vocabulário lógico, desta exigência de independência ou de alteridade é um termo cunhado por Peirce para designar uma relação que implica em diversidade, isto é, uma relação “alio-relativa” (CP 3.136) como já foi explicado, de maneira breve, no texto introdutório. Embora a nomenclatura atual seja relação “anti-reflexiva”, iremos utilizar o termo “alio-relativo”, pois, como, na perspectiva aqui apresentada, a evolução do conhecimento depende justamente de um contínuo movimento reflexivo sob objetos que são apreendidos, seria, no mínimo, estranho se estabelecêssemos, como primeira exigência para o desencadeamento deste processo necessariamente reflexivo, uma relação que é denominada de “anti-reflexiva”. Além do mais, entendemos que tal termo não é totalmente

a qual o conhecimento possa se desenvolver. Porém, o que devemos entender por “base real”? Antes de tentarmos ensaiar alguma resposta para esta pergunta é necessário que observemos o que Peirce entende por realidade.

Consideremos que realidade é a qualidade abstraída daquilo que é real. Porém, o que é uma qualidade que foi obtida por abstração? Por exemplo, podemos aplicar a qualidade “napoleônico” a qualquer indivíduo que nos pareça napoleônico porque temos, de antemão, alguma noção de características ou propriedades peculiares a Napoleão (algo singular). A qualidade “napoleônico” é formada por alguns traços gerais que abstraímos deste indivíduo (Napoleão) e, assim, aplicamos a outro indivíduo que, embora não seja exatamente Napoleão, ao menos nos faz recordar desta relevante figura histórica. Portanto, a realidade pode ser vista como uma característica ou uma propriedade que se torna uma qualidade (portanto, algo geral) logo que é retirada de um objeto real (ou melhor, de algo singular). Entretanto, esta maneira de explicar esconde um perigo.

Na filosofia peirceana a qualidade “realidade” não é aplicada apenas ao campo da existência, dos singulares, como seria o caso do posicionamento teórico sustentado por filósofos nominalistas. Segundo a tese nominalista apenas deve-se considerar real aquilo que for individual, que for um existente. Algo azul (como o céu) é um existente, logo é real. A qualidade em si mesma (que, aparentemente, é a responsável pelo fato [existente e individual] do céu ser azul, ou seja, a azulidade) não está atualizada, então não existe. Para os nominalistas, se não existe, não é real. A regularidade natural descoberta por alguns dedicados químicos e que os torna capazes de sintetizar em laboratório um corante de cor azulada também não existe. Logo, não é real. Está é outra maneira de dizer que tudo que não for individual é criação humana. Neste sentido, tanto as leis naturais (como a gravitação) como as qualidades (como a azulidade) são “coisas da nossa cabeça” e, portanto, deixarão de “existir” logo que nós adentrarmos, acompanhados pelas famigeradas e introspectivas salamandras de Maturana, a vasta classe das espécies extintas, seja por incompetência, seja por fome (ou ambos).

A defesa da tese nominalista (nestes termos) reveste toda a humanidade não só de um poder incomensurável, mas também de uma profunda responsabilidade com

desconhecido pelos lógicos. No texto original de “Introdução à filosofia matemática” (publicado em 1918), Bertrand Russell utiliza o termo “alio-relativo” justamente por sugestão da terminologia peirceana. Ao menos pelo o que podemos constatar nas traduções para o português (Brasil), as edições mais recentes deste texto já trazem o termo “anti-reflexivo” (2007, p. 51).

relação a todo o cosmos. Afinal, seríamos nós os responsáveis pela ordem que faz jus ao nome “cosmos”. Por este convincente motivo, é forçoso que façamos tudo que estiver ao nosso alcance para que não desapareçamos da face deste planeta onde ora habitamos porque, se isto acontecesse, toda a ordem que regula os ciclos naturais ou os princípios básicos do metabolismo que sustenta a vida estaria inevitavelmente perdida. Talvez os planetas deixassem de obedecer à lei da gravitação imposta despoticamente por Newton e saíssem de suas órbitas keplerianas. Portanto, as consequências da extinção da espécie humana seriam terríveis. Seria uma perda irremediável para todo o universo, ao menos, como o conhecemos ou o criamos. Cartesianamente, pode-se dizer que não podemos parar de pensar para continuar permitindo que outros seres também existam. Se a tese nominalista for levada às últimas consequências, seríamos conduzidos a um mundo onde os direitos reivindicados pelo homem ficariam totalmente sombreados (por maiores que fossem) pelo peso de deveres com os quais seres finitos não podem arcar.

Geralmente, quando encontramos uma pessoa que não consegue sequer imaginar um mundo sem ela ou depois que ela não existir mais, não temos dificuldade alguma em qualificarmos tal pessoa como egocêntrica e, às vezes, até repreendê-la. Da mesma forma, quando nos deparamos com toda uma tradição do pensamento ocidental que é incapaz de supor a possibilidade de alguma permanência das coisas depois que a humanidade já tiver terminado seu tumultuoso espetáculo na existência, não deveríamos ter dificuldade nenhuma em classificar tais pensadores como antropocêntricos. É apenas uma questão de escala. Se condenamos um indivíduo porque enxergamos na sua conduta determinada dose de egoísmo, deveríamos agir da mesma maneira com os defensores do antropocentrismo. Todo e qualquer tipo de egocentrismo deveria ser considerado estética, ética e logicamente execrável, mesmo que fosse defendido em larga escala e ao som de trombetas. É muito pouco provável que tenhamos tanta importância assim para o resto do universo. Aparentemente não há nada na experiência que nos leve a pensar desta maneira. Aliás, Peirce chegou a afirmar que os nominalistas seriam herdeiros de um modo pré-científico de pensar⁵⁹. Segundo o filósofo americano, todo o conjunto formado pelos não-individuais que compõe a natureza, isto é, por tudo aquilo que é dotado de generalidade, é independente do ser humano e de suas humildes representações. As leis, a ordem e a

⁵⁹ “Uma das principais doutrinas destes homens (os nominalistas)... é aquela herdada das épocas pré-científicas, segundo a qual toda generalização é uma mera matéria de conveniência. O homem científico, de outro lado, sem teorizar sobre os gerais, implicitamente defende que as leis são realmente operativas na natureza, e que a classificação que ele tão duramente está tentando obter é expressiva de fatos reais.” (Charles Sanders Peirce: Contributions to The Nation II p. 19 [1894] – Peirce apud Ibrí, 1994)

regularidade encontradas no mundo são reais e, o que parece mais perturbador, para Peirce, também as qualidades (como possibilidades) são uma “dimensão” da realidade.

Devido à concepção peirceana do conceito de realidade ter, portanto, maior amplitude do que as similares nominalistas, a obtenção de qualidades via abstração (operada por indivíduos) tem que necessariamente ser relativizada, ou seja, a maneira (por nós) utilizada para expressar o significado do termo “qualidade” é apenas um recurso explicativo. Para Peirce, tanto as qualidades como as possibilidades (justamente por serem reais) independem de qualquer abstração realizada por homens ou mulheres bem como qualquer outra operação mental destes. A potência, ou melhor, a possibilidade de qualquer coisa ser verde é real, mesmo que não existisse alguma coisa verde no mundo da qual pudéssemos extrair a posteriori esta qualidade de veracidade. E assim seria mesmo que não existisse alguém que pudesse fazer tal abstração. Portanto, a veracidade é potência (de possibilidade) de algo ser verde. A qualidade de algo ser verde é anterior a qualquer coisa que seja (atualmente) verde. Isto pode até parecer uma trivialidade se for colocado da seguinte forma: para que algo seja azul é preciso ter havido a possibilidade de algo ser azul. Entretanto, acreditamos que Peirce queira dizer um pouco mais que isso. Admitir que a categoria do possível é real é reconhecer que a possibilidade não é meramente um produto da imaginação humana ou, no caso de pesquisas científicas, resultante de um erro (obviamente humano) de medição, por exemplo. As coisas realmente poderiam ser de modo diferente do que atualmente são, pouco importa o que pensemos dela. Em linguagem cartesiana, não é o Sujeito que concede a qualidade de “poder ter sido diferente do que (atualmente) é” ao Objeto. Este possui esta “propriedade” independentemente de qualquer sujeito.

Estes são os termos de um interessante debate entre o determinismo e o indeterminismo ontológico. Aquilo que, geralmente, denomina-se de acaso seria algo pertencente ao mundo, o que tornaria a realidade indeterminada sobre alguns aspectos, ou seria apenas a nossa débil maneira de enxergar o mundo (completamente determinado) que produziria a errônea impressão de sê-lo indeterminado? Ao menos no ocidente, desde Newton até o advento da física quântica, todas as fichas foram apostadas no determinismo. Uma síntese relativamente recente deste posicionamento é a conhecida frase de Einstein: “Deus não joga dados com o universo”. Estas palavras teriam sido proferidas por conta da insatisfação do cientista alemão com relação às incertezas admitidas pela física quântica já em nível ontológico. A resposta a Einstein dada pelo

físico inglês Stephen Hawking constitui uma criativa síntese do outro posicionamento, o indeterminismo: “joga sim, e, às vezes, esconde os dados em lugares difíceis de serem encontrados”. Entretanto, ainda no século XIX, o sistema filosófico peirceano já previa um espaço (de destaque) para o acaso em nível ontológico. Em outras palavras, Peirce admitia um princípio (o assim chamado Acaso) que distribuiria livremente as qualidades no campo da existência (cf. Ibri, 1992, p.43). Logo, a natureza é, em algum grau, livre. Desde os antigos gregos não ouvíamos algo assim.

Tal liberdade (“desempenhada” pelo princípio do Acaso) é limitada pela Lei. Este é outro princípio que tem capacidade de agir na natureza independentemente das representações ou dos desígnios humanos. A lei (ou o campo das necessidades) é outra “dimensão” do real segundo a concepção peirceana. Dessa maneira, não seria por outro motivo que os experimentos realizados pelo físico inglês Artur Eddington em 1919 indicaram que o espaço-tempo parecia se curvar exatamente como fora previsto pela representação teórica einsteineana do fenômeno da gravitação. O fato de Einstein ter sido capaz de prever a conduta (de algum aspecto) da realidade, da mesma maneira como Newton⁶⁰ fora antes dele, não quer dizer que se atingiu um estágio de revelação absoluta e completa do real. Afirmar que as leis naturais (como a gravitação) são reais não significa afirmar que a representamos à perfeição e é por esta razão que não pode haver produto final na atividade científica. Desde a quebra de paradigma cujo ápice foi a teoria da relatividade de Einstein, os cientistas, de diversas áreas, parecem sempre preparados para encontrar discontinuidades em suas mais convincentes representações que os levem de volta à busca de signos que sejam capazes de se conformar à realidade. Esta, para aqueles, tem um forte apelo estético. É dessa estranha admiração por aquilo que independe de nós que surge todo processo reflexivo operado pela ciência do qual temos falado

⁶⁰ Interessantes provas da capacidade preditiva da física newtoniana são citadas por George Gamow no capítulo intitulado “Os triunfos da mecânica celeste” de seu livro dedicado à gravidade (1965, p. 75 e 76). Uma delas é a descoberta do planeta Netuno em 1846 pelo jovem astrônomo francês Urbain Le Verrier. A órbita e a massa deste planeta foram calculadas por Le Verrier com base em desvios notados na rota de um astro vizinho (Urano). A hipótese era de que outro planeta (ainda desconhecido) deveria ser a causa daquele desvio. Após observações por telescópio realizadas neste mesmo ano, o planeta Urano deixou de ser hipotético para passar a ser “real”. “Real” para as representações humanas do sistema solar, uma vez que aquele astro tem sido real muito antes deste dia específico em que pudemos, pela primeira vez, ter alguma experiência direta com ele, isto é, observá-lo. Segundo Gamow, a descoberta do planeta Plutão em 1930 também teria ocorrido de forma similar. Embora este tenha sido rebaixado à categoria de planeta-anão, em 2006, por decisão da União Astronômica Internacional, pode-se facilmente notar que o que mudou foi apenas o termo técnico que usamos para nomeá-lo. Até onde sabemos, Plutão não diminuiu de tamanho nestes últimos setenta anos. O fato de ainda hoje utilizarmos (obviamente com algum sucesso) a teoria newtoniana, por exemplo, para colocar satélites artificiais em órbita, é um claro indício de que nossas representações científicas funcionam sempre em caráter aproximativo.

insistentemente desde o início deste texto. Embora a representação de Einstein para a gravitação seja a melhor que possuímos neste momento, não há nada na experiência desses últimos séculos de atividade científica que nos obrigue a pensar que tenhamos abarcado a totalidade do real com algumas de nossas representações, mesmo as mais elaboradas. A dívida do Signo com o Objeto permanece. Aliás, insiste em permanecer. Portanto, pode-se dizer que também ela é real.

Então, de acordo com Peirce, a realidade possui três “dimensões”: o possível (sob o princípio do Acaso), o atualizado (sob o princípio da Existência) e a ordem ou generalidade (sob o princípio da Lei). Se voltarmos, hoje, a nossa atenção para quaisquer fenômenos, todos estes três princípios lhes estariam subjacentes. Por que hoje, apenas hoje? Porque também de acordo com a cosmologia peirceana (desenvolvida no interior de sua metafísica), não há nada que nos obrigue a pensar que tenha sido sempre assim. O universo onde hoje reconhecemos algum grau de ordem teve a sua origem num estado de coisas (primordialmente) desordenado. Tentemos “espacializar” este desenvolvimento do universo no tempo. Pode-se imaginar cada uma daquelas “dimensões” (que são “acionadas” por cada um daqueles princípios) como esferas que foram se desenvolvendo uma sobre a outra ao longo do “tempo”. Exatamente como na representação da evolução do cérebro do neurocientista norte-americano Paul Mclean, cada princípio subjacente a cada esfera continuaria agindo mesmo com o desenvolvimento de uma esfera superior. A realidade, tal como o cérebro que hoje tenta pensá-la, desenvolveu-se de dentro para fora⁶¹. Com isso, chegamos ao ponto de, finalmente, podermos eleger aquela noção de “anterioridade ontológica” como um pressuposto sem qual não há maneira possível de pensarmos (n)a realidade. Note-se que, para isso, alguma dose mínima de metafísica torna-se imprescindível.

Tudo que conhecemos ou, ao menos, tudo que julgamos conhecer (diriam os céticos) foi construído sobre aquela última esfera, a ordem, uma vez que o próprio pensamento (mediativo) ao entrar em diálogo com os fenômenos *já* deve encontrar um mundo (em algum grau) ordenado. De acordo com Kant, em “A crítica da razão pura” ([1781] 2001), alguma ordem no mundo já é considerada uma condição sem qual não poderia haver pensamento, isto é, as “coisas” (do mundo) já se apresentam ao homem (como fenômenos) condicionados por certas regras (a priori). Entretanto, para Kant, estas

⁶¹ Esta “imagem metafórica” será importante para o desenvolvimento dos argumentos que se seguem.

são regras (*a priori*) do entendimento humano e não se pode dizer que pertençam somente ao objeto independentemente da percepção ou do entendimento que dele temos⁶². Portanto, “só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos” (Kant, 2001, p. 21). Para marcar a distância que separa os pensamentos de Peirce e Kant, lancemos mão de um expediente desenvolvido pelo filósofo brasileiro (e estudioso da metafísica peirceana) Ivo Assad Ibri.

Escolhemos ilustrar esta nossa linha de argumentação por um teorema, cuja configuração é a mesma dos simples teoremas de geometria, que denominamos *Teorema de Alice*, em homenagem àquela atônita personagem de Lewis Carrol, incapaz de prever qualquer coisa face às constantes mudanças na exterioridade e em si mesma. Iniciando sua formulação, claramente nenhum nominalista negaria a hipótese

H: O pensamento é possível;

Mas, certamente, negaria a tese:

T: Os universais são reais.

Ora, a negação da tese, se contraditar a hipótese, suposta verdadeira seja para realista ou nominalistas, conduz à figura conhecida das demonstrações denominada *reduction ad absurdum*.

De fato, a negação da tese ($\sim T$), incorre no fato de que os fenômenos são constituídos de particulares sem conexão espaço-temporal entre si e radicalmente sem permanência, uma vez termos admitido ser esta propriedade uma generalidade⁶³. Sem desconsiderarmos, por princípio, os nominalistas de tipo terminista, cumpre perguntar: como é possível *nomear* o individual de hoje radicalmente diferente do de ontem? Ao plantarmos uma rosa, por que não nasceria um antúrio. Por que este antúrio permaneceria como tal, permitindo sua nomeação? Não se trata mais da prova que exige Hume; mas de questionar o poder generalizador e organizador da mente se, de fato, o sol não nascer amanhã. Que hipótese ou critério de relevância resiste face à não continuidade radical? Ora, o *sinônimo* de átomo ontológico, sem relações consigo mesmo no espaço e no tempo (permanência) e de si com os demais átomos (sistema de

⁶² “Continua inteiramente desconhecido, para nós, o que os objetos podem ser por si só e fora da receptividade de nossos sentidos. Nada conhecemos, exceto a nossa maneira de percebê-los; maneira peculiar a nós, e não necessariamente partilhada por todos, embora o seja, sem dúvida, por todo o ser humano” (Kant *apud* Durant, 1996, p. 261)

⁶³ Ibri se refere a um trecho anterior de seu texto no qual, pelas palavras de Peirce, explica o que é tal propriedade: “‘permanência é uma espécie de generalidade’ (CP 1.427) e, convém lembrar, uma lei é da natureza de uma generalidade ontológica” (1994, p. 36).

permanência que permita a identificação do sistema de objetos) é *caos*; no dizer kantiano, é aquilo que é absolutamente livre e incondicionado. A liberdade, banida do campo cognitivo, quando traduzida na forma de caos, exclui o pensamento como possibilidade; se nenhuma ordem há *que seja intrínseca ao fenômeno*, ele não poderá ser pensado. Esta negação cabal do pensamento resume-se na impossibilidade de nomear, de relacionar descritiva ou taxonomicamente e, sobretudo, de prever a conduta futura do objeto ou sistema de objetos.

Naquela forma do teorema, a negação da tese, conduz a uma negação da hipótese, num *absurdum* contra sua admitida veracidade. Esta prova a favor do realismo aponta o equívoco lógico do nominalismo: imaginar que o pensamento seja possível diante da não generalidade do objeto, pressupondo que se ele se apresenta sem ordem em sua gênese, esta propriedade necessária ao juízo lhe é posta pela razão.

(Ibri, 1994, p. 36 e 37)

Portanto, segundo a exposição de Ibri, nem o pensamento nem a linguagem seriam possíveis sem o estabelecimento do pressuposto de que há alguma ordem ontológica anterior e, por este motivo, independente de qualquer sujeito que pense ou nomeie. Seja o que for que existisse antes, já era algo minimamente ordenado ou estruturado (o que lhe garantia uma permanência independente do olhar atento de quaisquer sujeitos) e era também basicamente livre ou indeterminado sob alguns aspectos (o que lhe garantia a possibilidade de evoluir de forma independente dos ímpetus intervencionistas de quaisquer sujeitos). Entendemos que a “anterioridade ontológica” enunciada por este pressuposto levanta uma muralha intransponível a toda e qualquer teoria que apresente, mesmo de forma tímida, alguma tendência antropocêntrica⁶⁴. Como já estabelecemos que tal anterioridade é, na verdade, um pressuposto, então passemos a contar os tijolos desta muralha⁶⁵, pois que esta negação do antropocentrismo é um passo

⁶⁴ E também entendemos que é exatamente este pressuposto que desautoriza as recorrentes leituras nominalistas da máxima pragmática de Peirce, principalmente quando esta máxima lógica estiver voltada para o conceito de realidade.

⁶⁵ Justamente por ser um pressuposto é que, deste ponto em diante, não deveremos mais perder Alice de vista. Aliás, Alice, a personagem criada pelo escritor, matemático (e, provavelmente, lógico) britânico Lewis Carroll tem interessantes e profícuas aparições na literatura especializada na semiótica peirceana. De acordo com Winfried Noth (que dedicou todo um capítulo de seu “panorama da semiótica” às “aventuras de Alice no país da semiose”), isto se deve à capacidade que o mundo fictício (e, às vezes, anômalo) da literatura possui de evidenciar (mesmo que seja pelo assim chamado “princípio do desvio”) as estruturas dos signos normais na semiose cotidiana (2008, p. 104). Exemplo de outra referência a esta cativante personagem é o artigo da semioticista brasileira Ana Claudia Mei Alves de Oliveira intitulado “Alice no país da teoria do objeto de Peirce”. Ao final do artigo, após algumas citações de trechos cujos

fundamental para notarmos os limites do próprio conceito forte de realidade que temos mobilizado.

Não é muito difícil enxergar as enormes desarticulações e mudanças que nossas concepções de mundo sofreram sob aquele conhecido “eixo-de-deslocamento” Copérnico-Darwin-Freud. Porém, acreditamos que é também necessário, mesmo de forma breve, notar alguns deslocamentos específicos no campo da metafísica que tiveram como objetivo não apenas adaptá-la a “fatores externos” (como algumas impactantes descobertas científicas) mas também colocá-la em movimento coerente com fatores internos aos próprios desenvolvimentos do ciclo filosófico modernos. Desde os primeiros passos da modernidade, colossais placas tectônicas formadas ainda no pensamento grego e que por tanto tempo pareciam sustentar nossas noções mais abstratas sobre a realidade passaram a se mover. Tais placas foram constituídas por categorias metafísicas com extensões praticamente infinitas, o que não deixa dúvidas sobre o seu desiderato universalizante. Deste período herdamos alguns termos muito interessantes e estranhos que portavam propriedades tais como necessidade, generalidade, imutabilidade, etc. e que, hoje, talvez nos pareçam belas e inúteis peças de museu. É como se, ao longo do tempo, tivéssemos perdido esta vocação para olhar para o “todo”. Ainda que este seja um deslocamento profundo, desde o princípio da era moderna, ele já demonstra grandes alterações e deformações na superfície visível do real. Talvez a maior delas seja a “falha” abismal que hoje separa as ciências da natureza das ciências do espírito⁶⁶. De um lado, observa-se e explica-se. De outro, participa-se e compreende-se. Parte da realidade nos é acessível estranhamente a partir de fora, de onde, equipados com os mais avançados aparatos tecnológicos, registramos fatos de natureza morta ou de uma natureza quase-

desconcertos lógicos elaborados por Carroll são flagrantes, a autora conclui: “o objeto (...) é mesmo o objetivo da semiose e, algumas vezes, o objeto assume-se como referente que nós, seres sígnicos, que a tudo buscamos possuir, podemos observar directamente. Não nos basta o signo, precisamos do objeto” (De Oliveira, 1991, p. 102).

⁶⁶ Este abismo é algo que o processo de fragmentação ocasionado pelo esvaziamento do conceito de realidade apenas ajuda a aumentar embora o surgimento dessa falha no “corpo” do real, como veremos, possa ser devido, em última instância, à própria dicotomia com a qual temos trabalhado para criar um conceito forte (o campo opositivo *ens reale/ens rationis*). Por este motivo (que, aliás, deverá ficar patente quando caminharmos pelas zonas humanas do real [no próximo capítulo]), afirmamos ainda na introdução desta primeira parte que dificilmente poderíamos passar pelo pensamento moderno e, ainda assim, manter intacta uma definição escolástica (medieval) de realidade. Aquilo que deverá nos impedir de sair conforme entramos é a noção a que viemos nos referindo sob o nome de “co-evolução”. É necessário que, desde já, chamemos a atenção do leitor para um ponto fundamental: mesmo que abandonemos tal definição dicotômica de real que gera aquilo que chamamos de conceito forte, a noção de anterioridade ontológica não será removida de sua posição de pressuposto, ou seja, aqueles três princípios metafísicos (Acaso, Existência e Lei) devem reaparecer também na terceira concepção de realidade (nem forte, tampouco fraca) com a qual passaremos a trabalhar na última seção do próximo capítulo.

morta. A outra parte da realidade nos é acessível familiarmente a partir de dentro, de onde, equipados com intuições e luzes (interiores) naturais, reconstruímos estruturas essenciais que dão vida aos fatos sócio-culturais.

Sem dúvida, uma das mais interessantes obscuridades desta situação parece residir no problema de não sabermos como e por que estas estruturas (estas ordens sócio-culturais) nos são tão familiares (inclusive, a ponto de permitir este enigmático acesso intuitivo) nem porque e como tais estruturas são tão distantes daquelas encontradas do outro lado do abismo. A situação se torna ainda mais problemática e obscura se nos perguntarmos pelas origens dessas estruturas entranhadas nas mais diversas formações humanas (individuais ou comunitárias, tradicionais ou modernas), desse espírito que perpassa as totalidades das condições sociais, desses arranjos profundos que sustentam linguagens, sintaxes e gramáticas geológicas, arquétipos flutuantes que acolhem a humanidade, etc. O “todo” a que tudo isso se refere já não é o “todo” de outrora. A partir do momento exato que passamos a dividir o ser em duas partes incomunicáveis criamos não só problema de como colocá-las em contato (o que seria magistral [porém] provisoriamente resolvido por Kant) mas, principalmente, edificamos as bases de uma questão que foi exaustivamente discutida durante a modernidade: quem o que deve herdar aquele presente metafísico dos gregos, os sujeitos ou os objetos? Seja em qual porção do real for, o presente continuaria a ser grandioso demais para o embrulho.

O surgimento da assim chamada consciência histórica agravou a já incomoda situação de nossas categorias metafísicas. O continente se apequenava cada vez mais diante das proporções homéricas do conteúdo. Por um lado, o “todo” tinha sérias dificuldades para se conter dentro dos limites gritantemente finitos de uma parte e, por outro lado, o “todo” também parecia não conseguir se revelar através da história. Desta perspectiva, não é difícil concluir que a modernidade nunca teve muita vocação para o pensamento metafísico. Este seria a principal expressão de um devaneio da mente que não tem lugar no mundo. Afinal, a reclamação juvenil de que as estruturas e as essências não saem às ruas não é nova. Imediatamente após Hegel ter contado a admirável e fulgurante narrativa sobre a razão que marchava com passos firmes e decididos rumo ao absoluto, seus discípulos mais jovens e febris pegaram suas lancheiras e cadernos e se deslocaram rapidamente para a janela para que pudessem ver a razão dobrar a esquina e desfilar triunfante diante de seus olhos atônitos. Outros, mais engajados, desceram e foram até o passeio público onde passaram a panfletar e pedir auxílio aos transeuntes para que

pudessem empurrar uma razão que dormia sob o sol a pino do iluminismo. Alguns outros ainda seriam vítimas de câncer de pele e passariam o resto de seus dias trancados em casa praguejando contra qualquer tipo de luz. As conclusões a que chegaríamos (não muito tempo depois) é que tais conceitos universalizantes efetivamente não cabem no mundo. Porém, aventar a hipótese de que a única saída é fragmentá-los para que possam, de forma isolada e exclusiva, doar sentido a cada jogo, a cada micro-estrutura, a cada fato ou movimento histórico, a cada paradigma não nos parece resolver um dos principais impasses herdados do cartesianismo (e da modernidade em geral): o que há no abismo que nos separa do mundo? Desistir, de uma vez por todas, de procurar soluções para esta descontinuidade fundamental apenas vai nos insular cada vez mais em nossos pedaços de mundo. Na medida em que renunciamos historicamente àqueles conceitos universalizantes e nos contentamos com termos e nomes prontos-para-o-uso imediato (*prêt-à-porter*), a realidade bem como a história se fragmentam em pedaços cada vez menores. Após todos estes deslocamentos (na filosofia e na ciência), continuar a alimentar tal processo de fragmentação com teorias nominalistas ou saudosistas não é apenas um sinal de blasé pessimista mas é uma assinatura praticamente definitiva de rendição diante da brutalidade dos fatos. Nem o homem nem seus conceitos (irremediavelmente auto-referentes) têm lugar na história, nem no cosmos. Somos buracos com saudades de casa. Estas nos parecem lúgubres conclusões para vinte e cinco séculos de trabalhos.

Contudo, há alguma força estranha que insiste em nos dizer que não devíamos nos sentir tão sozinhos e inconsoláveis assim. Se a razão que aspira aos ares do “todo” não parece caber nas vielas da história humana, ela também não parece caber nas largas avenidas da história natural. Então, deve haver algo que nós compartilhemos com as coisas que habitam o outro lado do abismo. A olhos vistos, aquelas coisas estão se deslocando. Aquelas são coisas que também estão indo para algum lugar. Embora elas (da mesma forma que nós) não aparentem saber exatamente para onde vão, nós (da mesma forma que elas) talvez estejamos, de maneira profunda e ainda obscura, nutrindo alguma esperança de que estejamos indo para o mesmo lugar para que, finalmente, pudéssemos nos compreender. Entretanto, mesmo que este aguardado dia do interpretante ou do juízo final ainda esteja perdido em meio a um futuro frio, afastado e nebuloso, não devemos desistir de enxergar alguma continuidade por sobre o abismo, uma vez que, hoje, mesmo que não saibamos se estamos ou não indo para o mesmo lugar, ao menos, já sabemos que é muito provável que viemos do mesmo lugar. Em resumo: em termos de

“buraquicidade”, inacabamento e distância relativa de uma casa (originária), não estamos tão sozinhos assim. Talvez seja isso ou algo parecido com isso que Peirce queria nos dizer com o termo “primeiridade”. Deste ponto em diante, não devemos mais perder de vista esta simples possibilidade de ter havido uma origem comum ao que hoje está separado por aquele abismo. Neste caso, as origens não constituem uma curiosidade passageira ou uma questão de honra com relação à ancestralidade (apenas), mas, sobretudo uma questão de lógica.

Embora o ambiente filosófico parecesse adverso a qualquer ressurreição de temas e conceitos universalistas, Peirce jamais abandonaria o terreno da metafísica aos arqueólogos do pensamento e aos catadores de resíduos conceituais, nem abriria mão da “razão” e talvez, principalmente por isso, seu admirável e gigantesco sistema filosófico não tenha cabido no breve século XX. Após todas essas vicissitudes, a metafísica viva de Peirce ainda foi capaz de abrir um espaço para a razão na concretude do universo, da vida e da história evolutiva. Óbvio está que a noção peirceana de razoabilidade concreta está bem distante não apenas daquela formulação inicial da era moderna (na qual, segundo Descartes, a razão [ou o bom senso] seria a coisa do mundo melhor compartilhada [2006, p. 37]) mas também da noção hegeliana (na qual a razão absolutíssima viria ao mundo pela história numa intensa e redundante auto-poiesis de si-mesma). Da mesma forma que marcamos a distância entre o pensamento de Peirce e o de Kant com o “teorema de Alice” proposto por Ivo Ibrí, faremos o mesmo com relação a Hegel, porém, agora, com uma precisa exposição de Lucia Santaella numa obra inteiramente dedicada à estética peirceana.

Quanto a Hegel, segundo suas próprias palavras, Peirce o ressuscitou numa roupagem estranha. O que Hegel chamou de dialética, ele chamou de continuidade, ou seja, processos de mudanças e crescimento proporcionados por mediação. Mas, enquanto Hegel teve de recorrer ao Absoluto para encontrar uma escora e um telos para as mudanças, Peirce viu na mudança a essência inalienável da própria razão, que, sem perder nunca a interação com os fatos brutos do mundo, está sempre em estado de incompletude, num processo cujo fim está permanentemente em aberto. Em qualquer ponto em que estejamos desse processo, só podemos saber que estamos em um ponto qualquer do meio do caminho. Nem por isso pode-se estar livre da responsabilidade ética para com a verdade, visto que os signos são falíveis, e o ser humano, como signo que é, também é altamente falível, mas passível de auto-correção. A esperança de que as investigações, quando levadas

suficientemente longe, chegarão, eventualmente, a se autocorrigir é a única garantia que temos de que algo da verdade, que está sempre em processo, pode ser atingido.

(Santaella, 1994, p. 195)

Aliás, cumpre notar que este compromisso ético para que ajustemos nossas condutas em consonância com crescimento da razoabilidade concreta (o que Peirce denominou também de ideal estético ou *summum bonum*) está de acordo com as formulações tardias (e maduras) do pragmatismo.

De acordo com o pragmatismo, esse ideal não deveria ser um resultado estático, mas algo que tivesse um caráter processual, um fim que pudesse sempre antecipar uma melhoria constante e interminável nos seus resultados. (...) o ideal deve se constituir num processo de evolução através do qual os existentes mais e mais dão corpo a uma classe de gerais que, no curso do seu desenvolvimento, mostram-se razoáveis (CP 5.433).

(Santaella, 1994, p. 129)

Portanto, este é um estranho conceito de razão encarnada no mundo (ou no universo). Os argumentos peirceanos nos levam a admitir que os homens participam da razão ou do crescimento da razoabilidade concreta do universo e, pelo simples fato de admitirmos que haja um processo de crescimento, torna-se imediatamente evidente que tal razão deve ter nascido em algum momento, ou seja, esta é uma razão que deve, nalgum dia que recua no moroso tempo da história evolutiva, ter balbuciado os primeiros aspectos de ordem. Quantas vezes esta razão não deve ter hesitado diante do acaso antes de, por linhas tortas, ter começado a traçar algum destino? Quantos rabiscos, rascunhos e esboços não foram emudecidos pela força implacável de um tempo irreversível? Nascer, errar, aprender, criar. É provável que, do ponto de vista moderno, estas sejam atividades demasiadamente humanas e humilhantes para que possam ser atribuídas à razão. Porém, parece-nos que os homens não são essencialmente inacabados pelo simples fato de serem indivíduos que caem sobre o conceito abstrato (e genérico) de Homem. Antes, os homens assim os são porque o próprio universo concreto onde nasceram o é. Esta dimensão de escala e de “inacabamento” presente em toda a filosofia peirceana não pode ser desprezada.

Embora aquela ordem, a última das esferas (à qual subjaz o princípio da Lei), seja sustentada por um princípio metafísico à maneira das ontologias da antiguidade,

entendemos que tal ordem, ao dar-se como fenômeno (isto é, ao se atualizar) jamais poderia receber feições do absoluto, do imutável, do atemporal, do estritamente necessário, etc., uma vez que a isso corresponderia a extinção daquela primeira esfera (à qual subjaz o princípio do Acaso). Esta ordem (intrínseca ao real e que lhe permite ser pensado) é histórica na exata medida em que é fruto não apenas de um crescimento da generalidade em tempos relativamente mais recentes mas, sobretudo, de uma louca e extravagante dança do acaso no núcleo da realidade. Aliás, isto deve ter ficado muito claro quando alguns seres passaram espontaneamente a brilhar nos primórdios do universo inaugurando os aspectos fundamentais daquele período que mais tarde nos orgulharíamos em chamar de “nosso” iluminismo.

De acordo com o filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1997, p. 34), “é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar luz a uma estrela dançante”. É realmente preciso e, ao que parece, ainda o temos. No entanto, caos, embora necessário, não é suficiente. Passada a fase da marreta parece que só nos resta agora procurar pelo tubo de cola. Mesmo que estejamos percorrendo ruas que nos levem para fora da modernidade ainda não sabemos exatamente se conseguimos ou não abandonar o vasto terreno da metafísica ou se apenas o fracionamos. Por este motivo, acreditamos que a admissão daqueles três princípios metafísicos (principalmente o primeiro deles) é ainda um passo realmente necessário, pois, assim, ao pisarmos sob estas esferas, estamos construindo ou, ao menos, tentando construir um abrigo contra as intempéries da modernidade tardia. Afinal, o resto dessa história já é de nosso conhecimento. A partir do momento em que o sujeito transcendental de Kant for cumprido até se singularizar numa instância da vida cotidiana, nossas mais suntuosas representações da realidade serão dinamitadas junto com dom constituinte do Sujeito. E o que talvez seja mais preocupante é que ainda não sabemos se a linguagem é mesmo capaz de colar os cacos de uma realidade fragmentada.

Capítulo 2

A realidade entre o cristal e a fumaça

Ao longo das linhas argumentativas que nos trouxeram até aqui já havíamos feito uma referência ou duas a alguns desconcertantes obstáculos que deveriam surgir por conta dos campos opositivos dentro dos quais temos nos movido para nos fazermos entender. Graças à defesa de um posicionamento realista (em objeção ao nominalismo) e ao estabelecimento da anterioridade ontológica como pressuposto (em objeção ao construcionismo conforme definição aqui apresentada), já podemos dizer que estamos fora do raio de ação de um daqueles campos (aquele que opõe o Sujeito ao Objeto). Entretanto, graças a este mesmo pressuposto, ainda estamos presos a um campo anterior (aquele que opõe o real à mente).

O problema que já deve ter começado a ser antevisto pelo leitor é que, como até este momento temos utilizado o conceito de realidade que opõe o real à mente para conceder força à noção de “anterioridade ontológica”, não parece haver maneira possível de também abandonarmos este campo opositivo ou polarizado (ou ainda diádico) sem sairmos de terras modernas cujo solo é inteiramente demarcado por dicotomias. Afirmamos ser isto um problema porque, embora tal entendimento ou definição do que é ou não real nos sirva para negar aquele conceito fraco (que resulta dos processos de esvaziamento, fragmentação e subjetivação) e, assim, estancar e até reverter aquele processo geral de enfraquecimento do conceito de realidade, o fato deste conceito ter sido gerado e sustentado por um campo opositivo impede, em princípio, que possamos aplicá-lo “a zonas da realidade” que estejam próximas de seres com a capacidade cognitiva altamente desenvolvida, o que parece ser justamente o caso humano neste mundo. De acordo com esta definição, se fossemos levá-la ao extremo, o mundo humano e muitas das coisas que lhe dizem respeito não poderiam ser considerados reais, uma vez que tal mundo e tais coisas não são totalmente independentes do que o sujeito (individual ou coletivo) quer que sejam. Se os considerássemos reais seríamos obrigados a admitir um novo tipo de realidade (aquela que depende da mente) que, então, se desligaria de

qualquer realidade anterior e, por este motivo, seria insustentável do ponto de vista lógico (como veremos).

Retomando o raciocínio desenhado pelos argumentos até agora desenvolvidos, podemos notar que o conceito de realidade baseado no campo opositivo (dependente da mente/independente da mente) que viemos utilizando possui duas importantes consequências, uma delas, positiva, e a segunda, negativa. A consequência positiva que parece seguir-se da admissão de que o real é aquilo que independe da mente é que, dessa maneira, ao criarmos um “conceito forte de realidade” (no qual o real seja independente e resistente com relação à mente e suas representações), concedemos alguma validade à noção de “anterioridade ontológica” (o que julgamos necessário para evitar as inconsistências do construcionismo, por exemplo, pois não é muito difícil aceitar que, antes mesmo que o primeiro dos humanos pudesse voltar sua retina mental para o ambiente, já deveria haver algo lá que se chocasse com os seus sentidos e, seja o que for que lá houvesse, deve ter sido algo que já carregava algumas propriedades independentes daquelas que o entendimento humano poderia lhe atribuir). A consequência negativa que parece seguir-se da admissão de que o real é aquilo que independe da mente é que este é um conceito de realidade tão forte que corremos o risco de conceder um valor absoluto⁶⁷ à própria oposição de tal forma a confundir a noção de “anterioridade” com determinada noção de “imutabilidade” (o que julgamos inconsistente com a capacidade de modificação da realidade exibida, com exagerada ostentação, por alguns seres que habitam este mundo). Note-se que, se, por um lado, não podemos abrir mão de um conceito forte de realidade em nome de uma versão fraca e inevitavelmente fragmentante porque isto significaria um descarte de toda e qualquer noção de anterioridade ontológica, por outro lado, não podemos continuar a gerar a força necessária para sustentar esta anterioridade a partir de um campo polarizado ou opositivo porque isto significaria “absolutizar” o ambiente real em detrimento da incrivelmente flexível capacidade adaptativa de alguns seres (dentre eles, sob este aspecto, destacam-se os humanos).

É necessário, portanto, que procuremos por um meio termo entre estes extremos absolutos. É necessário que busquemos o terceiro excluído da(s) concepções

⁶⁷ Para Peirce, “nós naturalmente fazemos com que nossas distinções se tornem absolutas. Nós nos acostumamos a falar num universo externo e num mundo interno do pensamento, mas estes são apenas vitrines sem uma linha fronteira real entre eles”. (CP 7.438).

No original: “We naturally make all our distinctions too absolute. We are accustomed to speak of an external universe and an inner world of thought. But they are merely vicinities with no real boundary line between them”.

de) realidade. Amplamente baseados nas conquistas de um ponto de vista semiótico, acreditamos que nossos argumentos vão exatamente neste sentido, pois, se nos recordarmos que a noção de anterioridade é justamente aquela que diz haver alguma realidade anterior à mente, ao sujeito e às suas representações, então é óbvio que ao se admitir “um conceito forte de realidade” estamos contribuindo para tornar verdadeira a proposição “a realidade é sempre, em algum grau, independente da mente” e tornar falsa a proposição “a realidade é inevitavelmente um constructo da mente”. Como veremos de forma mais detalhada nos próximos capítulos, o problema consiste na incomunicabilidade que é criada a partir do momento em que se admite somente a existência de um campo opositivo que isole tudo aquilo que depende da mente em um lado e tudo aquilo que independente da mente em outro e não se admita a existência de um ponto de vista superior a esta oposição. Como se pode observar esta não é necessariamente uma incomunicabilidade derivada de forma direta do campo opositivo (Sujeito/Objeto), mas devida à polarização que temos utilizado para definir o próprio termo realidade. É provável que este fenômeno só tenha começado a se apresentar de forma clara neste momento do desenvolvimento argumentativo porque, como foi dito, estamos exatamente na transição de zonas da realidade de fisicalidade quase pura para áreas repletas de seres altamente instáveis, mutáveis, indeterminados, indecisos, falantes, gesticulantes, constituintes, institucionalizantes, construtores, destruidores, etc. Assim, o que devemos procurar, ao final deste capítulo, é um conceito de realidade que, além de resguardar alguma independência com relação às representações dos sujeitos, possa designar um ambiente real que seja capaz de evoluir não apenas *com* as interpretações que dele fazemos mas também *apesar* de quaisquer interpretações que possamos fazer.

Este segundo capítulo é composto por apenas três seções ao longo das quais entraremos progressivamente em terrenos humanos da realidade (aqueles cientificamente recobertos pela psicologia e, principalmente, pela sociologia). Na primeira dessas seções, antes mesmo de apresentarmos um panorama geral e uma contextualização histórica das ideias construcionistas e outras afins que pululam nas ciências sociais, revisaremos alguns pontos importantes já apresentados no capítulo anterior, como o posicionamento nominalista e a inevitabilidade de um processo de fragmentação dentro de uma realidade “esvaziada”. Do início da segunda seção em diante, já teremos escolhido uma teoria sociológica específica para dialogarmos: a “construção social da realidade” teorizada por Berger e Luckmann (2008), que, aliás, devem fazer-nos companhia até o final deste

segundo capítulo (e também devem reaparecer no início do terceiro capítulo já na segunda parte deste trabalho).

A terceira, última e mais longa das seções começará com uma espécie de contra-balanceamento entre o resultado argumentativo de cunho realista (por nós aduzidos em toda esta primeira parte) e o resultado argumentativo de fundo nominalista mobilizado pelas teorias construcionistas. Como o leitor poderá facilmente notar e conforme já começamos a esclarecer nesta pequena introdução, estaremos impossibilitados de admitir o conceito fraco de realidade (mesmo para as zonas do real que abrigam humanos) e também não poderemos lançar mão de sua versão forte da maneira dicotômica ou polarizada como foi feita até aqui, sob pena de não conseguirmos superar o último e mais complicado dos resultados da fragmentação da realidade: aquele abismo entre natureza e cultura. A “imensidão objetiva” (à qual já nos referimos no texto introdutório da dissertação) gerada por nossos sonhos e ficções ou por nossas instituições e projeções não pode ser sinônimo de irrealidade. Neste sentido, insistiremos que nossas definições conceituais não podem tornar-nos incomunicáveis com relação a toda a realidade que se supõe que deva ter vindo antes de surgirmos neste planeta. Não deve haver descontinuidade entre natureza e cultura justamente para que possa haver co-evolução entre a limitada interpretação humana dirigida ao ambiente e a também limitada alteração ambiental realizada por humanos. Por este motivo, antes que voltemos ao texto propriamente dito, é necessário reiterar um elemento apresentado nesta introdução: a incompatibilidade entre uma definição dicotômica ou polarizada de realidade e aquela noção de co-evolução. Mesmo que reduzamos toda a multiplicidade de realidades que emergem de algumas teorias construcionistas a dois tipos básicos: a realidade humana (produzida pela cultura) e a não-humana (natureza), deste ponto não passaremos se não descartarmos também aquele último campo opositivo (*ens reale/ens rationis*), uma vez que, como já foi dito, esta incomunicabilidade entre estes dois “tipos” de realidades parece ser gerada, em última instância, justamente pela ação deste campo. Do desligamento fundamental entre estes dois últimos fragmentos de realidade dentro de uma perspectiva moderna (ou, neste sentido, pré-semiótica) é testemunha a obscuridade das origens daquilo que alguns sociólogos entendem por “mundo-da-vida”.

A intersubjetividade sai às ruas para reivindicar objetividade própria

Algumas páginas atrás fizemos referência ao esvaziamento do termo “realidade” promovido pela tradição nominalista no pensamento ocidental. Dentro do quadro geral da disputa dos universais, para aqueles que têm um posicionamento realista (seja radical ou moderado), os argumentos nominalistas sempre devem aparecer como um esvaziamento, isto é, uma redução da generalidade à particularidade. Entretanto, a afirmação de que existe um processo de esvaziamento não deve ser entendida necessariamente de forma pejorativa ou apocalíptica. É provável que tal processo faça parte da construção de uma noção não-unívoca de realidade ou mesmo de uma noção de “realidade gradativa” (que, ao menos aparentemente, já vem sendo utilizado há algum tempo em áreas das ciências sociais e vem se tornando cada vez mais evidente nos etéreos ambientes virtuais da assim chamada cibercultura). Portanto, quando afirmamos que há um esvaziamento do termo nas concepções nominalistas, estamos tomando por parâmetro a compreensão do termo segundo a concepção “realista de realidade” (elaborada por Peirce e Scotus, por exemplo) ou pelo que chamamos aqui de conceito forte de realidade. Entretanto, talvez por seu peso conceitual, o termo “realidade” (mesmo praticamente “vazio” do ponto de vista realista) nunca foi completamente abandonado. Aliás, embora a essência do argumento seja mesmo aquela de apenas atribuir status de realidade àquilo que estiver atualizado (for um existente), a enorme diversidade formal com que o nominalismo aparece e reaparece não só no campo da filosofia mas também em pressupostos e métodos arregimentados para algumas áreas específicas das ciências (principalmente, das sociais) tem produzido uma multiplicidade de versões para o termo “realidade”. Dentre toda esta rica diversidade, tentaremos nos concentrar em uma linha específica: aquela disciplina dentro da sociologia que, segundo a conhecida definição dos sociólogos Peter Berger e Thomas Luckmann, diz respeito à análise da construção social da realidade (2008, p. 14).

Esta disciplina foi proposta originalmente pelo filósofo alemão Max Scheler (cf. 1947) ainda no início do século XX sob o nome de sociologia do conhecimento (*Wissenssoziologie*) aparentemente com propósitos diversos daqueles inscritos nas obras de Schutz, Berger e Luckmann (que acabariam por consagrar esta disciplina com este nome, porém com outro enfoque). Seja sob qual definição ou enfoque for, a chamada

sociologia do conhecimento é resultado da fertilidade de um dos períodos mais ricos do pensamento social. Por exemplo, torna-se difícil conceber o surgimento da própria sociologia do conhecimento sem as contribuições fundamentais provenientes (principalmente) de duas fontes: o pensamento marxista (com os famosos conceitos de infra-estrutura e super-estrutura, ideologia, falsa consciência, alienação, etc.) e o historicismo herdado do pensamento do filósofo alemão Wilhelm Dilthey. Não obstante a história desta disciplina nos pareça fascinante, lamentavelmente, teremos que voltar nossa atenção apenas para o desenvolvimento mais recente dela. Antes de entrarmos especificamente nesta disciplina da sociologia para observarmos a maneira como deve ser concebida, segundo seus principais teóricos, a tal construção (social) da realidade, faz-se necessário saber o que estas teorias entendem por “realidade”.

Para aqueles que chegam de outras “pastagens”, talvez o primeiro aspecto que atraia a atenção é o caráter fragmentário da realidade anunciada pelas teorias construcionistas. Como já analisamos, não é improvável que isto seja devido, principalmente, a uma ascendência nominalista. Afinal, deve ser inerente mesmo a uma forma mais branda ou moderada de nominalismo alguma tendência à fragmentação. Entendemos que é inevitável que, ao negar o atributo de realidade àquilo que possui alguma generalidade, ou seja, ao afirmar que apenas é real aquilo que for uma entidade particular, haja um desligamento imediato entre todas as coisas (particulares) que compõem determinado universo. Assumir a crença de que, no nosso universo, não há entidades gerais é estar disposto a agir dentro de um universo sem conectividade alguma, uma vez que qualquer relação que *necessariamente* conectasse duas coisas já seria a admissão de alguma generalidade (real). Então, por que os argumentos de cunho nominalista não nos parecem tão descabidos assim? Por que estes argumentos não levam seus proponentes a admitir um estado de coisas completamente desconexas, um universo caótico e, principalmente por isso, improvável? Ora, em primeiro lugar, devem ser raros os posicionamentos excessivamente radicais (como aquele sob o qual estabelecemos a definição de construcionismo). E, em segundo lugar, o que faz toda a diferença, quase toda a forma de nominalismo de que se tem notícia se apoiou em agentes externos que se empenhavam em “conceder sentido” ou conectar (a)o que, na realidade, deveria ser absolutamente sem sentido ou desconexo.

Portanto, para que, neste universo de existências exclusivamente particulares, haja algum traço de estabilidade, permanência e continuidade é

imprescindível que aquele agente externo seja um pressuposto. Acreditamos que é desnecessário enfatizar novamente que, ao longo dos ciclos filosóficos modernos, este papel de agente externo, de polo aglutinador de sentido tem sido ocupado (em tempo praticamente integral) pelo Sujeito. Neste campo, o que se tem de novidade é o fato de alguns teóricos terem passado a mobilizar temas e conceitos emprestados das áreas “de linguagem” (semiótica, semiologia, linguística, as filosofias da linguagem, etc.) para explicar como, a partir de inúmeros fragmentos do real, os humanos conseguem produzir e reproduzir a realidade, conceder-lhe algum sentido e ainda viver nela exibindo algum grau de naturalidade. Embora já estejamos há meia centena de páginas negando aquele pressuposto, afirmando incansavelmente que aquilo que chamamos de processo de subjetivação é incapaz de reverter a fragmentação do real, ainda assim, devemos voltar nossa atenção para teses construcionistas aplicadas ao mundo humano, pois nesta área, ao contrário dos terrenos onde reinam uma fisicalidade quase pura, não nos parece tão evidente a fronteira entre realidade e ficcionalidade. Porém, antes mesmo de passarmos especificamente à “construção social da realidade”, o ideal é que observemos alguma manifestação (ainda fora do campo da sociologia) daquela tendência à fragmentação (à qual nos referíamos).

Vejamos, então, um caso específico: o “universo pluralístico” do filósofo norte-americano William James. De acordo com James, para que algo seja real basta que possamos concebê-lo como alguma coisa que não esteja em contradição com qualquer outra coisa em que se acredite (naquele momento). “Cada mundo, enquanto se está concentrado nele, é real segundo seu próprio estilo; só que a realidade evapora-se com a atenção” (1952, p. 643)⁶⁸. Este trecho sobre realidades evanescentes é muito interessante. A teoria de James prevê a existência de infinitos subuniversos de realidade, todos arranjados segundo uma ordem inevitavelmente antropocêntrica (neste caso, o termo mais apropriado seria “egocêntrica”).

Segundo o filósofo norte-americano, a realidade começaria em nosso ego e, então, a partir desse ponto fundamental, ela seria “derramada”, num primeiro momento, sobre objetos que estivessem mais próximos (estes seriam todos aqueles objetos que estivessem dentro do “raio de interesse” daquele ego) e, num segundo momento, alcançaria também todos os objetos que estivessem relacionados de forma contínua

⁶⁸ No original: “Each world *whilst it is attended to* is real after its own fashion, only the reality lapses with attention” (James, 1952, p. 643).

àqueles objetos anteriores (1952, p. 645)⁶⁹. Pode até ser que não concordemos com uma palavra do que é dito, porém temos que reconhecer que esta engenhosa teoria de James possui algo de belo, isto é, ao menos aparentemente, este discurso exerce algum fascínio sob as pessoas. Talvez o alto teor de ego/antropocentrismo torne esta teoria capaz de dirigir um forte apelo à vaidade humana e, assim, reafirmar, de forma indireta, o direito à liberdade de uma espécie que não parece caber em uma realidade brutalmente absoluta e determinada. Se a questão for colocada nestes termos, quem se atreveria a contra-argumentar? Aliás, argumentar contra a capacidade que todos os homens e mulheres têm de mudar (ou melhorar) suas próprias vidas ao acreditarem no que bem entenderem não seria muito diferente de atentar contra a liberdade (em si mesma).

Neste sentido, a defesa da competência construtivista dos homens (ao menos, na esfera “humana” da realidade) já não se diferencia de uma defesa da liberdade de acreditar⁷⁰. Entretanto, além das fronteiras (do mundo humano), as vontades de algum ego ou sujeito talvez não tenham tanta importância, afinal, segundo James, “em nossas lidas com a natureza objetiva nós obviamente somos registradores, não construtores, da verdade” (James *apud* De Waal, 2007, p. 58). Portanto, pelo que se pode entender deste trecho, há um reconhecimento muito claro das fronteiras de nossa vontade de acreditar. Deve, então, existir um núcleo ou alguma espécie de estrutura anterior e estranha ao mundo humano que a torna capaz de resistir às nossas representações. Assim, há alguma diferença entre aquilo que queremos que uma pepita

⁶⁹ No original: “Reality, starting from our Ego, thus sheds itself from point to point – first, upon all objects which have an immediate sting of interest for our Ego in them, and next, upon the object most continuously related with these. It only fails when the connecting thread is lost” (James, 1952, p. 645).

⁷⁰ Por este exato motivo, o nominalismo sempre foi um excelente palanque para proferir discursos relativistas, pluralistas, transculturais, etc. Vejamos um exemplo que nos foi cedido pelo filósofo e enciclopedista espanhol Jose Ferrater Mora (2000, p. 2107): o economista Karl Pribram (pai do conhecido neurocientista Karl H. Pribram) afirma haver apenas quatro grandes “formas de pensamento”: a concepção universalista (dos escolásticos medievais, por exemplo); a concepção dialética (dos marxistas, p. ex.); a concepção intuitivista (do tipo dos fascistas ou, em geral, dos irracionistas); e a concepção nominalista. De acordo com Pribram, apenas a esta última corresponde uma sociedade livre, pois, uma vez que não se pretende chegar a nenhuma verdade absoluta, esta é uma concepção que permite a tolerância. Ferrater Mora arremata a referência ao pensamento de Pribram com as seguintes palavras: “todo dogmatismo é, nesse sentido, inimigo do nominalismo, que representa a forma de pensar correspondente ao empirismo, ao antiabsolutismo e, de modo geral, à aspiração à liberdade” (Mora, 2000, p. 2107). Com relação à finalidade última para as quais o nominalismo parece ser mobilizado nestes casos, já fizemos alguns comentários (também em nota [35]) sobre motivos anti-dogmáticos desenvolvidos nas obras de Maturana e Varela.

Em um belo texto intitulado “um universo pluralístico”, William James, ao confessar uma enorme dificuldade em simpatizar com o “absoluto”, desabafa: “de uma vez por todas, eu sou finito, e todas as categorias de minha simpatia cresceram junto com um mundo também finito, e com coisas que têm uma história. (...) Eu não possuo olhos, nem ouvidos, nem coração, nem mente para qualquer coisa que descreva o contrário e o estagnante regozijo da perfeição própria do absoluto me move tão pouco quanto eu o movo” (1987, p.651).

de ouro seja dentro de uma teia de relações econômicas (dentro de um dos “nossos” universos simbólicos), por exemplo, e aquilo que o ouro deve ser independentemente do que quisermos que ele seja. Por baixo de todas as camadas de significado humano deve haver algo, embora não saibamos exatamente o que seja.

Porém, retorquiria um nominalista exemplar, é provável que isto seja apenas uma esperançosa e otimista ilusão de mentes realistas. Não há “ser” por baixo do “ser representado”. Só nos restam as aparências do que o ouro é. E, talvez, dissessem mais: esta aparência é a nossa aparência e nossa aparência (longe de ser “transcendentalesca”) é, na verdade, cultural, social, histórica, etc. Caso aceitemos estas respostas, poderíamos descartar a hipótese de que há, na realidade, um núcleo duro ou uma estrutura anterior à nossa apreensão. Entretanto, tal aceitação e descarte não são tão facilmente exequíveis como parecem ser. Se, por um lado, a insistência naquela anterioridade pode ser considerada uma vã e anacrônica busca pelo resíduo inalcançável da síntese kantiana, por outro lado, a desistência de qualquer anterioridade pode ser considerada uma vã e anacrônica adesão ao *fixionismo*. De qualquer forma, no que diz respeito à relação de anterioridade, ao menos, podemos ter alguma certeza sobre o fato de Kant ser anterior à Darwin. Porém, continuemos nosso percurso rumo às teorias de construção da realidade.

Desse ponto em diante infelizmente não poderemos mais contar (de maneira tão direta) com a agradável companhia de William James, uma vez que esta teoria das diversas ordens de realidade (ou dos subuniversos), ao menos da maneira como foi originalmente proposta, se desenvolve dentro de um quadro psicológico e, para que continuemos acompanhando os argumentos que devem nos levar a admitir a construção da realidade, temos que enxergá-la “socialmente”. Para isso, devemos enfatizar a influência desta representação jamesiana do termo “realidade” sobre alguns pensadores das ciências sociais, principalmente sobre o filósofo e sociólogo austríaco Alfred Schutz. Na vasta obra deste autor⁷¹, a definição daquilo que é real ou deixa de sê-lo é, em essência, a mesma de James, porém, graças a alguns empréstimos conceituais (e metodológicos) que Schutz habilmente retirou da fenomenologia (husserliana), aquela polarização (entre o Sujeito e o Objeto) fica ainda mais sutil, pois, uma vez colocada entre parênteses, a “estrutura ontológica” que deveria constituir a realidade (na concepção de realistas) começa a minguar

⁷¹ Aqui estamos nos baseando principalmente nas seguintes obras: *The Problem of Social Reality* (em *Collected Papers* vol. I – CP - I, [1967]); *Las estructuras del mundo de la vida* (1973); *Fenomenologia e relações sociais – textos escolhidos de Alfred Schutz* (1979); *La construcción significativa del mundo social – introducción a la sociología comprensiva* (1993).

até desaparecer por detrás das aparências. Na verdade, a realidade deixa, de uma vez por todas, de depender de qualquer ordem, estrutura ou permanência que esteja fora do âmbito da experiência humana e passa a ser sustentada, como veremos, por uma rede de significados compartilhados socialmente pelos homens. Este é um dos principais marcos teóricos daquilo que é chamado de sociologia compreensiva.

Realidade significa simplesmente relação com a nossa vida emocional e ativa; o que quer que seja que excite e estimule nosso interesse é real. Nosso primeiro impulso é afirmar imediatamente a realidade de tudo o que é concebido, enquanto isso permanecer sem contradição. (...)

Temos, é claro, que desligar a engenhosa teoria de William James de seu cenário psicológico e analisá-la em função de suas diversas implicações... Preferimos falar de províncias finitas do significado às quais atribuímos o acento da realidade, em vez de subuniversos, como faz William James. Com essa mudança de terminologia, enfatizamos que é o significado de nossas experiências e não a estrutura ontológica dos objetos que constitui a realidade.

(Schutz, 1979, p. 248)

Tentemos, então, contextualizar alguns conceitos fundamentais dessa sociologia compreensiva. Além da fenomenologia de Husserl (sobre a qual voltaremos nossa atenção mais adiante), outra grande influência no pensamento de Schutz foi exercida pelo sociólogo alemão Max Weber. De acordo com ambos, o objeto de estudo das ciências sociais (ou ciências da cultura) seriam as ações sociais. Este termo designa toda e qualquer ação que, justamente por possuir um significado subjetivo, seja balizada pela conduta de outros indivíduos. Vejamos esta definição pelas próprias palavras de Weber.

Sociologia (no sentido aqui entendido desta palavra empregada com tantos significados diversos) significa: uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos. Por “ação” entende-se, neste caso, um comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre que e na medida em que o agente ou os agentes o relacionem com um *sentido* subjetivo. Ação “social”, por sua vez, significa uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de outros, orientando-se por este em seu curso.

(Weber, 1999, p. 3)

De acordo com o próprio Weber, em sua metodologia, “o sentido visado” diferencia-se (desde o início) de um possível “sentido objetivamente válido” e tal distinção, por exemplo, não ocorreria na obra de seu conterrâneo e contemporâneo Georg Simmel (ibid). Outra crítica interessante que Weber dirige a Simmel é que também o termo “interação” tem que ser definido de forma clara e distinta. A extensão deste termo não deve ser tão ampla a ponto de lhe permitir alcançar interações entre objetos que habitem o mundo “puramente” material ou físico, ou seja, se definirmos “interação” como uma relação que também pertence ao mundo da mecânica, da física, da química, etc., então, quando finalmente “chegarmos” ao mundo social, este conceito não terá muita serventia para os sociólogos. Segundo uma observação feita pela socióloga brasileira Carla Costa Teixeira, “o que se encontra subjacente a esta crítica e que lhe dá sustentação parece ser, mais uma vez, a busca do significado distinto das relações sociais” (2000, p. 12).⁷²

Devemos chamar a atenção do leitor neste momento porque esta busca pelo “significado distinto das relações sociais” geralmente resulta numa obscura e enigmática descontinuidade entre cultura e a natureza,⁷³ para qual contribuem tanto o campo opositivo Sujeito-Objeto (desenvolvido pelos modernos) como campo *ens reale/ens ratiōnis* (desenvolvido pelos medievais). Não são raras as vezes em que se mobilizaram gigantescas estruturas do pensamento ocidental para tornar possível a separação destes dois termos. Um interessante método para obtenção desta

⁷² Ainda com relação ao conceito de “interação”, Weber nos traz o curioso exemplo do choque entre dois ciclistas: “Nem todo tipo de contato entre pessoas tem caráter social, senão apenas um comportamento que, quanto ao sentido, se orienta pelo comportamento de outra pessoa. Um choque entre dois ciclistas, por exemplo, é um simples acontecimento do mesmo caráter de um fenômeno natural. Ao contrário, já constituiriam ‘ações sociais’ as tentativas de desvio de ambos e o xingamento ou a pancadaria ou a discussão pacífica após o choque” (Weber, 1999, p. 14).

⁷³ A busca por tal distinção pode ser observada desde a fase de desenvolvimento embrionário da sociologia ainda na obra do filósofo francês Auguste Comte. Aparentemente ainda no ventre do positivismo, as fundações lançadas pelo sociólogo Émile Durkheim deixam claras as fronteiras daquilo que chamava de “fatos sociais”. Em “As regras do método sociológico”, embora considere que o objeto da sociologia possa ser apreendido pelo cientista social como se fosse uma “coisa”, Durkheim trata logo de fazer uma nítida distinção entre coisas sociais (isto é, fatos sociais) e outras coisas tais como fatos naturais ou mesmo psíquicos. “Os fatos sociais não diferem apenas em qualidade dos fatos psíquicos, *elles têm outro substrato*, não evoluem no mesmo meio, não dependem das mesmas condições” (2007, prefácio, p. XXIII). Então, segundo o sociólogo, não obstante sejam coisas, os fatos sociais são coisas que pertencem ao ser coletivo (ou social) cuja natureza é *sui generis*. É verdade que existe uma enorme distância entre esta sociologia de base positivista e aquela outra de base compreensiva (ou hermenêutica). Sob muitos aspectos (que não podem ser desprezados), estas “duas sociologias” podem ser até consideradas como campos diametralmente opostos. Contudo, há algo que lhes é comum, uma vez que nos parece que ambas são provenientes daquele abismo que separa o homem do resto das coisas.

descontinuidade é o que podemos chamar de “relativização subjetiva”⁷⁴, que, aliás, é fundamental não apenas para a sociologia compreensiva mas, antes, para uma influente corrente filosófica que dá seus primeiros passos, ainda no século XIX, com o psicólogo e pensador alemão Franz Brentano (que parece ter sido o responsável pela reintrodução do conceito de intencionalidade que, então, [diferentemente do uso escolástico deste termo] passava a ser considerada uma característica fundamental de fenômenos psíquicos) e se desenvolveria ao longo da carreira de Edmund Husserl (que “estende” a noção básica de intenção para toda e qualquer relação entre sujeito e objeto). Esta influente corrente ficaria conhecida sob o nome de fenomenologia e passaria a fluir por dentro de teorias sociológicas graças aos trabalhos de Schutz. Porém, voltemos à relação entre Weber e Schutz.

Embora haja alguma convergência entre a visão desses autores no que diz respeito ao objeto das ciências sociais, isto é, compreender o significado subjetivo da ação social, ainda assim, segundo Schutz (1993, p. 17 e 18), Max Weber nunca conseguiu se desvencilhar de algumas ambiguidades sistemáticas e, por este motivo, não foi capaz de formular de maneira clara e precisa as características fundamentais da compreensão (*Verstehen*) do significado subjetivo (*gemeinter Sinn*), nem da ação (*Handeln*). Assim, com o intuito de melhor fundamentar estes conceitos, Schutz voltou-se para fenomenologia para buscar as origens do significado naquilo que é chamado de corrente da consciência⁷⁵. Esta é, então, definida como um fluxo ou uma corrente de vivências (*Erlebnisse*), que, por si só, não possuem significado algum. Qualquer “significatividade” dependeria de um movimento reflexivo.

O pensamento está focado sobre os objetos do mundo espaço-temporal; a vida pertence à duração⁷⁶. A tensão existente entre os dois se vincula com a essência da “significatividade” da vivência. É equívoco dizer que as vivências têm significado. O significado não reside na vivência. Antes, são significativas as vivências que se captam reflexivamente. O significado é a *maneira* pela qual o eu considera a sua vivência, reside na atitude do eu para essa parte de sua corrente da consciência que já fluiu, para sua “duração transcorrida”. Tratemos de

⁷⁴ Este movimento é parte daquele processo mais geral de subjetivação que, como já explicamos no capítulo anterior, perpassa toda a modernidade.

⁷⁵ “Aqui e só aqui, no estrato mais profundo da experiência que é acessível a reflexão, deve buscar-se a fonte última do fenômeno do significado (Sinn) e da compreensão (Verstehen)” (Schutz, 1993, p. 19).

⁷⁶ Outra importante contribuição para o pensamento de Schutz advém da filosofia de Henri Bergson.

ser mais precisos. Dissemos que o eu “observa” sua vivência e, assim, a faz significativa.

(Schutz, 1993, p. 99)

Em outro trecho, o sociólogo chega, então, ao conceito de ação significativa.

A “observação” reflexiva isola uma vivência transcorrida e a constitui como significativa. Se logo ocorre uma referência retrospectiva intencional à Atividade espontânea que engendrou a vivência como unidade discreta, é por e mediante este Ato de atenção que se constitui a conduta significativa. Se a “observação” reflexiva vai além disso e ilumina o projeto⁷⁷, então, constitui também a ação significativa.

(ibid, p. 100)

A esta altura já deve estar suficientemente claro sob qual plataforma o pensamento de Schutz está se movendo: a “subjetivação” ou a relativização subjetiva preconizada pela fenomenologia e que foi condensada no termo mundo-da-vida (*Lebenswelt*) na última obra de Husserl, “a crise da humanidade europeia e a filosofia”. Nesta obra, Husserl desferiu retumbantes ataques contra a tendência ao objetivismo, isto é, uma concepção de realidade na qual os objetos podem ser conhecidos em si mesmos, sem referência alguma a apreensão sensível dos sujeitos. A simples possibilidade de representação desta esfera objetiva da realidade deve, então, tornar a outra esfera (aquela relativa aos sujeitos, ao mundo vivido, ao *Lebenswelt*) insignificante. A hipertrofia da noção (primeiro idealizada matematicamente pelos precursores da ciência moderna e, posteriormente, “objetificada” com alarde pelos positivistas) de realidade objetiva reduz a esfera dos ideais e valores a um reduto transitório e histórico da vida. Ao se cristalizar o mundo da coisa-em-si, o mundo-da-vida (e tudo que a ele pertence) deve desvanecer no ar como fumaça. Segundo os apontamentos do filósofo, este é o fator gerador da crise.

Cumpre notar, neste momento, a inversão proposta por Husserl. A “saída”, então, seria reconhecer a característica fundante do próprio mundo-da-vida. É neste ambiente (e apenas nele) que pode emergir a ciência (da natureza ou da sociedade e cultura) bem como qualquer outra atividade humana. Aquele rico universo simbólico da

⁷⁷ Schutz utiliza o termo “projeto” para designar um complexo ou um contexto de significação (*Sinnzusammenhang*) no qual quaisquer fases de uma ação em curso encontram seu significado (ibid, p. 20).

ciência moderna é constituído por objetos ideais que são provenientes do mundo-da-vida, ou seja, são idealizações que brotaram das manifestações sensíveis de objetos em atividades cotidianas dos sujeitos. “Da agrimensura nasce a geometria, da arte dos números a aritmética, da mecânica cotidiana a mecânica matemática, etc.” (Husserl, 2008, p. 80). O avanço do cientificismo fiscalista ou do objetivismo é a outra face do esquecimento de tal caráter originário do mundo-da-vida. Husserl é incisivo ao afirmar a irredutibilidade do sujeito ou do espírito à realidade natural. O mundo-da-vida (e o sujeito em seu seio) é a fonte.

Trata-se de problemas procedentes da ingenuidade, em virtude da qual a ciência objetivista toma o que ela chama o mundo objetivo como sendo o universo de todo o existente, sem considerar que subjetividade criadora da ciência não pode ter seu lugar legítimo em nenhuma ciência objetiva. Aquele que é formado nas ciências naturais julga evidente que todos os fatores puramente subjetivos devem ser excluídos e que o método científico-natural determina, em termos objetivos, o que tem sua figuração nos modos subjetivos da representação. Por isso busca o objetivamente verdadeiro também no plano psíquico. Ao mesmo tempo admite-se, com isso, que os fatores subjetivos excluídos pelo físico serão investigados pela psicologia precisamente como algo psíquico e naturalmente por uma psicologia psicofísica. Mas o investigador da natureza não se dá conta de que o fundamento permanente de seu trabalho mental, subjetivo, é o mundo circundante (*Lebensumwelt*) vital, que constantemente é pressuposto como base, como o terreno da atividade, sobre o qual suas perguntas e seus métodos de pensar adquirem um sentido.

(Husserl, 2008, p. 82 e 83)

Então, a inversão consiste justamente em derivar o mundo objetivo (autonomizado pelo objetivismo ou pelo cientificismo positivista) do mundo-da-vida. Neste sentido, mesmo aqueles notáveis graus de “objetividade” experimentados pela ciência natural seriam, em última análise, devidos a uma bem elaborada instância intersubjetiva. Embora estejamos inevitavelmente impossibilitados de concordar com a alternativa apresentada, entendemos que Husserl, ao proclamar esta volta ao mundo-da-vida, não está, de forma alguma, tomando um posicionamento irracionalista ou mesmo anti-científico e anti-lógico. É provável que este retorno ao objeto e a um mundo (pré-científico) seja mesmo uma imprescindível busca pela raiz sensível das idealidades das ciências (mesmo daquelas mais abstratas). Assim, Husserl não parece ter como objetivo

solapar as bases da ciência e relativizá-la nihilisticamente mas deseja realizar uma inspeção (pela fenomenologia) no rico terreno da *doxa* do qual deve germinar a *episteme*. Apesar destas duas esferas não poderem ser contrapostas (até onde podemos entender a proposta husserliana), talvez seja inevitável que ocorra (principalmente em leituras apressadas desta fase final do pensamento de Husserl) um processo de polarização. O caráter opositivo destes dois termos depende, em última instância, do horizonte cartesiano-moderno contra o qual estes termos podem receber sentido. Assim, ainda estaríamos com as duas únicas cartas que Descartes pôs sobre a mesa. Ao negarmos a autonomia da natureza ou negarmos a autonomia do espírito, em ambos os casos⁷⁸, o pensamento moderno continua a se assemelhar a uma rua de mão única.

O espírito, e só o espírito é o que existe em si mesmo e para si mesmo, só o espírito é autônomo e pode ser tratado nesta autonomia, e só nesta, em forma verdadeiramente racional, de um modo verdadeira e radicalmente científico. Quanto à natureza, considerada na verdade que lhe conferem as ciências naturais, ela só tem uma autonomia aparente, e só aparentemente oferece um conhecimento racional de si nas ciências da natureza. Pois a verdadeira natureza, no sentido das ciências da natureza, é obra do espírito que a explora e pressupõe, por isso, a ciência do espírito.

(ibid, p. 85 e 86)

Portanto, se aceitássemos esta “saída” apresentada por Husserl, então, cedo ou tarde, chegaríamos àquela proposição de Schutz que afirma que é “o significado de nossas experiências e não a estrutura ontológica dos objetos que constitui a realidade” (1979, p. 248). É notável que também nos marcos conceituais da sociologia compreensiva elaborada por Schutz esteja presente o caráter originário do mundo-da-vida. Este mundo funciona como uma grande teia de significados compartilhados pelos membros de uma sociedade. Segundo o sociólogo, tal mundo intersubjetivo é vivido ingenuamente como realidade e sua construção através das interpretações dos indivíduos é tão espontânea que viver nele pode ser considerado algo natural. Embora seja em algum grau mutável, esta é, então, uma realidade que foi essencialmente herdada de predecessores. Logo, devemos nos perguntar sobre as origens deste mundo intersubjetivo, deste mundo-da-vida cotidiana.

⁷⁸ De acordo com filósofo e sociólogo alemão Max Horkheimer, “o racionalismo e o irracionalismo anulam reciprocamente sua pretensão metafísica” e a “auto-imersão abstrata do sujeito no objeto é da mesma natureza que a do objeto no sujeito” (Horkheimer *apud* Matos, 1999, p. 162).

(...) o mundo-da-vida é intersubjetivo desde o começo. Apresenta-se a mim como um contexto subjetivo de sentido; aparece dotado de sentido nos atos explicativos de minha consciência. O mundo-da-vida é algo que deve ser dominado de acordo com os meus interesses particulares. (...) Desde o começo, não obstante, encontro em meu mundo-da-vida semelhantes que se manifestam não só como organismos mas também como corpos dotados de consciência, como homens “iguais a mim”. A conduta de um semelhante não é, digamos, um evento espaço-temporal mas uma ação “como a minha”.

(Schutz, 1973, p. 35)

A resposta que parece estar espremida nas entrelinhas deste trecho é que o mundo-da-vida surge junto com o primeiro ser dotado de consciência e que, por isso, deve ter sido capaz de, no mínimo, conceder sentido às suas próprias ações. Entretanto, para Schutz, não só nossas ações e nossa rica produção de objetos culturais já aparecem dotados de sentido no horizonte do mundo-da-vida mas também os chamados objetos naturais.

(...) também os objetos naturais como tais estão incluídos no âmbito de sentido pertencente à cultura. Minhas experiências das objetividades naturais no mundo-da-vida aderem sempre ao sentido básico para experimentá-las de meus semelhantes e me aparecem em tipificações linguísticas, receitas de conduta, etc., nas quais as explicitações de meus predecessores estão presentes a mim.

(Schutz, 1973, p. 37)

Embora ainda estejamos num tranquilo aguardo por respostas (sobre as origens), é fundamental, neste momento, já notarmos como a concepção de um mundo intersubjetivo fundante teve um considerável impacto não apenas nas reflexões (filosóficas) sobre a sociedade mas principalmente nalgumas disciplinas das ciências sociais. Afinal, uma teoria que enxerga a realidade como uma sobreposição de camadas de significados (erigidas e sustentadas intersubjetivamente), deve, então, voltar sua atenção à base ou aos fundamentos deste imenso constructo. Não deve ser por outro motivo que a concepção de realidade elaborada por Schutz apresenta uma notável tendência a se encaminhar para o reconhecimento de uma espécie de realidade suprema⁷⁹. Esta seria, de acordo com Schutz, o mundo da vida cotidiana, isto é, aquele âmbito da realidade que um adulto normal (e em estado de alerta) simplesmente pressupõe na atitude de senso comum (1973, p. 25). Assim, ainda na primeira metade do século XX, ao chamar atenção dos teóricos para importância

⁷⁹ Guardadas as devidas proporções e também algumas peculiaridades, tal tendência também pode ser notada na concepção de realidade de William James.

do senso comum na construção social da realidade, Schutz conseguiu delimitar, talvez pela primeira vez de forma precisa, o foco principal daquela disciplina que vinha sendo chamada de sociologia do conhecimento. Neste trecho a seguir, Berger e Luckmann expõem a importância em se focalizar o senso-comum ou a “vida pre-teórica” de indivíduos que participem de uma sociedade.

Enxergar a importância do pensamento teórico na sociedade e na história é um natural engano dos teorizadores. Isto torna por conseguinte ainda mais necessário corrigir esta incompreensão intelectualista. As formulações teóricas da realidade, quer sejam científicas ou filosóficas quer sejam até mitológicas, não esgotam o que é “real” para os membros de uma sociedade. Sendo assim, a sociologia do conhecimento deve acima de tudo ocupar-se com o que os homens “conhecem” como “realidade” em sua vida cotidiana, vida não teórica ou pré-teórica. Em outras palavras, o “conhecimento” do senso comum e não as “ideias”, deve ser o foco central da sociologia do conhecimento. É precisamente este “conhecimento” que constitui o tecido de significados sem o qual nenhuma sociedade poderia existir.

(Berger e Luckmann, 2008, p. 30)

Portanto, a realidade da vida cotidiana é este ambiente não-problemático, pré-teórico, natural, espontâneo que tem como sustentáculo um tecido intersubjetivo de significados. Como o próprio termo indica este senso comum é uma base, uma plataforma, um chão compartilhado por todos os membros da sociedade. Por definição, esta realidade suprema do mundo cotidiano é irradiada a partir de um centro, toda a sua organização se desenvolve a partir de um ego ou de um indivíduo em seu aqui e agora (ibid, 39). Porém, ao contrário da teoria jamesiana, Berger e Luckmann, na esteira dos desenvolvimentos teóricos iniciados por Schutz, enfatizam a construção social (isto é, coletiva) da realidade em detrimento das possíveis construções individuais (que são tratadas, pelos sociólogos, como outros tipos de realidade não-suprema). Aliás, a predominância (ou a própria supremacia) da vida cotidiana seria produto, em última análise, justamente desta construção coletiva de uma rede de significados que serão, então, partilhados socialmente.

A obscuridade das origens de objetos movidos a sujeito

Como já fizemos algumas referências (que já nos parecem suficientes) às raízes, às fontes, aos marcos teóricos e ao foco principal daquela disciplina conhecida pelo nome de sociologia do conhecimento, já estamos em condições de analisar a noção de “construção social da realidade” apresentada por Berger e Luckmann. Lembramos que esta teoria construcionista específica (a exemplo daquela “definição limite” que elaboramos) deve ter como base aquilo que viemos chamando de conceito fraco de realidade. Não devemos perder de vista também que tal conceito apenas pode ser obtido após aquela sequência de procedimentos e processos: esvaziamento, fragmentação, subjetivação (ou, neste caso teórico, especificamente o movimento de relativização subjetiva). Embora não possamos aceitar o conceito fraco de realidade porque isto significaria a negação cabal de qualquer noção de anterioridade ontológica, nesta seção, solicitamos ao leitor que atente para as razões pelas quais ficaremos irremediavelmente impossibilitados de continuar a depender de campos opositivos para sustentar esta noção de anterioridade. A principal delas é que, no mundo humano, existe não só uma coexistência mas, fundamentalmente, uma convivência íntima entre “aquilo que nos parece assustadoramente real” (como a sensação de fome) e “aquilo que não nos parece tão real assim” (como programas governamentais para erradicar a fome). Deve-se notar que, mesmo aquilo que, hoje, não nos parece tão real assim, amanhã poderá sê-lo (afinal, não deve ser impossível acabar com a fome, uma vez que o número de pessoas que passam por esta privação de víveres deve ser finito). Estes são claros indícios de que as fronteiras da realidade não são fixas e mesmo o mais fraco dentre todos os homens pode movê-las. Contudo, nem mesmo a força de todos os homens juntos seria capaz de removê-las para erigir uma nova realidade. O real não pode ser constructo humano. Parece-nos que disso depende (ou, ao menos, deveria depender) a própria origem da humanidade e dos discursos que legitimam suas ações neste planeta. Voltemos à teoria da construção social da realidade.

Dentro do mundo-da-vida, dentro deste ambiente cotidiano, de acordo com Berger e Luckmann, devem existir diversos tipos de interação social cujo protótipo seria o encontro face a face. Porém, mesmo na “imediatez” de uma interação face a face,

o indivíduo apreende o outro segundo esquemas tipificadores⁸⁰. Vejamos então um dos exemplos destas tipificações fornecido pelos próprios autores. Ao tipificarmos o indivíduo Henry como membro da categoria X (por exemplo, como inglês), interpretamos “*ipso facto* pelo menos certos aspectos de sua conduta como resultantes desta tipificação, assim, seus gostos em matéria de comida são típicos dos ingleses, bem como suas maneiras, algumas de suas reações emocionais, etc.” (ibid, p. 50). Este conhecimento básico que muitas pessoas têm “do que é um inglês” geralmente é retirado daquele reservatório de conhecimentos do senso comum. E o mais interessante é notar como, segundo a abordagem de Berger e Luckmann, não apenas este reservatório se sustenta intersubjetivamente mas a própria sociedade (e a realidade).

De acordo com os sociólogos, toda a sociedade é uma realidade, ao mesmo tempo, objetiva e subjetiva (ibid, p. 173), o que apenas quer dizer, nos termos que viemos utilizando, que estes conceitos (“sociedade” e “realidade”) estão dentro daquele segundo campo polarizado (que opõe o Sujeito ao Objeto). Analisemos, por exemplo, o condicional “se Henry usa chapéu, então ele é um inglês” (supondo um universo onde apenas os ingleses utilizariam chapéus, o que, evidentemente, os tornaria realmente distintos de todas as outras formações sociais). Se (suposto tal universo fictício), nos perguntassem como sabemos que Henry é de fato um inglês, a resposta que talvez obtivesse uma aceitação mais imediata seria a de que o sabemos porque notamos que o indivíduo em questão usa chapéu. Ora, a simplicidade e a obviedade desta resposta escondem um realismo praticamente espontâneo, uma vez que nos parece certo que o fato de uma pessoa usar chapéu ou não independe de qualquer coisa que pensemos. Estamos tentando dizer ao interlocutor (provavelmente um cético) que para Henry ser um inglês, tal indivíduo apenas precisaria de preencher uma condição, a saber, aquela de usar um chapéu e isto seria independente de quaisquer acordos intersubjetivos. Em outras palavras: não é um acordo intersubjetivo sobre pessoas e chapéus que torna possível a existência de pessoas que usam chapéus, aliás, ao contrário, apenas podemos entrar em acordo sobre pessoas e chapéus se já houvesse antes (no universo em questão) pessoas que usassem chapéus (ou, ao menos, a possibilidade de pessoas usarem chapéus, o que lhes concederia, no mínimo, uma “existência objetiva” [no sentido semiótico já apresentado no texto introdutório desta dissertação]).

⁸⁰ Tanto o conceito de tipificação como a ênfase no modelo padrão do encontro face a face já estavam presentes na obra de Schutz.

Deste ponto de vista, aquilo que é eminentemente convencional (isto é, puramente intersubjetivo) é apenas uma camada muito fina que colocamos sobre a crosta da realidade, ou seja, o único fator que depende em altíssimo grau de um acordo intersubjetivo é o fato de chamarmos aquelas pessoas que usam chapéu de “inglesas”. Dadas estas condições simplesmente objetivas, o fato de Henry ser inglês independe de qualquer outra coisa que possamos pensar que ele seja. Então, onde estaria a parte subjetiva tão ostentada por teorias que tratam da “construção social da realidade”? Em nome da coerência e do bom senso, não devemos alimentar a ilusão de que estes autores estariam afirmando que os ingleses só existem como tais porque todos nós entramos em acordo sobre a existência deles. Entretanto, é quase isso. Embora os ingleses sejam independentes daquilo que um ser “extra-terrestre” possa pensar que eles sejam, os ingleses não são tão independentes assim daquilo que eles mesmos pensam que são (que foram ou que serão). As maneiras pelas quais representamos nossas condutas ou nossas identidades (por mais carregadas de ilusões e “inverdades” que estas representações sejam) ainda assim são capazes de alterar, em algum grau (não desprezível), nossa conduta propriamente dita (ou mesmo nossa identidade). Isto deve ocorrer em todo o conjunto da realidade, uma vez que não deve haver um pedaço do real sequer que seja completamente determinado, porém estas alterações apenas nos aparecem com maior evidência quando nos aproximamos de algumas áreas da realidade cuja indeterminação é também evidente, isto é, áreas que possuam diversos aspectos indeterminados. Porém, ainda estamos longe de poder sustentar estas afirmações. Neste terreno, deve-se caminhar sem pressa.

Voltemos àquele universo no qual apenas os ingleses usariam chapéus. A parte subjetiva desta realidade à qual os sociólogos fazem referência não é o fato de os ingleses (ou aquelas pessoas que seriam chamadas de inglesas) só passarem usar chapéu depois que uma comunidade qualquer (de definidores) ter entrado em acordo sobre o fato de que uma pessoa só seria um inglês caso utilizasse um chapéu. A parte subjetiva do fato dos ingleses usarem chapéu é que estas pessoas (os próprios ingleses) simplesmente resolveram que deveriam usar chapéu (para, por exemplo, se distinguirem de todos os outros povos), ou seja, o fato de (hoje) os ingleses usarem chapéu partiu de uma decisão completamente subjetiva de alguém ou de algumas pessoas que gostavam desse tipo de adereço ou apenas achavam que usá-lo as tornaria pessoas distintas. Neste sentido e somente neste sentido, a origem dos “ingleses” é, portanto, um acordo

intersubjetivo. E talvez os sociólogos dissessem mais: não apenas a origem deste longo processo histórico (formação social pelo uso do chapéu) é subjetiva mas o próprio desenrolar desta trama, uma vez que, a cada geração, as crianças (filhas de pais genuinamente ingleses) são ensinadas desde cedo que, para serem realmente inglesas, elas deverão, quando crescerem, sempre carregar um chapéu na cabeça. Nota-se, então, que este traço característico desse povo depende ainda que, a cada geração, indivíduos optem por utilizar chapéus (como os “pais fundadores” da sociedade inglesa o fizeram em tempos remotos). Esta tradição continua a depender da renovação subjetiva daquele contrato ou acordo original.

Vejamos mais de perto, então, este processo de tipificação. A construção ou a formação do tipo pelo qual podemos reconhecer os ingleses (quando os vemos) pode ser considerada um estabelecimento de uma regra interpretativa. Esta regra interpretativa ou tipo é algo como um conceito “do que é um inglês” e, como já foi dito, tal conceito pode ser condensado naquele condicional: “se uma pessoa usa chapéu, então esta pessoa é inglesa” (Se “C”, então “I”). Pode-se dizer, então, que, para que tal regra interpretativa possa funcionar, é necessário que estejam presentes na situação duas condições. Uma delas é o que chamaremos de condição subjetiva e a outra, objetiva. A condição subjetiva para que aquela regra interpretativa funcione é que pessoas (indivíduos reais) estejam efetivamente levando a sério a tradição de usar chapéus. A condição objetiva é que realmente exista algo como um “chapéu” (e “pessoa”), pois apenas neste caso poderíamos dizer que “pessoas que usam chapéus são inglesas”.

Não é difícil notar que se nenhuma dessas condições estiver presente em uma situação dada (nalgum universo), aquela regra interpretativa não pode ser aplicada. Ambas as condições são necessárias para esta aplicação, pois, se, por um lado, ninguém usar chapéu, então não haveria possibilidade alguma de se confirmar o antecedente do condicional (“C”); e, se, por outro lado, não houver pessoas ou chapéus, então também não haveria possibilidade alguma de se confirmar aquele mesmo antecedente (“C”). Entretanto, há algo de fundamental na relação entre a condição subjetiva e a objetiva. Na verdade, há uma relação condicional entre estas condições. Aquela condição subjetiva só pode ser algo possível se a condição objetiva for existente, ou seja, as pessoas apenas podem (efetivamente) usar chapéus (seja quais forem os motivos ou interesses subjetivos) se realmente existir (objetivamente) algum chapéu e alguma pessoa. Por estas razões, a condição objetiva é, na verdade, ontologicamente anterior à

condição subjetiva. Esta depende daquela. Então, retomemos tal raciocínio passo a passo: para sabermos se estamos ou não diante de um inglês, dependemos de regras interpretativas que nos digam o que um inglês é (ou como deve me aparecer alguém para que eu possa chamá-lo de “inglês”). Por sua vez, para termos em mente alguma regra interpretativa que nos diga o que é um inglês, é necessário que estas pessoas (os ingleses) apresentem alguma conduta regular ou um hábito (como o de usar um chapéu). E, para que uma pessoa ou qualquer outra coisa apresente alguma conduta regular ou um hábito, é necessário que tal pessoa ou coisa seja, em primeiro lugar, alguma pessoa ou coisa, isto é, para permanecer, é, preciso, antes, ser. Por detrás do “ser representado” deve, então, haver o “ser”. Como aquela condição objetiva é anterior, pode-se dizer que a origem daquela fictícia sociedade inglesa não é intersubjetiva. Os sociólogos poderiam retrucar nos dizendo que isso não passa de um truque de lógica daqueles bem baratos. Reconhecemos que este exemplo dos ingleses e de seus chapéus é realmente esdrúxulo e, por isso, devemos abandoná-lo. Porém, ainda assim, aquela anterioridade deve insistir. Continuemos.

Embora os sociólogos (desta “tradição compreensiva”) reconheçam tanto a parte subjetiva como a parte objetiva do mundo social, é realmente curioso observar como o polo subjetivo recebe um relevo especial em algumas teorias sociológicas, principalmente nesta vertente voltada ao conhecimento ou à construção social da realidade⁸¹. De acordo com Berger e Luckmann, a correta compreensão do fenômeno social depende do reconhecimento de que a sociedade é um “processo dialético em curso, composto de três momentos, exteriorização, objetivação e interiorização” (2008, p. 173). Por exemplo, ao exteriorizar a ideia de que todos os ingleses deveriam usar chapéu para se distinguir das outras formações sociais, os fundadores desta nova e distinta sociedade inglesa devem ter, imediatamente, tomado algumas medidas que visassem àquela finalidade (como solicitar ao setor produtivo que abastecessem os mercados com uma quantidade inaudita de chapéus ou solicitar aos veículos de comunicação que ajudassem a tornar pública aquela nova regra). Ao longo do tempo, pode-se observar que estes esforços de exteriorização de um certo tipo de conduta começam a torná-la cada vez mais sólida. A ideia externalizada passa a ser paulatinamente considerada objetiva (como se fosse algo dado ou como se fosse algo

⁸¹ Difícil deixar de notar que este “relevo especial” talvez seja mais uma das instâncias daquele movimento geral de subjetivação que o pensamento moderno tem mobilizado para colar os cacos de um conceito fraco de realidade.

não-construído). A cada geração, as pessoas iriam considerar cada vez mais natural que um inglês genuíno deva mesmo utilizar um chapéu. Porém, por mais natural que pareça, por mais objetivo que seja, a conduta de utilizar um chapéu (para ser um inglês) é algo que tem que ser interiorizado por cada indivíduo desta sociedade. Tal conduta (e isto os sociólogos não nos deixam esquecer) é sustentada subjetivamente. Aquilo que poderíamos chamar de “inglesidade” (a qualidade de “ser inglês”) ou aquilo que os ingleses são ou ainda aquilo que faz de um inglês um inglês é uma construção social dos próprios ingleses. É algo como um grandioso movimento subjetivo que se objetivou não só nas abstratas páginas da história mas, sobretudo, no firme solo de uma ilha que chamamos de “Inglaterra”.

Conforme o prometido, devemos, deste ponto em diante, abandonar este exemplo esdrúxulo. Porém, deve-se ressaltar que é apenas por este processo dialético que determinadas sociedades conseguem estabelecer certos padrões de conduta (individual e coletiva) e, inclusive, certa identidade. Aliás, só podemos reconhecer uma formação social (como a sociedade “A” ou “B”) se houver alguns traços de regularidade em sua conduta geral, em seu modo de aparecer (externamente). Então, interiormente aquilo que deve solidificar (ou ainda objetivar) a “imagem externa” de uma sociedade é um processo que os sociólogos denominam de institucionalização.

É importante ter em mente que a objetividade do mundo institucional, por mais maciça que apareça ao indivíduo, é uma objetividade produzida e construída pelo homem. O processo pelo qual os produtos exteriorizados da atividade humana adquirem o caráter de objetividade é a objetivação. O mundo institucional é a atividade humana objetivada, e isso em cada instituição particular. Noutras palavras, apesar da objetividade que marca o mundo social na experiência humana ele não adquire por isso um status ontológico à parte da atividade humana que o introduziu. (...) é importante acentuar que a relação entre o homem, o produtor, e o mundo social, produto dele, é e permanece sendo uma relação dialética, isto é, o homem (evidentemente não o homem isolado mas em coletividade) e o seu mundo social atuam reciprocamente um sobre o outro. O produto reage sobre o produtor. (...) Já é possível (...) ver a relação fundamental desses três momentos dialéticos na realidade social. Cada um deles corresponde a uma caracterização essencial do mundo social. *A sociedade é um produto humano. A sociedade é uma realidade objetivada. O homem é um produto social.*

(ibid, p. 87)

Eis que surge, então, o conhecido “paradoxo do sujeito assujeitado”, isto é, algo ou alguém que produz a si mesmo ao ser capaz de alterar as próprias condições de existência embora este algo ou alguém possa, às vezes, “esquecer-se” de que é um produto de si mesmo (ou de sua própria atividade produtiva). Colocada em termos absolutos, é praticamente inevitável que esta situação nos pareça paradoxal. Nossas considerações sobre os fenômenos (ou mesmo “fatos”) sociais flutuam entre dois extremos que, como veremos, devem ser imaginários: de um lado a reificação absoluta e, de outro, a subjetivação absoluta. Teorias sociológicas de cunho positivista (ou objetivista) pendem para a reificação absoluta. Por sua vez, as teorias de base compreensiva (ou hermenêutica) apresentam uma forte inclinação para a subjetivação absoluta. Ora, para verificarmos esta inclinação na teoria da construção social da realidade proposta por Berger e Luckmann não é necessário retornarmos aos textos de Husserl, Schutz ou Weber. Basta que atentemos para algumas passagens como esta:

Entre as múltiplas realidades há uma que se apresenta como sendo a realidade por excelência. É a realidade da vida cotidiana. (...) Apreendo a realidade da vida diária como uma realidade ordenada. Seus fenômenos acham-se previamente dispostos em padrões que parecem ser independentes da apreensão que deles tenho e que se impõe à minha apreensão. A realidade da vida cotidiana aparece já objetivada, isto é, constituída por uma ordem de objetos antes de minha entrada em cena. A linguagem usada na vida cotidiana fornece-me continuamente as necessárias objetivações e determina a ordem em que estas adquirem sentido e na qual a vida cotidiana ganha significado para mim. (...) a linguagem marca as coordenadas de minha vida na sociedade e enche esta vida de objetos dotados de significados.

(Berger e Luckmann, 2008, p. 39)

Neste trecho, talvez aquilo que primeiro nos salte aos olhos é a insistência com a qual os sociólogos afirmam que a ordem presente na realidade cotidiana apenas “parece” independente do indivíduo que a apreende. Embora tal ordem possa até ser considerada, em algum grau, independente de um indivíduo, ela não o é com relação à sociedade, uma vez que, na perspectiva apresentada pelos sociólogos, “a sociedade é um produto humano”. Se notarmos que o indivíduo ou mesmo o homem (em geral) é, por sua vez, um produto social, então, o círculo se fecha. Assim, o homem passa a gerar a si mesmo pela modificação de suas condições de existência. Não é por outro motivo que Berger e Luckmann chegam a afirmar que o processo de socialização (primária) começa

“*ex nihilo*”, isto é, do nada (ibid, p. 208). Porém, esta circularidade na concepção de homem não é nova.

Nos famosos manuscritos econômicos-filosóficos, o filósofo alemão Karl Heinrich Marx deixa transparecer, através de críticas dirigidas a categorias do capitalismo (dinheiro, trabalho e propriedade privada), um posicionamento inconfundivelmente humanista. Neste texto, o termo auto-alienação é mobilizado pelo filósofo para fazer referência a uma espécie de separação entre o homem e sua “essência” que apenas poderia ser superada quando alcançássemos aquilo que era denominado por “comunismo”. Neste sentido, Marx entendia “o comunismo como superação *positiva* da *propriedade privada*, enquanto *auto-alienação* do *homem*, e por isso como *apropriação* efetiva da essência *humana* através do homem e para ele; por isso, como retorno do homem a si enquanto homem *social*, isto é, humano” (Marx, 1974, p. 14) ⁸². Assim, a superação desta auto-alienação é a superação de todo e qualquer movimento (ou atividade) que não tenha o próprio homem como finalidade. Entretanto, este modo de existência social (que constitui a essência do homem) deve se distinguir dos modos de existência aparentemente “sociais” de diversos outros tipos de seres vivos. Esta distinção entre o mundo humano e o não-humano aparece de forma muito evidente na definição de trabalho.

De acordo com Marx, embora o “trabalho” das aranhas possa se assemelhar ao do tecelão e a construção dos favos de uma colmeia possa envergonhar mais de um arquiteto humano, ainda assim o homem é o único ser que não apenas sabe que pode construir uma estrutura como também pode fazê-lo conforme a sua vontade ⁸³. Portanto,

⁸² Em outro trecho: “a superação positiva da *propriedade privada* como apropriação da vida *humana* é, por isso, a superação positiva de toda alienação, isto é, o retorno do homem da religião, da família, do Estado, etc., ao seu modo de existência *humano*, isto é, *social*” (ibid, p. 15).

⁸³ “Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. (...) o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural, realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie, e o modo de sua atividade e ao qual tem que subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida a vontade orientada a um fim (...)” (Marx, 1983, p. 149 e 145). Este trecho foi retirado do primeiro livro de “O Capital”, portanto foi elaborado num período de maturidade quando, segundo alguns de seus discípulos, o pensador alemão já teria abandonado o humanismo da juventude para estabelecer “uma nova teoria da história e a nova filosofia que corresponde a ela” (Althusser, 1986, p. 39 e 40). Não nos cabe aqui examinar se houve ou não um corte epistemológico profundo no pensamento marxiano. Entretanto, mesmo que tenha havido, alguns ecos da “concepção de homem” do jovem Marx ainda podem ser ouvidos em seus trabalhos posteriores (como parece ser o caso dessa rígida divisão entre o que é trabalho exclusivamente humano e aquele que não o é).

este traço diferencial é justamente a consciência de si e da própria competência construtiva, isto é, a capacidade de elaborar uma ideia para, em seguida, colocá-la em prática transformando, assim, a realidade (inclusive, o que nos parece mais importante neste momento, a realidade humana)⁸⁴. A competência construtiva e transformadora do homem quando liberta de forças alienantes (que a desviam de seu rumo natural) deve, então, retornar ao próprio homem e tê-lo como finalidade. Se este é o fim, então qual é a origem? Também o homem.

(...) sob a pressuposição da superação positiva da propriedade privada, o homem produz o homem, a si próprio e a outro homem; como objeto, que é a atividade imediata de sua individualidade, é ao mesmo tempo seu próprio modo de existência para outro homem, o modo de existência deste e o modo de existência deste para ele. Mas, igualmente, tanto o material do trabalho como o homem enquanto sujeito são, ao mesmo tempo, resultado e ponto de partida do movimento (...). O caráter social é, pois, o caráter geral de todo o movimento; assim como é a própria sociedade que produz o *homem* enquanto *homem*, assim também ela é produzida por ele.

(Marx, 1974, p. 15)

Em nome da auto-determinação, ou seja, da capacidade “exclusiva” do homem em determinar (ou decidir) seu próprio destino, os rígidos contornos desta definição de ser humano representam um mundo social que tende a se fechar sobre suas próprias construções. Pouco importa se estas construções pertencem a um período pré-ideológico ou não (Althusser, 1986, p. 38 e 52), se dizem respeito a instituições que são apreendidas de forma completamente reificada ou não (Berger e Lukmann, 2008, p. 122 e 123), se a consciência de si é totalmente alienada ou não de seu verdadeiro ser, ao definir o homem como um ser social que gera a si mesmo (e que deve fazê-lo de forma consciente), o mundo humano (e social) é, então, desligado de todo o cosmos. Na verdade, este deve ser progressivamente absorvido por aquele, pois não deve haver aquém ou além do homem. É como se tudo que somos, tudo que conhecemos, toda a história pertencesse a um único e solitário paradigma humano. Para tal paradigma não haveria entradas nem saídas revolucionárias. Estaríamos (há muito tempo) resolvendo

⁸⁴ Neste sentido, segundo Marcuse, “o mundo é um mundo falso e desconhecido enquanto o homem não destruir a sua objetividade morta e reconhecer si próprio e sua própria vida ‘por detrás’ das formas fixas das coisas e das leis. Quando ele finalmente conquista esta *auto-consciência*, ele está no caminho não só da verdade sobre ele mesmo mas também sobre o seu mundo. E, ao reconhecimento, se segue o fazer. Ele tentará colocar esta verdade em ação, e *fazer* do mundo o que o mundo *essencialmente* é, a saber, a realização da auto-consciência do homem” (Marcuse *apud* Fromm, 1969, p. 27).

quebra-cabeças que, por mais complicados que nos parecessem ainda assim seriam capazes de nos inspirar a certeza de que teriam, ao menos, uma solução e o que é fundamental é que toda e qualquer solução dependeria única e exclusivamente de nossas ações. Seriam estes os termos de um diálogo com o espelho.

Alguns intérpretes do pensamento de Marx afirmam que a sua concepção de homem não poderia ser de outra maneira senão circular. Por exemplo, de acordo com o sociólogo brasileiro Fabio Sobral (que desenvolveu um detalhado estudo justamente sobre este tópico), “a criação do ser humano é autocriação humana, um movimento circular do qual não se pode fugir sem cair num esquecimento do ser humano, em uma alienação” (2005, p. 141)⁸⁵. A autonomia humana elevada ao absoluto se fecha num desenvolvimento auto-poietico infinito que imediatamente torna suas origens algo obscuro, incognoscível, inalcançável. Aliás, pelo que se pode entender de algumas passagens do texto de Marx, questões sobre as origens do homem são apenas abstrações incompreensíveis e absurdas, uma vez que contradizem “todos os fatos tangíveis da vida prática” (1974, p. 21).

Ora, é realmente fácil dizer ao indivíduo singular o que Aristóteles já disse: tu foste engendrado por teu pai e tua mãe, isto é, o coito de dois seres humanos, um ato genérico dos homens, produziu em ti o homem. Vês, pois, que inclusive fisicamente o homem deve ao homem sua existência. Por isto não deves fixar-te apenas em *um* aspecto, o progresso *infinito*, e perguntar sucessivamente – quem engendrou meu pai, quem engendrou seu avô, etc. Deves fixar-te também no movimento circular, sensivelmente visível naquele

⁸⁵ Logo, o âmbito de ação (e de “teorização”) humano não deve ser outro senão aquele construído pelo próprio ser humano. Esta auto-suficiência humana é muito bem evidenciada por Fabio Sobral no seguinte trecho: “discutir a propriedade privada significa discutir a relação do homem consigo. A propriedade privada não é exterior ao homem. Isto se torna nítido quando a propriedade é entendida como trabalho: aí ‘...deparamo-nos imediatamente com o próprio homem. Esta nova formulação do problema já contém a sua própria solução’(MEF, p. 121). Que solução é esta? A de que o desenvolvimento da propriedade privada e o paulatino surgimento da Economia Política como sua explicação científica conduziram ao reconhecimento do homem como a verdadeira riqueza; ou melhor, de que o homem, em sua compreensão do mundo e em sua ação, lida imediatamente consigo. (...) A alienação exprime-se como auto-alienação humana, o que demonstra a essência circular do pensamento de Marx. A alienação não pode ser compreendida externamente, nem pode encontrar sua solução a partir de um fato exterior. A solução social, ou melhor, a superação social da alienação deve ser concebida humanamente. O ‘comunismo positivo’ como eliminação da alienação humana significa ‘a real apropriação da essência humana pelo e para o homem. É... o retorno do homem a si mesmo... retorno esse integral, consciente...’ (MEF, p. 138). Um retorno que, além de um sentido histórico, possui um sentido metodológico: o retorno como circuito, como circularidade de um ser que se volta para si, que a si se compreende, que decide seus destinos humanamente e que tem como critérios unicamente os critérios humanos de escolha” (Sobral, 2005, p. 137 e 138). A edição dos manuscritos econômico-filosóficos (MEF) à qual o autor se refere nesta passagem de seu texto é a seguinte: Marx, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo. Ed Martin Claret, 2001.

progresso, no qual o homem se repete a si mesmo na procriação, e portanto, o *homem* permanece sempre sujeito. Tu responderás, porém: admito este movimento circular, mas admita o progresso que me leva cada vez mais longe, até que eu pergunte: quem engendrou o primeiro homem e a natureza em geral? Só posso responder-te: tua própria pergunta é um produto da abstração. Pergunta-me como chegaste a essa pergunta; pergunta-te se a tua pergunta não provém de um ponto de vista a que eu não posso responder, porque é um ponto de vista absurdo.

(...)

No entanto, como para o homem socialista *toda a assim chamada história universal* nada mais é do que a produção do homem pelo trabalho humano, o vir-a-ser da natureza para o homem tem assim a prova evidente, irrefutável, de seu *nascimento* de si mesmo, de seu *processo de origem*.

Então, se qualquer caminho que poderia nos levar para fora da esfera da subjetividade, do humano e da sociedade for considerado inevitavelmente metafísico e absurdo (ou ainda alienante), talvez seja natural que nos contentemos com a auto-suficiência ou autonomia proclamada por algumas concepções de homem. Entretanto, é provável que os desejos veementes de superação, autonomia, auto-suficiência, liberdade, etc. estejam sendo irradiados desde tempos remotos de lugares que se tornaram verdadeiros pontos cegos de nossas perspectivas humanistas (ou mesmo deterministas). Não deve ser mera coincidência que os passos que nos levam de Demócrito a Epicuro desenhem uma nítida trilha na história do pensamento ocidental: do macrocosmo ao microcosmo, da natureza ao homem, do todo à parte. A teoria atomista elaborada pelo primeiro para servir de base ao nosso entendimento do mundo físico foi tomada por empréstimo pelo segundo para “conceder” liberdade a um mundo não tão físico cujos habitantes, escravizados por crenças e instituições, padeciam de dores insuportáveis causadas por aquilo que poeta romano Lucrécio certa vez chamou de “feridas da vida” (*vulnera vitae*)⁸⁶. Os ideais libertários e os sonhos de emancipação,

⁸⁶ Em estudo sobre a doutrina de Epicuro, o historiador Benjamin Farrington o classifica como um reformador (social). Segundo testemunho de Lucrécio (que era um epicurista convicto), “foi porque viu a humanidade, a vida humana (*humana vita*) prostrada, que Epicuro se empenhou numa atividade mental e prodigiosa. A humanidade sofria de um mal universal, uma escuridão mental, um fardo de medo supersticioso; e grande parte da responsabilidade cabia aos ensinamentos das escolas rivais” (Farrington, 1968, p. 132). Estes ensinamentos que Epicuro se propôs a combater tinham por base o ceticismo, (uma falsa) doutrina do prazer, (uma falsa) doutrina dos compromissos da sociedade humana e (uma falsa) doutrina de Deus. De acordo com Farrington, os motivos mais profundos da filosofia epicurista eram de ordem (digamos) prática. “Assim, ciência, ética, política e religião, todas igualmente necessitavam de reforma; e isto não apenas porque estavam intelectualmente erradas, mas porque o castigo por essas

por mais abstratos que nos pareçam hoje (ou em qualquer outra época), têm raízes fincadas no chão da *physis*. O primeiro termo do lema cantado aos ventos em 1789 é uma espécie de propriedade primordial e hereditária transmitida através dos tempos. Hoje, mesmo que não sejamos “de todo livres” (mas, segundo alguns, ao menos, poderíamos ser [o que, por si só, justificaria qualquer tipo de engajamento]), mal sabemos a quem ou ao que agradecer. Em algum sentido muito profundo, nossa liberdade foi herdada da natureza e não duvidamos que, de alguma forma, Marx soubesse disso⁸⁷.

Não é absolutamente necessário que tenhamos de nos cercar de espelhos toda vez que sentirmos saudades de nós mesmos. É pouco provável que nossos humanismos consigam, de forma simultaneamente consistente e completa, fazer com que enxerguemos o homem distribuído por toda a natureza. Com isso, não pretendemos afirmar que o movimento contrário, isto é, reduzir o homem à natureza também seja possível, tampouco desejável⁸⁸. Se considerarmos que, por um lado, naturalismos, objetivismos, positivismos, etc. vão invariavelmente transformar o homem em “mais um ser entre todos” após algum condenável processo de reificação absoluta e considerarmos que, por outro lado, todas as tendências opostas vão invariavelmente transformar o homem em “um único e solitário ser para si mesmo” após algum incompreensível processo de subjetivação absoluta, estamos apenas ouvindo melodias que, se colocadas em contraponto, se anulariam e dariam lugar a um silêncio profundo⁸⁹. A partir do momento que passamos a considerar cada um desses polos

crenças errôneas era pago em miséria humana. Lucrécio lhes dava, acertadamente, o nome de ferimentos da vida (*vulnera vitae*)” (ibid).

⁸⁷ Conferir Farrington, 1968, p. 119.

⁸⁸ Conferir Habermas, 1990, p.30.

⁸⁹ Co relação a este ponto, temos utilizado o termo “tendência” a se fechar, pois, é pouco provável que Marx tivesse em mente uma concepção completamente fechada de mundo social ou humano (da mesma forma que, segundo a interpretação apresentada aqui, a teoria auto-poiética de Maturana e Varela também não deve trancar os sistemas vivos dentro de si mesmos). Parece-nos que isto fica mais claro conforme Marx, naquele mesmo texto (manuscritos econômicos-filosóficos), se aproxima dos “limites inferiores” do mundo humano, isto é, seus caracteres instintivos e naturais, ou mesmo quando faz breves excursões por zonas “não-humanas” da realidade. “A fome é a necessidade (Bedurfnis) confessa que meu corpo tem de um objeto que está fora dele e é indispensável para a sua integração e para a sua exteriorização essencial. O sol é *objeto* da planta, um objeto indispensável e assegurador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto *exteriorização* da força vivificadora do sol, de sua força essencial objetiva. Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é um ser *natural*, não faz parte da essência da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não é, por sua vez, objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser como *objeto* seu, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é objetivo. Um ser não objetivo é um não-ser (Unwesen). Suponha-se um ser que nem é ele próprio objeto nem tem um objeto. Tal ser seria, em primeiro lugar, o *único* ser, não existiria nenhum ser fora dele, existiria solitário e sozinho” (Marx, 1974, p. 47).

como pontos de referência imaginários, estamos livre para enxergar gradações ou transições que nos levem de uma ponta a outra desses absolutos. Aos ouvidos modernos e acostumados com campos de polarização quase sempre cartesianos, esta proposta tipicamente peirceana não soaria bem, uma vez que teríamos que admitir que há algo como meio-homem (meio-animal), que existem fenômenos não-humanos que são ligeiramente culturais, que existem processos de comunicação mais ou menos conscientes, etc.. Entendemos que é preferível admitirmos que não sabemos mesmo exatamente onde estão as fronteiras de nossos conceitos a nos fecharmos em concepções circulares e autopoieticas. Afinal, o mundo não parece ser um conjunto de quebra-cabeças fabricados pelo homem.

Um universo evolutivo expandindo-se em realidade gradativa

Já ao raiar deste parágrafo de abertura, é muito importante comunicar ao leitor que, ao longo desta última (e longa) seção, vamos progressivamente abandonar o único campo opositivo com qual temos trabalhado desde o início de nossas exposições argumentativas. Referimo-nos ao campo que opõe o real à mente (*ens reale* e *ens rationis*). Temos admitido a existência desse campo opositivo porque julgamo-lo, até este momento, indispensável para gerar a força necessária à sustentação de alguma noção de anterioridade ontológica. Este foi o expediente do qual lançamos mão para estabelecer um conceito forte de realidade e fazer frente ao conceito fraco que resulta dos processos de esvaziamento, fragmentação e subjetivação (ou relativização subjetiva) da realidade. Reiteramos que este conceito fraco (obtido por aqueles processos) nega qualquer possibilidade de se sustentar qualquer noção de anterioridade ontológica e, assim, tornam-se inexplicáveis tanto a eficiência do conhecimento científico como as origens e também a eficácia dos acordos intersubjetivos travados pelo homem em seus agrupamentos sociais. Não obstante estejamos impossibilitados de aceitá-lo, não seríamos honestos se, neste momento, não fizéssemos uma espécie de “mea-culpa” e reconhecêssemos o verdadeiro ponto forte deste conceito ao qual viemos nos referindo como fraco.

Não é improvável que todo aquele processo histórico de esvaziamento e enfraquecimento do conceito de realidade tenha tornado as fronteiras do real porosas de tal forma a conceder (ou, ao menos, poder conceder) abrigo à noção de evolução ou, para sermos precisos, co-evolução entre cultura e natureza. O que talvez esteja incomodamente espremido em estado de potência nas entrelinhas dos argumentos nominalistas e, principalmente, nas teses construcionistas é que o real pode se desenvolver a reboque de projetos humanos. No capítulo anterior, já fizemos alguma referência ao fato da realidade poder se modificar ou evoluir de forma completamente independente do homem, ou seja, um ambiente real qualquer pode (por si só) ser diferente daquilo que (atualmente) é. A questão que se apresenta aqui é que, se insistirmos na definição de real como algo absolutamente refratário às atividades da mente, corremos o risco de isolar um dos polos (o *ens reale*) até o ponto deixá-lo em estado de intocabilidade com relação ao outro polo (o *ens rationis*), o que tornaria inexplicável ou, ao menos, obscura qualquer modificação no ambiente promovida pelos

seres humanos. Na verdade, devemos chamar atenção do leitor para algo que, durante toda esta primeira parte, rastejou pelos subterrâneos de nossos argumentos. Enquanto apresentávamos diversos motivos para se rechaçar o posicionamento nominalista e, assim, evitar-se as inconsistências ocasionadas por aquele processo de fragmentação (que decorre do esvaziamento do conceito de realidade), um outro tipo de efeito fragmentante tomou forma num verdadeiro ponto-cego de nosso retrovisor realista: a própria definição de realidade utilizada para gerar o conceito forte (e para estabelecer a noção de anterioridade ontológica como pressuposto). O efeito fragmentante gerado por tal definição é justamente a falha abismal que separa a cultura da natureza. Ora, se estamos denunciando a obscuridade das origens do tal mundo-da-vida que decorre da fragmentação da realidade em múltiplos mundos ou universos, presume-se que não devemos nos furtar a também denunciar a obscuridade das origens da cultura humana (e “seus” maravilhosos produtos) que decorre da fragmentação da realidade em dois mundos distintos (cultura/natureza). A incomunicabilidade entre os seres culturais e os seres naturais não só não deve estar de acordo com os preceitos gerais da filosofia peirceana (que é, sem sombras de dúvidas, o principal amparo teórico desta pesquisa) como também deve entrar em conflito com fatos tangíveis da vida prática. Assim, note-se que nossos argumentos estão coagidos por duas definições de real: a que gera um conceito fraco e um forte. Ambas as definições geram alguma forma de incomunicabilidade, pois ambas geram alguma forma de fragmentação. Em última instância, a causa que parece ser comum aos dois efeitos fragmentantes é a ação daqueles campos polarizados ou opositivos. Por este motivo, nesta seção que fecha a primeira parte desta dissertação, devemos abandonar as dicotomias e polarizações. Afinal, deve-se reiterar que conceitos de grande porte ontológico não passam “em branco” pelas páginas da modernidade.

Com relação a fatos muito tangíveis e notáveis da vida prática, há que se admitir que o ponto de vista construcionista constitui-se num excelente observatório para contemplarmos como os humanos são efetivamente capazes de organizar e reorganizar a realidade conforme seus desígnios. Entretanto, o que o construcionismo não pode admitir devido ao processo de subjetivação (que utilizam para obter o conceito de realidade com o qual trabalham) é que esta capacidade de organização tem limites que são oferecidos, em última análise, pelo próprio ambiente real. Na verdade, o ambiente real que serve de plataforma para o desenvolvimento de sociedades já possui

alguma ordem independente de qualquer processo de organização feito *a posteriori* por humanos. Antes de qualquer acordo intersubjetivo humano, já existia algo que era, em algum grau, livre para se desenvolver ou evoluir e também possuía alguma estrutura ou apresentava alguma regularidade, o que lhe concedia alguma permanência. Nisto e somente nisto consiste a noção de anterioridade ontológica que foi eleita como pressuposto e que é um ponto-cego das teorias construcionistas. Deve haver alguma maneira de dizer que, embora a realidade imponha uma notável resistência às representações humanas, ela também pode acolher os sonhos de criaturas irrequietas e, por vezes, ceder algum espaço para os projetos antropológicos. O que ainda nos impede de dizer isto é a admissão daquele campo opositivo cuja força sustenta a noção de anterioridade ontológica (que julgamos indispensável).

Por um lado, a perspectiva construcionista depende da ação do campo opositivo “Sujeito-Objeto” para explicar como o homem pode entender e alterar a realidade e é justamente por conta da polarização criada por tal campo que se tornam inexplicáveis as origens dos acordos intersubjetivos criados pelo homem. Por outro lado, a perspectiva realista (que temos apresentado) depende da ação do campo opositivo “Dependente-Independente da mente” para explicar como a realidade é capaz de resistir e ser anterior ao homem (e suas interpretações) e é justamente por conta da polarização ocasionada por tal campo que se torna inexplicável a capacidade humana para alterar a realidade. Deve haver, então, uma terceira concepção de realidade que não dependa de campos polarizados para se sustentar nem para suportar a noção de anterioridade. Uma concepção que possa transpassar a dicotomia cartesiana *res cogitans/res extensa* ao mesmo tempo em que também possa superar a dicotomia escolástica *ens reale/ens rationis*. Conforme já foi explicitado ainda no texto introdutório, uma concepção dessas não emerge das páginas da modernidade mas da filosofia peirceana. Acreditamos que apenas um ponto de vista semiótico pode admitir, com alguma dose de coerência, que, neste universo, não devem existir apenas coisas “reais” que sejam, por este motivo, completamente independentes da mente e coisas “irreais” que sejam, por isso mesmo, completamente dependentes da mente. Apenas os signos podem trazer à luz um terceiro modo de ser que se localiza na fronteira que separa aquilo que é daquilo que não é. Este modo ser estabelece aquilo que já chamamos de “existência objetiva” e que não pode ser reduzida nem ao que já existe por si mesmo nem ao que subsiste pelo esforço de alguma mente. Como o leitor poderá

testemunhar nesta seção, é justamente tal objetividade que nos força a conceder sempre alguma realidade ao mundo humano. Qualquer instituição social não apenas deve ser real em si mesma como deve necessariamente estar aberta para uma realidade que lhe é anterior. Diz-se “necessariamente” porque o inverso desta situação simplesmente consistiria numa contradição se fosse examinada de um ponto de vista semiótico (ou lógico). Senão vejamos.

Voltemos aos nossos diálogos com Berger e Luckmann e tentemos imaginar o desenvolvimento, no seio de uma sociedade (ou de um pequeno grupo social), de uma instituição específica, a atividade pesqueira. De acordo com os sociólogos, antes mesmo de haver a formação de uma instituição propriamente dita é necessário que alguns hábitos com relação a esta atividade já tivessem sido desenvolvidos (anteriormente)⁹⁰. Neste caso dos “inventores” da pesca, estes hábitos consistiriam em alguma sequência de procedimentos que os indivíduos desenvolveram com finalidade de apanhar os peixes na água. Porém, ações habituais que visassem à retirada de alimento desses locais nunca devem ter sido uma exclusividade humana. Afinal, alguns tipos de aves, répteis e anfíbios também costumam se alimentar de peixes. E não é improvável que alguns ancestrais mais próximos do homem moderno (os “proto-homens”, conforme o termo utilizado pelo antropólogo Geertz [1966, p. 36]) já tivessem desenvolvido atividades muito parecidas com a pesca (nas quais já se utilizava, inclusive, alguns equipamentos específicos para tal finalidade)⁹¹. O problema que já pode ser antevisto é que, se as instituições sociais se desenvolvem sobre condutas habituais dos indivíduos (membros de uma sociedade), ao menos com relação à pesca, não podemos saber exatamente quais desses hábitos são exclusivamente invenções humanas e quais não são.

De saída, podemos dizer que é extremamente improvável que tais hábitos tenham se desenvolvido a partir de uma instância intersubjetiva ou inventada e

⁹⁰ De acordo com Berger e Luckmann (ibid, p. 78), qualquer processo de institucionalização é sempre precedido por um processo de formação de hábitos (relativos justamente àquela atividade que será institucionalizada). Dedicaremos toda uma seção do terceiro capítulo ao conceito de hábito, uma vez que as “ações habituais” parecem constituir a base de qualquer formação social.

⁹¹ De acordo com o pesquisador Andreas Von Brandt (2005, p. 1), “é possível que a pesca já fosse praticada por pré-hominídeos antes do advento do *Homo sapiens*. Seus restos foram escavados, juntamente com ossos de peixes pré-históricos e seixos que foram moldados de maneira simples, em Olduvai Gorge no norte da Tanzânia. Estes seixos podem ter sido usados para matar peixes; eles podem ter sido o equipamento de pesca dos predecessores dos humanos modernos”.

Von Brandt é o coordenador do projeto de Bioenergia e segurança-alimentar da Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO – ONU) e elaborou um importante estudo sobre a atividade de pesca ao redor do mundo. Este trecho citado foi retirado deste estudo.

objetivada socialmente. A pescaria é uma atividade que não deve ter sido desenvolvida por pessoas que davam as costas para o rio. Aqueles pioneiros estavam, então, entrando em contato com um tipo de ordem (a conduta dos peixes, por exemplo) que lhes era alheia. O “mundo-do-peixe” era capaz de resistir a qualquer representação humana. Embora, hoje, não podemos saber com exatidão onde e quando o homem passou a apanhar peixes segundo uma conduta inconfundivelmente humana e complexa, podemos, ao menos, supor que os primeiros pescadores (humanos) não deveriam agir erratically sem ter alguma familiaridade com o ambiente imediato. Seja como ou com quem for que os homens tenham aprendido a pescar, as ações habituais que ainda hoje sustentam a instituição da atividade pesqueira não estão e nunca devem ter estado em descontinuidade com o mundo-do-peixe.

A transição para uma conduta que poderíamos classificar como inconfundivelmente humana deve ter ocorrido de forma lenta⁹². A distância que deve ter separado cada uma das pegadas deixadas por esses “primeiros” passos é, sem sombra de dúvida, menor que o abismo que hoje separam as ciências sociais das naturais. Então, não seria absurdo imaginarmos que o primeiro pescador deve ter sido guiado instintivamente em direção a qualquer coisa que lhe parecesse comestível, inclusive, alguns peixes que nadavam no rio próximo do local onde ele e seu grupo dormiram na noite anterior. Então, o “mundo-do-peixe” não se abriria para este homem dentro de um horizonte de sentido repleto de significados humanoides (frutos de acordos intersubjetivos sobre um “assunto” que os sujeitos em questão ainda nem sabem que existe) mas lhe apareceria simplesmente como uma oportunidade para saciar sua fome. Também não seria nenhum absurdo se imaginássemos que tal homem só teve a genial ideia de apanhar um peixe na água porque nos instantes exatos em que a fome lhe cortava a alma e o corpo ele, por algum acaso, voltou seus olhos para água que corria apressadamente pelo leito do rio e parou à sua margem para observar a maneira como outros animais faziam para retirar alimento dali. É verdade que isto deve ter ocorrido inúmeras vezes com diversos homens e em diferentes lugares. Porém, para fazer com que esta narrativa valha a pena de ser contada, vamos supor que este homem ainda não estivesse imbuído de ímpetos de autonomia humanista-autopoiética e, por este motivo,

⁹² Uma interessante tentativa de enxergar gradações em áreas e assuntos nos quais já nos acostumamos a ver apenas rupturas ou passagens bruscas é o artigo “a transição para a humanidade” onde o antropólogo Clifford Geertz apresenta alguns bons argumentos para descartarmos a “teoria do ponto crítico” (1966, p. 31 – 43).

se dispôs a prestar atenção aos mínimos detalhes da conduta daquele animal (muito mais experiente que ele na prática pesqueira).

Nestes estágios iniciais do desenvolvimento de atividades que cumprem papéis tão nobres e básicos (como a alimentação) não é improvável que os primeiros passos tenham sido dados dentro de um âmbito de imitação ou de mímica (mesmo que estas relações icônicas tivessem como objeto ações habituais de outras espécies). Os serviços semióticos prestados por ícones nestas épocas nas quais não tínhamos muita autonomia com relação ao ambiente devem ter sido realmente inestimáveis. De acordo com o neurocientista Merlin Donald, a transição do macaco para o homem é mediada pelo surgimento e desenvolvimento de um tipo de cultura arcaica que é, por ele, denominada de “cultura mimética”. Em resumo, parte essencial da proposta de Donald é que, antes mesmo do desenvolvimento da fala (ou da linguagem verbal), alguns ancestrais dos homens já conseguiam fabricar ferramentas e coordenar ações coletivas (como a caça, a manutenção de um lar sazonal ou uso do fogo) graças a uma capacidade cognitiva específica: a mimesis. Entretanto, para nossas finalidades, o mais importante a ser notado na tese proposta por Donald não é a descrição desta fase em que havia cognição e cultura mesmo na ausência de uma linguagem verbal (o que é, sem sombra de dúvidas, muito interessante) mas como alguns aspectos desta capacidade mimética já estavam presentes em outras espécies. Estes aspectos são a “mímica” e a “imitação”.

Pode-se fazer uma distinção entre mímica, imitação e mimese. A mímica é literal, uma tentativa de fazer uma duplicação tão exacta quanto possível. Portanto, a reprodução exacta de uma expressão facial ou repetição do som de outra ave por um papagaio constituem mímica. Muitos animais têm alguma capacidade de mímica (...). A imitação não é tão literal como a mímica, os filhos, ao copiarem o comportamento dos pais, imitam, mas não mimam a maneira de agir dos pais. A imitação encontra-se especialmente em macacos. A mimese adiciona uma dimensão representacional à imitação. Engloba normalmente a mímica e a imitação para uma finalidade superior, a de actuar e representar de novo um acontecimento ou relação. (...) a mimese é fundamentalmente diferente da imitação e da mímica, na medida em que envolve a *invenção* de representações intencionais.

(Donald, 1999, p. 208 e 209)

Embora o neurocientista esteja certo de que esta cultura mimética e suas “*invenções* de representações intencionais” pertençam aos hominídeos, pode-se notar

que imitações e mímicas constituem claramente relações icônicas que, pelo simples fato de terem sido englobadas pela capacidade mimética altamente desenvolvida no homem (e em seus ancestrais mais próximos), já podem ser consideradas como elementos de uma “cultura” que já vinha sendo elaborada antes dos hominídeos. Portanto, se supusermos que a pesca tenha sido “descoberta” por um homem que inicialmente desenvolvia ações habituais com base em ações de outros animais que observava, pouco importa se este “aprendizado por ícones” era totalmente intencional ou não, consciente ou não, o importante é notar que a “genial ideia de apanhar um peixe” nunca pertenceu exclusivamente ao homem e o que estamos querendo dizer com esta suposição é simplesmente que é provável que ele tenha concebido tal ideia por “sugestão” de outros seres vivos porque também as ideias de mímica e imitação não eram exclusividades suas. Entretanto, mesmo que a atividade da pesca tenha sido fundada em relações icônicas interespecíficas, este período não deve ter demorado muito. Logo, o inventor (humano) da pesca deve ter passado do aprendizado com outras espécies para uma fase de aprendizagem mais direta, com os próprios peixes.

Com o tempo e com um cérebro que apresentava uma capacidade cognitiva muito superior a dos demais seres com que dividia o ambiente imediato, aquele proto-pescador deve ter percebido que, aos poucos, poderia deixar de imitar as ações habituais de seu mestre-pescador e concentrar sua atenção somente na conduta do peixe, que, afinal, era seu objeto dinâmico (seu objetivo último). O que deve ter se seguido a isto é que algumas cuidadosas observações lhe permitiram saber um pouco sobre os hábitos alimentares do peixe, alguns movimentos típicos, suas “habitações” favoritas no leito do rio, etc. Todas estas observações são experiências entre o proto-pescador e o objeto de sua atividade prático-teórica. É apenas neste âmbito experiencial (ou de práxis) que pode ocorrer um movimento chamado de “internalização de relações” (que será melhor explicado no terceiro capítulo). Por ora, cumpre notar apenas que a internalização de relações é aquilo que permite a um sistema (vivo ou não) elaborar informação proveniente do ambiente⁹³.

Tudo aquilo que era recolhido pelos sentidos do proto-pescador passava por esquemas gerais de interpretação em sua mente e, então, o acúmulo e a elaboração de informações iriam lhe permitir, aos poucos, classificar alguns fenômenos relacionados à

⁹³ Sobre o conceito de informação nos demoraremos também na segunda parte.

conduta do peixe bem como adaptar suas tentativas de apanhá-lo a situações específicas. O indivíduo em questão deve ter sido capaz de também traçar algumas correlações entre a nascente atividade de pesca e outros modos (mais familiares) de obtenção de alimento como a caça e a coleta⁹⁴. Instrumentos e técnicas já utilizadas nestas atividades poderiam ser aproveitadas para aquela. A esta altura já poderíamos abandonar o termo “proto-pescador” e passar a classificar este indivíduo como um pescador genuíno. Porém, como neste texto, estamos tentando estabelecer algum diálogo com a sociologia compreensiva, apenas devemos utilizar o termo “pescador” quando este indivíduo for reconhecido como tal pelos demais membros de seu grupo social (o que não deve demorar).

Antes de continuarmos, é necessário que alguma ênfase seja dada aos termos que utilizamos para designar a conduta do peixe (“hábitos”, “típico” e “habitação”), o que há de comum entre tais termos é que cada um deles faz referência a algum grau de regularidade ou ordem no mundo-do-peixe. Ora, nas palavras dos sociólogos, este é, então, um mundo pré-ordenado. Entretanto, tal ordem é independente de quaisquer acordos intersubjetivos e também não é dependente da estrutura cognitiva do proto-pescador. Estamos apenas levando Alice à beira do rio. A ordem encontrada no “mundo-do-peixe” não decorre da capacidade cognitiva daquele indivíduo (ao contrário, tal ordem é um pressuposto). Por cognição, entendemos algum tipo de continuidade no processo interpretativo, ou seja, (em termos estritamente semióticos) uma cognição, ao produzir um interpretante (lógico), leva o processo interpretativo além da esfera puramente sensória de uma percepção. É tal continuidade na interpretação que abre possibilidade para a modificação da conduta do indivíduo com relação ao comportamento (até certo ponto) regular do peixe. Ora, este balizamento da conduta do proto-pescador pela conduta do peixe (a ser capturado) é aquilo que Peirce chama de ação propositada (ou conduta deliberada)⁹⁵. Na verdade, é justamente este auto-controle

⁹⁴ Não existe consenso entre os especialistas sobre qual dessas atividades se desenvolveu primeiro, a caça ou a pesca. Segundo Andreas Von Brandt (2005, p. 2), “originalmente a caça e a pesca devem ter sido uma única atividade (nas quais se utilizaria métodos similares). Sempre houve troca de técnicas entre elas bem como entre aquele que capturava animais em terra e aquele que o fazia na água”. No original: “originally, hunting and fishing may have been one, using similar methods. There have always been interchanging techniques between them as between the catcher of animal on land or of fish from water”.

⁹⁵ A passagem a seguir é uma das reformulações efetuadas por Peirce em sua máxima lógica (do pragmatismo): “Os elementos de todo e qualquer conceito entram no pensamento lógico pelos portões da percepção e saem pelos portões da ação propositada, e o que não puder mostrar seu passaporte nesses dois portões deve ser ‘detido’ como algo não autorizado pela razão” (CP 5.212).

que permitirá a evolução da atividade pesqueira, inclusive e principalmente depois que tais condutas deliberadas e habituais já estiverem sob as formas “cristalizadas” de instituições.

Então, quando reparou que suas tentativas de apanhar peixes já não eram tão frustradas como no início de seu aprendizado, o ainda proto-pescador resolveu dirigir-se aos seus semelhantes e compartilhar a descoberta daquela “ideia genial”. No começo, seus companheiros duvidaram que aquela era realmente um boa ideia, mas foram convencidos tão logo o proto-pescador conseguiu pegar os primeiros peixes e colocá-los, ainda palpitantes, num cesto que por muito tempo fora utilizado somente para conter frutos. Pouco tempo depois, o líder daquele grupo social concederia àquele indivíduo o título de “pescador” ou, quem sabe, “o caçador-das-águas” e designaria algumas outras pessoas para aprender o pouco que se sabia sobre a arte da pesca. Então, a partir desta tipificação recíproca (isto é, intersubjetiva) do papel social do pescador e do estabelecimento de um canal para a transmissão de conhecimentos relativos a esta atividade, começa a tomar forma uma instituição da pesca. Todos aqueles procedimentos de observação, classificação, comparação, experimentação, etc. passam a pertencer a uma instituição (definida e compartilhada socialmente). Todas estas ações que já estavam se tornando habituais mas que eram realizadas ainda de forma solitária (ou na companhia de alguns animais que inicialmente foram objetos de mimese ou imitação) passam a ser, agora, “ações sociais”. Estes seriam os primeiros e tímidos movimentos daquilo que, mais tarde, o antropólogo francês Claude Levi-Strauss denominaria de “ciência do concreto” (presente nas mais diversas formações sociais “primitivas”). Aliás, de acordo com Levi-Strauss (1970, p. 21), o apetite de conhecimento objetivo constitui um dos aspectos mais negligenciados do pensamento daqueles que nós chamamos “primitivos” e tal pensamento não está necessariamente ligado a necessidades de ordem prática (como este nosso exemplo da invenção da pesca parece sugerir):

(...) as espécies animais e vegetais não são conhecidas na medida em que sejam úteis; elas são classificadas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas.

No original: “The elements of every concept enter into logical thought at the gate of perception and make their exit at the gate of purposive action; and whatever cannot show its passports at both those two gates is to be arrested as unauthorized by reason”.

Objetar-se-á que tal ciência não pode ser muito eficaz num plano prático. Mas, precisamente, seu primeiro objetivo não é de ordem prática. Ela responde a exigências intelectuais antes, ou em vez, de satisfazer necessidades.

(ibid, p. 29)

Assim, tal exigência intelectual (antes mesmo de servir a qualquer necessidade prática) consiste numa tentativa de introduzir algum “princípio de ordem no universo”. Entretanto, não devemos entender que esta primordial atividade do intelecto seja capaz de conceder ordem a um universo (que, caso contrário, seria caótico) mas que seja capaz de organizar a experiência que temos com um mundo (que já é, em algum grau, ordenado) e, a partir desta organização, modificá-lo se necessário, caso não o seja, ao menos, o intelecto já teria modificado a si mesmo, isto é, teria obtido algum conhecimento e, assim, estaria diante de um ambiente que já não lhe seria tão estranho e hostil. Portanto, mesmo que não tenha alguma finalidade prática imediata, o conhecimento serve ao nobre propósito de tornar o ambiente familiar.

A familiaridade é uma espécie de plataforma suspensa que gera as condições de possibilidade para o surgimento de uma ordem mais complexa que a ordem sob a qual ela foi inicialmente instalada. Isto ficará mais claro no terceiro e quarto capítulos quando tratarmos especificamente dos conceitos de hábito e informação. Neste momento, deve-se observar que algum conhecimento do ambiente fez-se necessário para que os primeiros pescadores pudessem ter alguma familiaridade com o objeto de suas atividades, os peixes. Então, o mundo social (e institucional) humano está sendo construído, neste caso, em continuidade com o “mundo do peixe”. A organização social está sendo estruturada sob uma ordem que lhe é anterior. É justamente a familiaridade com uma ordem (anterior e independente) que permitiu toda a evolução posterior da atividade pesqueira. A autonomia da instituição da pesca deve, portanto, crescer na exata medida em que aumentar a capacidade de seus indivíduos em controlar suas próprias condutas de forma cada vez mais independente com relação à conduta dos peixes. Porém, não importa o quão elevado for o grau de autonomia de que goza uma instituição, o mundo humano não deve se fechar sob suas próprias construções. Ao menos neste exemplo, já deve estar suficientemente claro que não deve haver descontinuidades entre o mundo humano e o mundo-do-peixe. Entretanto, Berger

e Luckmann parecem ter “outra versão” explicativa para o desenvolvimento e o progresso de uma instituição.

De acordo com a definição apresentada pelos sociólogos (2008, p. 79), a institucionalização é, como já vimos, uma tipificação recíproca de ações habituais por tipos de atores. Tal tipificação é partilhada socialmente, isto é, todos os membros daquele grupo social são capazes de reconhecer que o indivíduo “x” é responsável por desenvolver a atividade específica “y”. Este reconhecimento de papéis sociais é feito sobre um terreno comum de rotina onde ações sociais se desenvolveriam de forma cada vez mais habitual. Segundo Berger e Luckmann, esta previsibilidade do âmbito cotidiano descarrega possíveis tensões e desconfianças com relação ao comportamento do “outro” e também torna possível que trabalho desenvolvido diariamente exija cada vez menos atenção por parte de um indivíduo. Para os sociólogos, é justamente a construção de um terreno de rotina que abre espaço para um progressivo processo de divisão do trabalho e para inovações específicas que dependem de um nível mais alto de atenção. “A divisão do trabalho e as inovações conduzirão à formação de novos hábitos” e isto significa a expansão daquele terreno comum (ibid, p.83).

Ora, este terreno comum aos indivíduos (daquela sociedade) não pode ter sido formado em descontinuidade com o mundo exterior (com o rio ou com as cercanias da morada ou ainda com outras formações sociais vizinhas, por exemplo), ou seja, o terreno comum aos homens tem que também ser comum a algo que lhes é, até certo ponto, externo e independente⁹⁶. Qualquer formação (individual ou social) que tenha algum apreço pelo princípio da permanência (ou mesmo sobrevivência) não deve surgir alienada de um ambiente imediato. Portanto, alguma alteridade deve ser tomada como pressuposto mesmo no exemplo altamente fictício fornecido pelos autores no qual duas pessoas (“A” e “B”) se encontrariam numa ilha deserta e criariam instituições, as transmitiriam a seus filhos e, assim, “construiriam” uma sociedade (e uma realidade que lhe é correspondente como deve ser o costume nestes casos).

(...) imaginemos que A e B tem filhos. Neste ponto a situação muda qualitativamente. O mundo institucional que existia *in status nascendi* na situação original de A e B comunica-se agora a outros. Neste processo a instituição aperfeiçoa-se. Os hábitos e tipificações empreendidos na vida

⁹⁶ Evidentemente, para que haja alguma evolução na atividade pesqueira, é estritamente necessário que a relação pesca-pescador seja uma relação alio-relativa.

comum de A e B, formações que até esse ponto ainda tinham a qualidade de concepções *ad hoc* de dois indivíduos, tornam-se agora instituições históricas. Com a aquisição da historicidade estas formações adquirem também outra qualidade decisiva, ou, mais exatamente, aperfeiçoa uma qualidade que era incipiente desde que A e B começaram a tipificação recíproca de sua conduta. Esta qualidade é a objetividade. Isto significa que as instituições que estão agora cristalizadas (por exemplo, a instituição da paternidade tal como é encontrada pelos filhos) são experimentadas como existindo por cima e além dos indivíduos que “acontece” corporificá-las no momento. Em outras palavras, experimentam-se as instituições como se possuíssem realidade própria, realidade com a qual os indivíduos se defrontam na condição de fato exterior e coercitivo.

(ibid, p.83 e 84)

Berger e Luckmann enfatizam que instituições não podem, de maneira alguma, possuir uma “realidade própria”. E é extremamente provável que, se nos arriscássemos a afirmar o contrário, nossos argumentos fossem imediatamente diagnosticados como um caso grave de alienação totalmente favorável à manutenção de um desfavorável *status quo* e passível de desenvolvimento de um quadro irreversível de degeneração da sensibilidade humana. Embora este diagnóstico seja realmente pesado, nossos argumentos vão justamente nessa direção. Toda e qualquer instituição deve ter “uma realidade própria” por que, desde o lançamento de suas fundações (isto é, aquelas ações habituais), o processo de institucionalização progressivamente absorve ou internaliza relações de uma ordem anterior. O ponto que está insistentemente sendo retomado aqui é aquele de que o mundo-da-vida (cotidiana) é (e sempre deve ter sido) um ambiente aberto a uma esfera de ordem que lhe é ontológica e temporalmente anterior. Este pressuposto é um ponto fundamental do qual, aliás, não estamos dispostos a abrir mão (exceto no caso de nos apresentarem boas razões para isso). Se, por um lado, a subjetividade insiste, uma vez que toda e qualquer atividade ou instituição (humana) é sustentada subjetivamente (e os sociólogos geralmente são treinados para captar este fato onde quer que ele apareça [e, às vezes, também onde ele não parece aparecer]), estamos aptos a defender a tese de que, por outro lado, a objetividade também insiste e é justamente esta insistência que torna possível qualquer ação habitual ou processo de institucionalização.

Ao estabelecermos esta ordem anterior (e independente de sujeitos humanos) como pressuposto não pretendemos apenas abrir uma espécie de portal primordial que tornou possível o diálogo entre homem e natureza em originários tempos míticos mas, sobretudo, enfatizar que tal canal deve permanecer aberto. Em linguagem moderno-dicotômica, alguma permanência do objeto é a raiz de toda e qualquer permanência do sujeito. O reconhecimento deste pressuposto ultrapassa as fronteiras da lógica e se apresenta como uma exigência de ordem ética, ou seja, admitir que há “vida” aquém e além do mundo-da-vida humano não contradiz “todos os fatos tangíveis da vida prática”. Alias, pelo contrário, deveria lhe servir de parâmetros. Senão vejamos.

Voltando a nossa narrativa sobre a “invenção” da pesca, imaginemos então que aquela sociedade que abrigou os primeiros pescadores tenha se desenvolvido, suas instituições se solidificaram e foram sendo alteradas ao longo do tempo. Revoluções, guerras, expansão e crescimento. Tal sociedade modernizou-se e industrializou-se. A instituição da pesca, desde que passou a gerar algum excedente econômico e deixou de ser uma tímida atividade de subsistência, experimentou um rápido e extraordinário progresso rumo a algum ponto perdido no futuro sonhado pelo progresso. Transmutada em atividade industrial, a pesca aloca incriveis montantes de recursos; contrata e cria institutos de pesquisas especializadas e avançadas para otimizar sua capacidade produtiva, mobiliza milhares de pessoas dos mais diversos setores, de motoristas de empresas transportadoras aos feirantes que, aos gritos, vendem os peixes para o consumidor final. Neste mundo, as instituições se agigantam e abraçam todo o globo. Todo este mundo (social e humano) parece pertencer somente aos homens. Entretanto, dois elementos jazem em seu leito, primeiro, o peixe e, segundo, o conhecimento obtido por aquele primeiro pescador com o qual adentramos pela primeira vez o mundo-do-peixe. Apesar de todas as mudanças, estes dois elementos não parecem mudar.

Uma prova cabal de que o mundo-do-peixe é, ainda hoje, plenamente capaz de resistir às nossas representações e desígnios é o fato (ao que parece, solidamente objetivo num sentido opositivo) de que, atualmente, grandes bacias hidrográficas já não apresentam tanta piscosidade como outrora, isto é, encontram-se enormes porções de água (rio, lagos e lagoas, etc.) com poucos peixes. Imediatamente, alguns teóricos poderiam se apressar em afirmar que esta realidade (o fato de um rio não possuir mais peixes, por exemplo) foi construída socialmente, uma vez que, caso não houvesse ações e instituições sociais voltadas para a pesca, ambientalistas, pequenos pescadores e

populações ribeirinhas não precisariam lamentar o colapso do mundo-do-peixe. Neste caso, deveríamos concluir que este holocausto aquático realmente não tem uma realidade própria e, se quiséssemos (e tivéssemos “vontade política”), construiríamos outra realidade. Afinal, não se pode dizer que não estamos tentando, trancados em salas de departamentos oficiais ou em vastas assembleias de âmbito internacional, fazer algum acordo intersubjetivo para alterar esta lastimável situação. Tudo isso é muito bonito e aparentemente muito eficiente, mas deixará de sê-lo logo que os peixes deixarem de ser consultados. Por que? Porque os peixes têm realidade própria. Este é o limite intransponível da eficiência de nossos acordos (e protocolos) intersubjetivos.

Vamos, então, supor que a tese central da teoria de Berger e Luckmann seja verdadeira, isto é, somos realmente capazes de construir uma outra realidade. Esta proposição está sustentada pela noção de que a realidade que aí está (a extinção de algumas espécies de peixes) foi fruto de uma objetivação dos homens, de sua sociedade (e de suas instituições) e, por isso, não poderia adquirir “um *status ontológico* à parte da atividade humana” que a introduziu (ou seja, a pesca). Então, se esta realidade não possui “uma realidade própria” (segundo os termos utilizados pelos sociólogos), devemos levantar algumas questões. Por qual motivo as principais ações humanas (individuais ou sociais) que tentam construir esta outra realidade estão voltadas justamente para o conhecimento e o estudo do mundo-do-peixe? Se a construção desta outra realidade depende apenas de nossas ações e instituições, por que, então, estamos perdendo tempo e recursos com análises detalhadas dos modos de reprodução de algumas espécies que estão desaparecendo? Por que estamos ainda prestando tanta atenção à conduta desses seres? Por que insistimos em observar as regularidades que tais seres exibem? Por que e para que?⁹⁷ Nesse caso, cumpre notar que, mesmo hoje com sociedades desenvolvidas e complexas e com instituições gigantescas, nossas ações ainda estão em perfeita continuidade com aquelas primeiras ações do primeiro pescador. Existe, entretanto, uma diferença. O primeiro pescador pretendia conhecer para apanhar peixes e, hoje, pretendemos conhecer para mantê-los na água (ao menos, por tempo suficiente para que possam se reproduzir).

⁹⁷ No Brasil, por exemplo, anualmente, durante alguns meses, as atividades de pesca ficam suspensas, por força da lei, em algumas regiões do país. Este é o chamado período de “defeso” e não deve ser nenhuma coincidência que o “acordo intersubjetivo” elaborado pelas autoridades responsáveis pelo o meio ambiente tenha “escolhido”, para estabelecer a proibição da pesca, justamente a época de desova (ou reprodução) das espécies que correm risco de desaparecer. Nem os pescadores nem as instituições oficiais de meio ambiente parecem jogar dados com o universo (dos peixes).

Se colocarmos estes dois termos (“retirar” e “manter”) em uma espécie de campo cartesiano-polarizador, poderemos considerá-los contrapostos. “Retirar” é um termo que designa uma ação equivalente àquela designada pelo termo “não-manter” e, por sua vez, o termo “manter” é equivalente a “não-retirar”. Tem-se, assim, em um dos polos, a ação de manter (ou não-retirar) e no outro, a ação de retirar (ou não-manter). Toda e qualquer ação “pesqueira” humana que seja relativa ao mundo-do-peixe deve estar localizada em algum ponto entre estes dois polos. Se, tanto para manter (não-retirar) como para retirar (não-manter) dependemos invariavelmente de algum conhecimento sobre o mundo-do-peixe, logo toda e qualquer ação “pesqueira” humana que seja relativa ao mundo-do-peixe deve depender invariavelmente de algum conhecimento sobre o mundo-do-peixe. Continuemos.

Se, na época em que “inventamos” a pesca, já existia alguma ordem ou regularidade no mundo-do-peixe à qual tínhamos que nos adaptar e o fizemos, sobretudo, com observações, generalizações, reflexões, testes, etc. (ou seja, pela “via do conhecimento”), então, esta necessidade de adaptação a uma ordem ou regularidade anterior ao homem é um claro sinal de que a conduta de qualquer peixe era independente de quaisquer acordos intersubjetivos (caso estejamos considerando apenas sujeitos humanos nestes acordos). Se, atualmente, mesmo supondo que a ordem ou regularidade do mundo-do-peixe tenha sido profundamente alterada pela ação humana, ainda somos obrigados a nos adaptar (pela mesma via do conhecimento), então, esta necessidade de adaptação a uma nova ordem ou regularidade posterior ao homem é um claro sinal de que a conduta de qualquer peixe ainda é independente de nossos acordos intersubjetivos.

Então, se ontem e hoje para retirar e para manter, dependemos invariavelmente de aprendizado (de conhecimento e de obtenção de informações), logo, isto deve ser um claro sinal de que havia e ainda há algo além de nossas representações do mundo-do-peixe. Em outras palavras, o mundo-do-peixe não tem apenas uma mera existência objetiva (isto é, um objeto *para* as nossas representações), mas deve possuir também uma existência física ou histórica (neste sentido, é algo que possa resistir a qualquer representação). O que é fundamental a ser notado nestes casos é que, seja o que for que esteja além de nossas representações, deve ser algo real, uma vez que transforma nossos acordos intersubjetivos em fumaça à medida que dele nos afastamos. Portanto, ao contrário do que afirma Schutz (1979, p. 248), a realidade (ao menos dos

peixes) é constituída por alguma estrutura ontológica que lhe é própria e não somente pelo significado de nossas experiências⁹⁸. Assim, criamos um triste problema, pois temos, agora, duas realidades e o que é mais triste e problemático é que uma delas, segundo Berger e Luckmann, não teria realidade própria. Por um lado, o mundo-do-peixe constitui uma realidade independente do homem, de seus significados, de suas representações, de seus anseios e necessidades, etc. Deste ponto em diante, devemos reconhecer, com base na argumentação exposta, realidade própria ao mundo não-humano (a começar pelo mundo-do-peixe). Porém, por outro lado, o mundo humano constitui outra realidade que, no entanto, não é real (ou não teria realidade própria).

Vejamos mais de perto a proposição que nos afirma que o mundo humano não teria realidade própria porque seria sustentado subjetivamente, pois esta proposição parece estar na base do argumento que divide o mundo em duas realidades (uma independente e outra dependente do homem). Uma das interpretações possíveis é que esta proposição afirme que, se não existissem alguns sujeitos (individuais) que pudessem conceder ordem e regularidade ao mundo humano, este mundo não existiria como tal. Esta “sustentação individual” não pode ser considerada uma propriedade totalmente exclusiva do mundo humano, pois também é verdade que, se não houvesse peixes individuais, não poderíamos notar nenhuma ordem ou regularidade no mundo-do-peixe (ou este mundo não existiria como tal). Outra interpretação possível daquela proposição (com qual iniciamos este parágrafo) é que o mundo humano não tem realidade própria porque, na verdade, graças à auto-consciência, podemos alterar nossa própria realidade quando quisermos, isto é, podemos ser amanhã o que não somos hoje. Isto também não serviria para distinguir a realidade humana da não-humana, pois, se, por um lado, é ingenuidade achar que o homem possa ser qualquer coisa que imaginar (neste caso seria inútil afirmar que há algo como a realidade), por outro, não é razoável afirmar que o mundo-do-peixe não tenha sofrido alguma alteração anterior ao homem (mesmo que tenha sido a reboque de um ambiente hostil e severo). Parece-nos que a proverbial auto-consciência, neste sentido, apenas favorece o auto-controle de nossas condutas e, assim, permite que façamos, no mundo humano, alterações que talvez demorassem milhares de anos para acontecer no vagaroso mundo-do-peixe. Portanto, seria esta uma questão de grau e escala. No entanto, se insistirmos nesta proposição de

⁹⁸ Caso contrário, em algum momento de nossa história, teríamos adquirido completa independência e autonomia, o que, então, deveria nos permitir, hoje, fazer acordos intersubjetivos.

que o mundo humano não teria realidade própria porque seria sustentado subjetivamente não é improvável que chegássemos a uma inusitada hipótese (que, aliás, pode ser denominada de “hiper-relatividade geral das realidades múltiplas”). Os peixes seriam reais para nós embora não o fossem para eles mesmos e nós seríamos reais para eles embora não o fossemos para nós mesmos. Entretanto, esta hipótese serve para explicar o que? Aparentemente, nada.

Antes de descartarmos a hipótese da “hiper-relatividade geral das realidades múltiplas”, contemplemos por alguns instantes a sua “natividade explicativa”, pois, neste caso, o conceito de realidade atinge os limites da debilidade graças ao sentido solipsista que é gerado, em última instância, por aquele processo que, por vezes, denominamos de subjetivação (ou mesmo relativização subjetiva). O ponto mais curioso com relação a esta hipótese é que ela nos leva a uma espécie de modernidade às avessas. O princípio da subjetividade foi invertido e o sujeito passou a conceder realidade e sentido apenas para aquilo que estiver fora dele, ou seja, a consciência não é mais um lugar tão privilegiado, a consciência não é mais um ancoradouro de certezas exatamente por ter consciência de sua capacidade, competência ou mesmo vocação construtivista (inclusive, com relação a si própria ou ao seu próprio ser). É como se o centro irradiador de realidade não fosse (em si mesmo) real. O “eu” (ou ego) sabe que pode deixar de ser aquilo que atualmente é, então, o “eu” não tem realidade própria. O outro para o “eu” é real, pois mesmo que o outro também possa deixar de ser aquilo que atualmente é, não há como o “eu” saber ou ter consciência disso (o “eu” se limita afirmar apenas que ele mesmo pode mudar, pois com relação ao outro, não se pode saber). Isto pode ser transposto para qualquer esfera. Por exemplo, nosso mundo humano (com todas aquelas instituições gigantescas) não tem realidade própria porque temos plena consciência que podemos alterá-lo. Do nosso ponto de vista (humano) apenas o mundo natural tem realidade própria porque a consciência da natureza (se existir mesmo algo assim) não nos é acessível e, por isso, jamais poderemos saber se a natureza é capaz ou não de modificar a si mesma (conscientemente ou de qualquer outra forma que seja independente de nossas ações). Se, então, admitirmos que a natureza se modifica independentemente de nossas ações (o que é uma admissão razoável, ao menos, desde Darwin), logo, concluiremos que, com ou sem consciência, nem mesmo o mundo não-humano tem uma realidade própria. Portanto, se nem o homem (e o seu mundo individual e social) nem a natureza (e o seu mundo natural) possuem a tal realidade

própria, é provável que não haja realidade alguma. Este parece ser o nada em toda a sua extensão.

Entretanto, parece-nos que tal conclusão de que não há realidade alguma contradiz “todos os fatos tangíveis da ordem prática”. Não se pode afirmar que o homem, sua estrutura psíquica ou suas formações sociais vieram do nada (*ex nihilo*, nos termos de Berger e Luckmann). Quando o mundo humano surgiu já havia alguma realidade na qual o homem se instalou e com a qual teve que se adaptar. Quando o mundo-do-peixe surgiu é provável que tenha acontecido de forma similar. Na verdade, tal raciocínio pode ser estendido para toda e qualquer coisa que tenha adentrado o domínio da realidade pelas largas vias da existência, ou seja, se alguma coisa surgiu, ela deve surgir em algo que, ao menos para ela, já era real. Imaginemos o surgimento de um elemento qualquer “A” que (evidentemente após o seu nascimento) tenha adquirido o interessante costume de construir “realidades”. Mesmo neste caso, toda e qualquer realidade inventada seria posterior a uma realidade que serviu de base ou gerou condições de possibilidade para o surgimento de “A”. Então, sempre haverá alguma realidade anterior e independente de qualquer coisa que possa ser construída após o surgimento do elemento “A”. O “lugar” ocupado pelo real recua ante qualquer possibilidade de construção. Portanto, o sujeito (ou o ego, o eu, o nós, a espécie, a sociedade, a vida humana etc.) não pode ser tomado como sistema (ou ponto) de referência para a realidade. Então, se abandonarmos o último campo polarizado ou opositivo (*ens reale/ens rationis*) com o qual viemos trabalhando, o centro irradiador de realidade (ou de sentido) recua para um ponto, uma singularidade que deu origem ao universo que hoje chamamos de real.

Antes de continuarmos desenvolvendo esta linha de raciocínio, devemos repassar os passos que nos levaram até este ponto. Voltemos às duas realidades. Pode-se afirmar, então, que existe uma realidade que, embora pareça ter sido produto de uma objetivação humana, acabou por receber (estranhamente) um status ontológico à parte da atividade que a introduziu. Não é difícil perceber que isto vai gerar alguns sérios impedimentos para nossa construção da realidade, uma vez que aquela noção de objetivação “sem objetividade própria” estava sustentando a tese central de Berger e Luckmann. Temos que admitir que, ao construirmos socialmente a realidade, também criamos uma realidade (“mundo-do-peixe colapsado”) que passa a ser independente de qualquer coisa que desejarmos ou quisermos que seja, isto é, tal mundo passa a ter

realidade própria. Porém, nota-se, pelo que já foi apresentado, que este mundo não passou a ter realidade própria apenas quando foi alterado pela ação (objetivante) humana. O mundo-do-peixe (colapsado ou não) sempre foi, em algum grau, independente dos homens. A situação que se desenha é a seguinte: existe uma realidade anterior ao homem (e o mundo-do-peixe é um exemplo disso) e outra que passou a ser construída socialmente (em algum momento perdido no passado humano). Existe, então, uma realidade que foi construída pelos homens e outra que não o foi. A conclusão é que o mundo humano não tem realidade própria (porque foi fruto de uma auto-construção) e o mundo não-humano tem uma realidade própria (porque, mesmo que tenha sido fruto de um auto-construção, esta não foi realizada pelo homem).

Entretanto, é provável que esta conclusão seja apenas uma ilusão de ótica ocasionada por uma perspectiva excessivamente “humanista”, uma vez que estes mundos não podem estar completamente separados. Estas realidades não podem se desenvolver em paralelo (sem nunca se tocar). Vejamos o porquê disso. Se é verdade, pelo que temos até agora, que o homem apenas se limita a construir o mundo humano (que por este exato motivo não teria realidade própria), também é verdade que ele pode, ao menos, modificar aquele mundo que tem uma realidade própria. É óbvio que, ao alterarmos as nossas condições de existência, também alteramos as condições de existência dos peixes (nisto consiste o colapso do mundo-do-peixe). O mundo humano (que não possui realidade própria) alterou o mundo-do-peixe (que possui realidade própria). Isto pode ser estendido, ao menos em possibilidade, a todo o mundo não-humano (aquilo que geralmente chamamos de natureza). Neste momento, podemos notar claramente que estamos “utilizando dois pesos e duas medidas”, ou seja, ao negarmos que o sujeito (ou qualquer de seus congêneres) é o sistema de referência para toda a realidade, não há mais razões para continuarmos afirmando que apenas o mundo humano não possui uma realidade própria. Se a natureza possui uma realidade própria independente da capacidade de poder se modificar (por si só ou por força de agentes externos [como o homem]), logo o mundo humano também deve possuir uma realidade própria independente da capacidade de poder se modificar (por si só ou por força de agentes externos [como o ambiente, isto é, a natureza] ou mesmo daquilo que está fora de seu controle consciente [que, às vezes, também é chamado de natureza humana]). Se, ao construirmos a “nossa própria” realidade alteramos uma realidade anterior (que era e continua sendo, por isso mesmo, uma realidade inacabada), é extremamente provável

que os homens e a natureza estejam construindo a mesma realidade. Em oposição à “hiper-relatividade das realidades múltiplas”, esta é a hipótese da “realidade única e evolutiva (ou inacabada)”. O mundo-do-peixe (em colapso ou não) e o mundo humano (em estado de sanidade ou loucura, em barbárie ou civilização) pertencem a uma mesma realidade evolutiva.

Apenas podemos estabelecer a hipótese da “realidade única e evolutiva (ou inacabada)” quando deslocamos o sistema de referência (da realidade) para o início do universo. Estamos numa situação que constitui o antípoda daquela admitida na hipótese da “hiper-relatividade das realidades múltiplas”. Se aquela nos leva a admitir que nada, por si mesmo, é real, esta hipótese da “realidade única e evolutiva” nos leva a admitir que tudo, por si mesmo, é real. O estabelecimento desta hipótese traz alguns problemas de difícil solução, pois, devido ao inacabamento essencial da realidade, teríamos que admitir um real gradativo. Por exemplo, se tudo é real em alguma medida, por que as pedras nos parecem mais reais que os nossos sonhos? A única resposta que temos condições de fornecer neste momento é que mesmo os sonhos têm ao menos um “pé” na realidade.

Todo e qualquer sonho, por mais desvairado que pareça, não pode ser totalmente desligado da realidade já existente da qual emergiu. Vejamos um caso específico. Geralmente, os sonhos vêm ao mundo pela “cabeça” de pessoas que, por este exato motivo, podem ser denominadas de sonhadoras. Por exemplo, numa noite qualquer de algum dia do ano de 1489, um ferreiro genovês imaginou uma situação na qual ele conversava com um cavalo-alado roxo com listras vermelhas. Alguém poderia imediatamente dizer que este sonho não é real pelo simples fato de que o ferreiro genovês quis imaginá-lo dessa exata forma que o imaginou. É realmente fácil dizer que o cavalo existe apenas numa rede objetiva formada por elementos da experiência daquele homem e a este cavalo objetivo não corresponde nenhum cavalo “real” (neste sentido, físico, histórico, atualizado). Contudo, a situação não nos parece simples assim. Por mais fértil que fosse sua imaginação, o ferreiro genovês era ainda um sonhador empírico (um sujeito existente, situado) e, por este motivo, estaria incapacitado de imaginar alguma coisa da maneira exata que desejasse se o que ele desejasse fosse imaginar ou sonhar algo completamente novo e alienado do universo no qual se encontrava (que, aliás, é o mesmo em que agora estamos).

Peirce, em uma das passagens mais enigmáticas do artigo “como tornar claras as nossas ideias”, explica que existem fenômenos (interiores a nossa mente) que são dependentes de nosso pensamento e também são reais (no sentido de que realmente os pensamos). Contudo, continua Peirce, “embora seus caracteres dependam de como pensamos, (eles) não dependem daquilo que pensamos que estes caracteres são” (Peirce, 1972, p. 65 ou CP 5.405)⁹⁹. É justamente por carregar caracteres ou aspectos que são independentes do que possamos pensar que sejam que mesmo o mais desvairado dos sonhos ainda deve ser, em grau tímido e acanhado, real. Devemos afirmar, então, que aquele sonho do ferreiro genovês é real não só porque, depois que foi sonhado, passou a ser independente de qualquer coisa que o sonhador ou outra pessoa qualquer achasse que foi sonhado (afinal, sonhou-se isto e não aquilo) mas, sobretudo, porque mesmo no exato momento em que estava sendo concebido, aquele sonho ganhava aspectos que eram (desde já) independentes daquilo que o seu sonhador queria que fossem (caso ele tivesse o intuito de imaginar a coisa mais absurda e irreal já imaginada).

Talvez o que Peirce queira nos dizer é que estes aspectos são independentes do sonhador porque ele, embora tenha criado o cavalo desta ou daquela forma, não criou o que um cavalo é, ou seja, até neste caso extremo, algo foi criado sob uma base que lhe era (obviamente) anterior. Isto pode ficar mais claro se notarmos que tal sonho pode ter sido “sugerido” por diversas experiências com seres humanos tagarelas, cavalos, zebras, aves, etc. Naquele sonho, aquele estranho cavalo depende do ferreiro tê-lo imaginado assim. Entretanto, alguns aspectos daquele estranho cavalo não podem depender apenas de o ferreiro os ter imaginado assim porque eles eram necessariamente anteriores (caso contrário, jamais poderíamos saber que o objeto sonhado era ou se parecia com um cavalo¹⁰⁰). Diz-se “sugestão” porque, em algum momento anterior ao sonho, estes

⁹⁹ Como acreditamos que esta passagem do texto peirceano é realmente importante para o desenvolvimento de nossos argumentos, devemos tentar transpô-la de forma integral: “uma ficção é um produto da imaginação, tendo os caracteres que o pensamento nela imprima. O fato de esses caracteres serem independentes de como você ou eu pensemos é uma realidade externa. Há, porém, fenômenos que se dão no interior de nosso espírito, dependentes de nossos pensamentos, que são, ao mesmo tempo, reais no sentido de que realmente os pensamos. Contudo, embora seus caracteres dependam de como pensamos, não dependem daquilo que pensamos que esses caracteres são. Assim, o sonho tem existência efetiva como fenômeno mental, no caso de alguém haver realmente sonhado; ele ter sonhado isto ou aquilo não depende do que outra pessoa pense que foi sonhado, mas é de todo independente de quaisquer opiniões acerca do assunto. De outra parte, considerando não o fato do sonhar mas a coisa sonhada, o sonho retém suas peculiaridades por força de fato que não é outro senão o de que, ao ser sonhado, ele foi sonhado em possuí-las” (1972, p. 65).

¹⁰⁰ Em casos extremos, não só estaríamos impossibilitados de interpretar aquele fenômeno como algo (um signo) que faz referência a algum cavalo (um objeto) mas estaríamos impossibilitados de ter qualquer acesso a este fenômeno. Tentemos explicar as razões que nos levam a pensar assim já que, agora, estamos

aspectos podem ter sido abstraídos destes outros seres que existiam de forma independente da mente do sonhador e, assim, podem ter sido, posteriormente, durante o sonho, associados àquele equino extravagante que começava a tomar forma. Então, mesmo que se afirme que o cavalo possui uma existência puramente objetiva, isto é, tal cavalo é apenas um objeto para a mente daquele sonhador e nada mais, não podemos afirmar que aqueles aspectos também o sejam. E mesmo que o ferreiro genovês nunca tivesse tido contato direto com estes incríveis animais (o que levaria este sonho aos limites do absurdo ou de uma coincidência milagrosa), ainda assim, ao menos, aquelas cores poderiam ser consideradas aspectos sob os quais o poder criativo deste sonhador talvez não tivesse muito controle. O importante é notarmos que este resíduo de realidade

devidamente acomodados numa nota-de-roda-pé, o que deve impedir que este excursão atrapalhe os argumentos que seguem no próprio corpo do texto.

Se todos os caracteres de uma coisa sonhada fossem atribuídos a uma mente que a imagina de tal forma que cada um deles é apenas aquilo que esta mente quer que ele seja, logo, esta coisa sonhada (como um todo) seria algo completamente irreal, ou seja, estaria desligada de tudo o que já foi (ao menos, *para* aquele sujeito-sonhador). Este sonho estaria flutuando em algum lugar ainda desconhecido, pois nem mesmo uma rede objetiva (alimentada por signos e experiências anteriores) poderia sustentá-lo nestas condições de autonomia plena. Por estar completamente desligado de qualquer outra “coisa” com a qual aquele sujeito-sonhador tenha tido alguma experiência antes, este “fenômeno” absurdamente quimérico, no momento exato em que o sonho acontece, jamais poderia se ligar (“dentro” do cérebro daquele que sonha) a algo que lhe servisse de objeto e nem poderia redirecionar aquela mente para algum interpretante. Ora, algo que é completamente autônomo e desligado de tudo não pode mesmo aceitar um papel de reles nóculo numa conexão qualquer, mesmo que esta seja temporária. Em outras palavras, esta coisa sonhada não pode tomar parte em um nexo no aqui-agora da experiência daquele sujeito-sonhador. Este sonho simplesmente não pode ser um signo. A questão é que, de um ponto de vista semiótico, se a alguma “coisa” não for concedida nem mesmo a possibilidade de ser um signo, então, não sabemos o que esta coisa é. Portanto, não é improvável que tal coisa, na verdade, não seja coisa alguma (a partir da perspectiva semiótica).

Este sonho deve então ser considerado uma impossibilidade lógica (ou semiótica). Note-se que não poderíamos sequer observá-lo, uma vez que, ao percebermos alguma coisa em sonhos e devaneios ou no estado de alerta (pressuposto no mundo-da-vida cotidiana, por exemplo), é o signo (e apenas ele) que pode nos “dizer” o que é aquele objeto percebido. Afinal, nisto consiste a anterioridade do signo com relação ao objeto com a qual começamos nossas exposições (ainda no texto introdutório). Assim, embora possamos afirmar que os caracteres do cavalo sonhado pelo ferreiro genovês dependam do fato deste sonhador efetivamente o ter imaginado exatamente com estes caracteres, não podemos dizer que aquilo que cada um desses caracteres é também depende, neste mesmo sentido, de qualquer coisa que o sonhador pensasse que fosse. Há, então, sempre algo no sonho que independe da capacidade criativa ou imaginativa do sujeito-sonhador. Mesmo nas flutuações quase livres de um sonho há ainda algo fixo e, neste sentido, real. O sonho é, por isso, uma quase-realidade. Fiquemos então com as palavras do próprio Peirce para que o leitor não ache que “quase-realidades” são frutos solitários de nossa imaginação:

“(…) as construções imaginárias dos matemáticos, e mesmo os sonhos, aproximam-se da realidade até o ponto de terem algum grau de fixidez, o que os torna capazes de serem reconhecidos e identificados como (seres) individuais. Em resumo, há uma forma degenerada de observação que é dirigida para as criações de nossas próprias mentes – deve-se entender a palavra observação num sentido lato como algo que implica em algum grau de fixidez e quase-realidade no objeto para o qual ela (a própria observação) esforça-se para se conformar” (CP 2.305).

No original: “(…) the imaginary constructions of the mathematician, and even dreams, so far approximate to reality as to have a certain degree of fixity, in consequence of which they can be recognized and identified as individuals. In short, there is a degenerate form of observation which is directed to the creations of our own minds – using the word observation in its full sense as implying some degree of fixity and quasi-reality in the object to which it endeavours to conform”.

é irreduzível (em sonhos ou ficções). Embora, como já afirmamos no texto introdutório, não haja nenhuma necessidade de que toda aquela rede objetiva (composta por elementos da experiência e alimentada por semioses) corresponda ponto a ponto a uma rede “real” ou física (composta por interações dinâmicas entre coisas realmente existentes), tampouco há possibilidade da primeira dessas redes se desligar de forma definitiva da segunda. Neste sentido, alguma realidade é a condição para qualquer universo ficcional.

Então, é provável que a própria capacidade construtiva e até mesmo imaginativa dos homens seja capaz de timidamente mover as fronteiras da realidade. Por exemplo, em 1489, aquele “cavalo-alado tagarela de cor roxa com listras vermelhas” era algo que existia apenas objetivamente no sonho do ferreiro genovês. Entretanto, hoje, podemos supor que, com os gloriosos avanços da engenharia genética, possamos isolar os “genes” responsáveis por cada um daqueles aspectos (“aladidade”, tagarelice, cor do corpo, cor das listras, etc.) e, ao misturarmos diversos seres, darmos vida a um “cavalo-alado tagarela de cor roxa com listras vermelhas”. Supondo que isso fosse possível, então poderíamos atualizar aquele sonho que cochilava em estado de quase pura possibilidade. A algo objetivo corresponderia, então, algo físico, existente, histórico, alguma coisa, sem sombras de dúvidas, real. O que parece tornar este exemplo, ao menos, logicamente possível (ou plausível) é justamente o fato de sermos capazes de aproveitar os pedaços de realidade abstraídos pelo ferreiro genovês para cristalizar seu próprio sonho num ser concreto.

Por estes motivos, os insistentes elementos residuais de realidade recuam para o infinito e dormem no porão de nossas ficções. Se, por um lado, podemos afirmar que Shakespeare inventou a sanidade de Hamlet, por outro, não podemos afirmar que o fato de alguém ser insano ou não é uma invenção shakespereana. Se é verdade que Guimarães Rosa construiu os olhos de cabra tonta de Silivana, não é verdade que algo como “tontura”, “olhos” e mesmo “cabras” passaram a existir apenas após o escritor ter imaginado que essas coisas existiam. Pelo que se tem notícia, ainda não fabricaram um universo do discurso que esteja totalmente à parte deste universo em que nascemos. Portanto, uma obra ficcional, um sonho, um devaneio, uma alucinação, uma utopia ou qualquer outro produto da imaginação humana deve ser real em alguma medida¹⁰¹.

¹⁰¹ De acordo com Peirce, até mesmo o conjunto formado por tudo aquilo que existe (ou que está atualizado) pode ser considerado de forma gradativa. Das três categorias peirceanas que nascem na

Aquilo que é completamente não-real, ou seja, aquilo que for totalmente irreal não deve mais existir desde que alguma coisa passou a existir neste universo. O irreal retrocede até algum lugar em algum tempo anterior a criação do universo. Neste lugar e neste tempo (que, a rigor, não podem constituir algum ponto no espaço-tempo conforme o concebemos), o irreal funde-se com o nada. Não o nada em oposição a alguma coisa, mas o nada puro, o nada anterior a qualquer coisa que pudesse surgir (cf. Ibri, 1992, p.73). Nota-se que, neste momento, estamos apenas levando Alice à beira do cosmos.

O panorama do conceito de realidade que se desenha na admissão da hipótese da “realidade única e evolutiva” é o seguinte: em um dos polos da história deste universo, o estado inicial (de pura liberdade) deve ter gerado condições de possibilidade para a construção da realidade em sua forma original, a “fumaça”. Se pudéssemos percorrer todo este continuum de realidade que iria se alimentando da abertura de cada um de seus “agoras” bem como do vetor de crescimento da generalidade deveríamos, então, chegar ao outro polo da história deste universo, o estado final (de pura necessidade) que deve gerar condições de possibilidade para a construção da realidade em sua forma final, o “cristal”. O último “agora” se fecharia diante da eternidade de um real cristalizado. Para esta estrutura de permanência absoluta convergiria a opinião de todo e qualquer “sujeito” empenhado naquele método que Peirce chamava de “científico”. Esta seria a opinião final permanentemente estabelecida do que é realidade.

fenomenologia e reaparecem (sob outros nomes) na metafísica, a “existência” é, sem dúvida, aquela de “concretude mais evidente” se comparadas às outras duas (as quase etéreas categorias da “possibilidade” [promovida pelo princípio do Acaso] e da “necessidade” [inspirada pelo princípio da Lei] que, embora sejam reais, não se apresentam de forma concreta). Ainda que possamos dizer que a existência possui uma “realidade” muito mais flagrante, no universo, aquilo que existe deve ter se tornado real aos poucos. Vejamos este ponto retratado pelo próprio Peirce:

“Não há dificuldade em concebermos a existência como uma questão de grau. A realidade das coisas consiste na persistência com que elas se forçam sobre nosso entendimento. Se uma coisa não possui tal persistência, ela é um mero sonho. Realidade, então, é persistência, é regularidade. No caos original, onde não havia regularidade, não havia existência. Tudo era um sonho confuso. Podemos supor que deve ter sido assim num passado infinitamente distante. Porém, as coisas estão ficando mais regulares, mais persistentes, elas estão ficando menos quiméricas (ou ficcionais) e estão se tornando mais reais” (CP 1.175).

No original: “There is no difficulty in conceiving existence as a matter of degree. The reality of things consists in their persistent forcing themselves upon our recognition. If a thing has no such persistence, it is a mere dream. Reality, then, is persistence, is regularity. In the original chaos, where there was no regularity, there was no existence. It was all a confused dream. This we may suppose was in the infinitely distant past. But as things are getting more regular, more persistent, they are getting less dreamy and more real”.

Se imaginarmos que toda a realidade vem se desenvolvendo de dentro para fora, poderemos notar que a superfície será sempre a parte mais jovem do todo em construção. A parte da superfície onde nos encontramos hoje, embora esteja sustentada por algumas camadas de realidade mais antigas que já estão bastante cristalizadas, ainda sofre uma forte influência daquele “núcleo metafísico” do real, o princípio do Acaso. Desta perspectiva, não seria nenhuma surpresa se encontrássemos o mundo humano localizado numa zona de instabilidade e indeterminação. Afinal, estaríamos no canteiro de obras da realidade. Todos os nossos constructos, da mais sólida instituição até o mais evanescente sonho, estariam ainda fervilhando no magma do acaso que escorre de extraordinários vulcões de uma realidade pulsante e viva. Por mais autônomo que nos pareça o mundo humano, não acreditamos que seja concebível uma instituição que possa se desligar de toda a realidade que lhe é anterior. Aliás, como deve ter ficado claro no exemplo da “invenção” da atividade pesqueira, entendemos que as instituições sociais são estruturadas primordialmente sob o conhecimento do ambiente imediato e, por isso, estão sempre em continuidade com um mundo anterior e independente.

A superfície é, então, uma fina camada daquela “base real” sob a qual se desenrola o movimento reflexivo operado pelo conhecimento. Como viemos insistindo desde o início desse texto, este movimento “segue” o vetor da generalidade, o que, por sua vez, tem favorecido o auto-controle de nossas condutas com relação ao ambiente imediato desde muito cedo. Este auto-controle é exercido dentro de uma área cada vez mais familiar graças aos avanços de um conhecimento que adentra a realidade, camada por camada. O notável resultado de todo este processo é autonomia. Claro está que tal conhecimento é voltado para finalidades práticas, em geral, para adaptação. Não é improvável que, neste momento, os sociólogos (ou qualquer outro representante de ciências que lidam com humanos) retrucassem afirmando que o homem não se limita apenas a se adaptar mas também constrói e reconstrói o ambiente. Estamos de pleno acordo. Não estamos negando todos os nobres atributos construtivistas do homem. Estamos apenas colocando-os em escala adequada.

Em qualquer parte da vasta zona de indeterminação (que é a superfície do real) autonomia deve também ser sinônimo de construção e reconstrução. Existe uma outra via de conhecimento que parece anteceder às fundações da ciência e se estabelecer como uma atividade humana construtiva por excelência. Afinal, o conhecimento científico não parece ser o único caminho que seguimos para alcançar patamares cada

vez maiores de autonomia com relação à brutalidade dos fatos. A longa e, talvez, infinita jornada da ciência desconcerta-se diante da arte, pois esta é um atalho para liberdade. Arte é o ato original de qualquer capacidade ou vocação construtiva. Na verdade, a arte deve ser algo anterior ao ato, algo que faça referência à própria possibilidade de agir ou algum ato que consagre a própria possibilidade de cada “agora” que compõe a história do universo. Entretanto, a autonomia gerada por qualquer destas vias de conhecimento (seja científico, seja artístico) parece possuir uma origem comum, as possibilidades de uma realidade inacabada.

Dar nascimento a um universo ficcional é, então, tentar criar um novo universo. É algo como uma retroação fundamental, uma tentativa de começar tudo novamente. Por mais frustradas ou frustrantes que sejam todas estas tentativas, a arte é uma admirável busca pelas origens do universo. Não deste universo. Mas de um universo qualquer. Não como o real é, mas como poderia ter sido. Enquanto a ciência é uma esperança voltada para estrutura cristalizada da realidade, a arte é uma esperança voltada para a errância do real em sua forma original, a fumaça. Em casos extremos, a arte volta a sua face para o nada. E para que serve isso? Não sabemos ao certo. Provavelmente para nada. Esta infinitude inútil parece descansar a retina fatigada de mentes finitas. Seja como for, artistas nos oferecem doses concretas de imensidão. Obras de arte são sonhos em processo de cristalização na superfície da realidade e todo e qualquer sonho é uma bandeira humana hasteada no cume da mais alta montanha da mais imponente cordilheira já encontrada por nós na inacabada topografia do cosmos. Do pouco que conhecemos, somos os mais jovens e não nos parece justo afirmarmos que podemos construir “a realidade”, sozinhos ou em sociedade, em sonhos ou em instituições.

Portanto, a esta altura da argumentação, já estamos em condições de negar aquela tese construcionista que decantamos ao limites do absurdo e que nos serviu de ponto de referência para análises da própria noção de constructo. Apenas para recordar, esta tese foi apresentada ainda no início do primeiro capítulo sob a seguinte definição: “aquilo que está no lugar lógico do Objeto deve necessariamente ser um constructo tal como aquilo que está no lugar lógico do Signo; e este necessariamente determina aquele”. Já tínhamos concluído (ao menos, provisoriamente) que, caso esta tese fosse verdadeira, todo o nosso conhecimento estaria inevitavelmente flutuando no ar. E conforme já tínhamos afirmado: “no ar apenas metaforicamente uma vez que o ar já

seria alguma coisa na qual algo pode flutuar. Para ser mais exato, todo o conhecimento estaria suspenso no nada, no puro nada”. Ora, o homem e a sociedade, por exemplo, não podem vir do puro nada, uma vez que, quando passaram a existir, já existia algo e é importante notar que, seja o que for que já existia, já era algo, de alguma forma e em algum grau, ordenado.

Ao negarmos esta tese, o que estamos afirmando é que nem tudo aquilo que pode estar no lugar lógico do Objeto pode ser considerado um constructo tal como aquilo que pode estar no lugar lógico do Signo, uma vez que dado algum signo (por mais ficcional que possa parecer), ele não será capaz de criar ou determinar algum objeto que goze de plena autonomia com relação a todo o universo que já existia antes dele. É óbvio que, por exemplo, o personagem Bentinho (ou Dom Casmurro de Machado de Assis) representa um objeto ao qual não corresponde nenhuma pessoa realmente existente. Tal objeto “flutua” com o auxílio de uma rede objetiva (que nos permite fazer associações entre elementos da experiência) e nem todos os pontos dessa rede têm sustentação num terreno físico (formado por interações dinâmicas que dão corpo aos seres que existem de forma física e não simplesmente objetiva). Entretanto, esta rede objetiva em si mesma (por mais que tenha alguns pontos flutuantes) não pode existir ou subsistir de tal forma a se desligar completamente de uma rede anterior que seja composta justamente por interações dinâmicas que dão corpo a seres que já existiam física e historicamente antes que quaisquer daqueles pontos passassem a flutuar. Embora um objeto possa não estar diretamente ligado a alguma “coisa” que lhe seja ontologicamente anterior e, por isso mesmo, possa flutuar sob o vazio físico e histórico, a rede objetiva (que é a responsável pela sustentação daquele objeto no ar), como um todo, não pode estar completamente desligada de alguma “coisa” que lhe seja ontologicamente anterior. Admitir a existência dessas flutuações é fundamental para a defesa da hipótese da “realidade única e evolutiva (ou inacabada)”, pois a incrível indeterminação desses seres ficcionais funciona como um índice de sua localização no cosmos: o “canteiro de obras da realidade”. A capacidade que um objeto representado por um signo ficcional possui de ir além de tudo aquilo que já existe (porém sem nunca do todo se desligar completamente) é talvez a mais bela demonstração de que este universo é não apenas único mas também evolutivo.

Ora, o leitor já deve ter se dado conta que não estamos mais utilizando um conceito de realidade que dependa da ação de campos opositivos ou polarizados. É

importante que esclareçamos que apenas pudemos escapar da ação daquele último campo polarizado com o qual ainda trabalhávamos no início deste segundo capítulo quando supomos a existência de um outro campo, desta vez sígnico, isto é, irreduzivelmente triádico (e não mais diádico ou opositivo). Na história do pensamento ocidental este campo sígnico surgiu exatamente da fronteira que separa tudo aquilo que depende da mente (*ens rationis*) de tudo aquilo que independe da mente (*ens reale*). A ação deste campo chama-se semiose e é, como já vimos, capaz de gerar uma rede objetiva que não pode ser reduzida nem àquilo que existe fora e independente da mente tampouco pode ser reduzida àquilo que subsiste nos arcanos da mente (ou da cognição humana, por exemplo). Recordemos a razão fundamental que torna o signo capaz de gerar esta região fronteira no conceito de realidade.

Como toda e qualquer relação (ou seja, qualquer “coisa” que seja uma relação [seja um *ens relativum*]), um signo (que é um tipo de relação [isto é, aquela que é irreduzivelmente triádica]) possui uma “essência” ou uma “capacidade para significar” que é independente da natureza de seu fundamento. Essencialmente, um signo não deixa de agir como tal se estiver fundamentado apenas em seres que dependem da mente (*ens rationis*) ou em seres que independem da mente (*ens reale*). Signos são, em essência, indiferentes à ação deste campo opositivo. Então, graças a esta indiferença, a semiose pode criar uma rede cujos nódulos são arrançados e rearrançados ao longo do tempo por nexos triádicos e temporários. Cada um desses nexos é um signo (propriamente dito) e cada elemento que estiver presente nesta rede deve sofrer uma espécie de deslocamento existencial (ao qual já nos referimos de forma mais detalhada no texto introdutório), ou seja, ao entrar nesta rede, um elemento qualquer deixa de pertencer apenas ao mundo da existência física ou da subsistência mental e passa a existir objetivamente. É necessário que prestemos muita atenção no sentido que o termo “objetivo” é usado aqui. Esta “existência objetiva” não diz respeito de maneira exclusiva a um objeto em oposição a um sujeito (uma vez que já estamos fora do raio de ação do campo polarizado Sujeito/Objeto) mas a um objeto em relação a algum signo (nalgum momento do processo semiótico).

Na perspectiva semiótica, é esta rede objetiva que emerge como uma terceira região do conceito de realidade. Como as próprias fundações do pensamento semiótico desativam o mecanismo responsável pela oposição entre o real e o não-real dentro daquele último campo polarizado com qual viemos lidando, a região fronteira

deve se expandir até os limites do universo cuja evolução vai distribuindo gradativamente realidade ao longo de sua história. O “não-ser” recua para algum ponto aquém do crepúsculo matutino dos cosmos enquanto o “ser” paira, infinito e absoluto, nalgum ponto além do crepúsculo vespertino da evolução cósmica. Entrementes, no universo, entre estas inefáveis extremidades, o que há são seres que ao mesmo tempo são e não são. O que há no universo é ser e não-ser sob um mesmo modo. A este modo denomina-se signo. Chegamos, portanto, ao ponto de já podermos contemplar por alguns instantes uma das mais enigmáticas e proverbiais afirmações peirceanas: “o universo inteiro é irrigado por signos, se não for composto exclusivamente por signos”¹⁰²... Agora que já foi não-dito o que deve apenas ser contemplado pelos instantes abertos pela reticência que deve se seguir a uma afirmação como esta é hora de nos recolhermos à humilde insignificância de mentes finitas.

Todo esse panorama do cosmos depende obviamente de hipóteses metafísicas, depende, então, que “enxerguemos” seres que estão além daquele ponto até o qual nossa finitude pode nos conceder alguma certeza com relação ao que vemos. De dentro da experiência, somos absolutamente incapazes de saber de antemão se algo que nos aparece (um fenômeno) possui existência objetiva apenas ou, além dessa, carrega também uma existência física. Simplesmente não há uma forma direta de saber se tal fenômeno é algo *para* nossa experiência apenas ou se, além disso, é algo em si mesmo. Caso neguemos isto, o calvário solipsista moderno terá sido em vão. E, sem dúvida, não o foi. O único detalhe para o qual solicitamos ao leitor alguma consideração é que, embora não possamos ter certeza de que haja necessariamente algo subjacente ou anterior aos objetos que aparecem para nossa experiência, podemos, ao menos, supor que não é improvável que haja algo. Ontologicamente, supõe-se que, antes do “ser representado”, haja o “ser”. Esta é uma simples suposição. Apesar de sua simplicidade, esta é uma suposição que, quando assume o posto de pressuposto, torna-se capaz de sustentar, com notáveis doses de coerência, este conceito de realidade que ora apresentamos e evitar inconsistências decorrentes tanto do conceito fraco de realidade como de sua versão forte. Este não é um conceito forte o suficiente para impedir que a realidade evolua (por si mesma ou por “interpretação” humana) e tampouco é um conceito fraco o suficiente para permitir que a realidade se estilhace diante da

¹⁰² “All this universe is perfused with signs, if it is not composed exclusively of signs” (CP 5.488 ou cf. Peirce *apud* Nöth, 1990, p. 41.

capacidade assimetricamente construtiva das interpretações ou representações humanas. Nem forte, nem fraco, mas gradativo. Nem um constructo múltiplo e fragmentário, nem um monólito inabalável e eterno, mas uma criação coletiva que esculpe a dócil e fina superfície de uma pedra que rola através do tecido espaço-temporal para evitar os musgos do absolutismo fixionista.

O que temos feito nestes dois primeiros capítulos foi, com prerrogativas claramente metafísicas, pedir licença semiótica à anterioridade do signo com relação ao objeto e estabelecer como pressuposto a existência de alguma realidade anterior aos sujeitos. Neste sentido, a realidade não pode ser totalmente determinada por aquilo que pensemos que ela seja (embora sempre o seja em alguma medida [que, no caso humano, tem se tornado cada vez menos desprezível]). Afirmar que deve haver alguma realidade anterior a um sujeito específico não é, de forma alguma, afirmar que haja possibilidade de que tal sujeito tenha acesso direto (ou intuitivo) a esta realidade. Como já deve estar claro, todo e qualquer acesso que nosso entendimento possa ter ao real é indireto, isto é, mediado por signos. Em termos estritamente semióticos, o real deve recuar sob a forma última e viva de objeto dinâmico tornando-se disponível apenas sob a forma morta e cristalizada de um universo que deverá ser revelado pelo interpretante final. Não é por outro motivo que, já numa fase madura de sua carreira filosófica quando os marcos teóricos da semiótica já estavam estabelecidos, Peirce passou a alocar o conceito de realidade no lugar lógico daquilo que chamava de Objeto Dinâmico (cf. CP 4.536).

Para fechar não apenas esta última seção deste segundo capítulo mas também esta primeira parte da dissertação, voltemo-nos uma vez mais para as teorias construcionistas. Não seria improvável que, uma vez expostos todos estes argumentos e enfatizada a importância de se admitir um terceiro caminho que supere as insuficiências e inconsistências lógicas tanto do conceito forte de realidade como de sua versão fraca, algum construcionista ainda assim tentasse reduzir aquela rede objetiva (alimentada semiosicamente) a um mero acordo intersubjetivo. Não o culpamos, afinal deve parecer muito mais natural a olhos modernos um ponto de vista que apresente a realidade como algo que dorme e acorda todos os dias nas alcovas recônditas de mentes humanas do que qualquer outra perspectiva alheia à modernidade, estranha à subjetivação. Também não devemos culpá-lo, pois até este momento quase tudo o que temos a favor desta hipótese da “realidade única e evolutiva” são condicionantes de ordem lógica, ou seja, se negarmos esta concepção de realidade gradativa que ora apresentamos, as duas

únicas alternativas que teríamos (dentro dos limites concebidos por este trabalho) seriam os conceitos forte e fraco de realidade e, por sua vez, se admitirmos como válida qualquer das definições que geram estes conceitos (forte e fraco), seríamos obrigados a abrir mão de pelo menos uma daquelas noções básicas referidas ao longo destes capítulos, a anterioridade ontológica e a noção de evolução (ou co-evolução entre natureza e cultura). Como sabemos que condicionantes de ordem (quase puramente) lógica não convencem ninguém (embora, em alguns casos, deveria, ao menos, induzir à predisposição para se mudar de opinião) e também não podemos apelar à autoridade de nossos pontos de partida (quase todos localizados na vasta obra de Peirce), durante toda a segunda parte (capítulos 3 e 4) buscaremos por pontos de apoio independentes (isto é, que estejam localizados fora de terrenos especificamente peirceanos) e, o que nos parece fundamental, apresentaremos alguns indícios de que há no “corpo” do real uma espécie de colágeno ontológico que não só impede que a realidade se fragmente como também permite que ela se desenvolva, evolua, cresça. Como este colágeno ontológico deve ter por função justamente sustentar a hipótese da “realidade única e evolutiva”, deveremos denominá-lo de princípio de comunicabilidade ou continuidade. Ao final da segunda parte, quando já tiverem sido devidamente apresentados este princípio e os indícios que nos levam a admiti-lo, não é improvável que consigamos obter algum crédito com relação a esta estranha concepção de realidade nem forte, nem fraca mas gradativa. Contudo, deve-se iterar que nos parece mais estranho ainda admitir que a realidade seja múltipla, seja fragmentada pelo dom constituinte do Sujeito (amparado por mundos-constructo intersubjetivos) ou ainda estacionária e completamente avessa às atividades “criadoras” da mente (isolada em redomas irreais de um ambiente real).

Aliás, foi justamente com perguntas voltadas especificamente para as inexplicáveis origens e eficácia daqueles acordos intersubjetivos que começamos esta seção que já se encaminha para um fim (que prometemos não mais adiar). Além de todas as complicações lógicas, epistemológicas, éticas e ecológicas oferecidas pelas discontinuidades do real representado em teorias construcionistas, o problema mais enigmático e obscuro talvez seja a origem de realidades construídas e fragmentadas. Pela obstinada insistência, pedimos desculpas aos leitores que não compartilham desse sentimento, mas estamos ainda ansiosos para enxergar o que existia antes do Sujeito e de sua inestimável intersubjetividade.

Esta pergunta sobre as origens não pode ser dirigida aos sociólogos, pois este não parece ser realmente um problema que pertença à sociologia¹⁰³. Porém, já deve ter ficado suficientemente claro que parte substancial dos argumentos desenvolvidos pelos sociólogos para elaborar uma teoria da construção social da realidade está voltada para aquele movimento que viemos chamando (ao longo deste capítulo) de relativização subjetiva. Embora tal movimento só tenha assumido ares de guerra declarada (contra os avanços desmedidos e desumanizadores do objetivismo ou positivismo) em tempos relativamente recentes (na passagem do século XIX para o XX), é provável que a principal base sob a qual esta tendência do pensamento moderno se desenvolve já viesse sendo construída desde os primeiros albos da modernidade com Descartes e o dualismo sujeito e objeto, originalmente, *res cogitans* e *res extensa*. Afinal, a construção desta base parece mesmo ser devida àquele processo mais geral de subjetivação, que, segundo as análises feitas nesta primeira parte, procurou por diversas maneiras juntar os cacos de uma realidade que, por ter se tornado tão vazia, não suportava seu próprio peso ontológico e se fragmentava diante de sujeitos modernos. Portanto, uma vez que as terras semióticas na qual estabelecemos a hipótese da “realidade única e evolutiva” estão muito distantes dos terrenos onde foram cultivadas as utopias solipsistas, devemos dirigir pela última vez aquela pergunta sobre as origens para um dos últimos grandes representantes da modernidade, Edmund Husserl.

Na verdade, Husserl nos fornece uma longa, complexa e (por que não dizer também) bela explicação das origens daquele mundo intersubjetivo em suas “meditações cartesianas”. Na quinta meditação, o filósofo descreve a formação de comunidades intermonádicas. O ponto de partida de Husserl, como foi para Descartes alguns séculos antes, é o sujeito (ou, para sermos mais exatos, o “ego psicofísico primordial” [Husserl, 2001, p. 134]).

Admitir que é em mim que os outros se constituem como outros é o único meio de compreender que possam ter para mim o sentido e o valor de existências, e de existências determinadas. Se adquirem esse sentido e esse valor nas fontes de uma verificação constante, eles existem, e é preciso que

¹⁰³ Berger e Luckmann são incisivos quanto a este ponto: “A análise fenomenológica da vida cotidiana, ou melhor da experiência subjetiva da vida cotidiana, abstém-se de qualquer hipótese causal ou genética, assim como de afirmações relativas ao *status* ontológico dos fenômenos analisados. O senso comum contém inumeráveis interpretações pré-científicas e quase-científicas sobre a realidade cotidiana, que admite como certas. Se quisermos descrever a realidade do senso comum temos de nos referir a estas interpretações, assim como temos de levar em conta seu caráter de suposição indubitável, mas fazemos isso colocando o que dizemos entre parênteses fenomenológicos (2008, p. 37).

eu o afirmo, mas somente com o sentido com o qual são constituídos: são mônadas que existem para elas mesmas da mesma maneira que existo para mim. Mas então elas existem também em comunidade, conseqüentemente (repito, enfatizando-a, a expressão empregada acima) em ligação comigo, ego concreto, mônada. Elas estão, no entanto, realmente separadas da minha mônada, na medida em que nenhuma ligação real leva das suas experiências até as minhas, daquilo que lhes pertence àquilo que me pertence. A essa separação corresponde, na “realidade”, no “mundo”, entre meu ser psicofísico e o ser psicofísico do outro, uma separação que se apresenta como espacial por causa do caráter espacial dos organismos objetivos. Mas, por outro lado, essa comunidade original não é uma nada. Se, “realmente”, toda a mônada é uma unidade absolutamente circunscrita e fechada, no entanto a penetração irreal, penetração intencional do outro na minha esfera primordial não é irreal no sentido do sonho ou da fantasia. É o ser que está em comunhão intencional com o ser. É uma ligação que, em princípio, é *sui generis*, uma comunhão efetiva, esta que é precisamente a condição transcendental da existência de um mundo, de um mundo dos homens e das coisas.

(ibid, p. 142)

Ora, para aceitar a proposição de que a realidade ou até mesmo aquela rede objetiva (à qual nos referíamos antes) é fruto de um acordo intersubjetivo, primeiro precisaríamos saber exatamente de que “sujeitos” ou “egos” estamos falando. Caso estes sujeitos em questão sejam especificamente humanos, esta proposição entraria em rota de colisão com aquele teorema de Alice proposto antes, uma vez que temos que admitir que já existia alguma realidade antes mesmo que o homem e a sua razão viessem ao mundo. E seja o que for que já existisse deve ter sido algo de alguma forma ordenado. Caso contrário o cosmos apenas mereceria ostentar este nome depois do dia em que chegamos. Como já foi dito, a anterioridade habilmente sintetizada por Ibri com o teorema de Alice coloca em xeque o antropocentrismo. Então para evitar esta colisão ou contradição, podemos admitir que as coisas (que já estavam no mundo antes de nossa chegada) *talvez* já possuíssem alguma ordem para a qual já viemos ao mundo preparados para interpretar de forma inacreditavelmente satisfatória. Assim, em termos bem gerais, estaríamos de volta ao modelo proposto originalmente por Kant em “A crítica da razão pura”. Porém, se perguntássemos ao filósofo de Königsberg de onde veio esta estrutura cognitiva (do sujeito transcendental) que parece ser tão bem adaptada para o mundo no qual “fomos jogados” (alguns diriam mais tarde), é provável que

voltássemos àquele tema do mundo-da-vida, isto é, aquele ambiente pré-científico, carregado de senso-comum e que espontaneamente consideramos tão real, natural e familiar¹⁰⁴. De onde vem toda essa realidade, naturalidade, espontaneidade e familiaridade? Em outras palavras: se “o mundo da vida é intersubjetivo desde o começo”, onde fica o começo? Ou melhor: se o mundo da vida é originário e fundante, onde, então, começa a vida? Que tipo de vida é essa? Novamente, caso esta vida em questão seja especificamente a vida humana, esta proposição também nos colocaria em rota de colisão com aquele teorema de Alice.

¹⁰⁴ Por exemplo, neste sentido, Habermas diz que o “Homo sapiens deve ter tido um conhecimento intuitivo de como as alavancas funcionam desde que começaram a usar certas ferramentas para a sobrevivência; ainda que a lei das alavancas tenha sido descoberta como uma lei e tenha ganhado a forma de conhecimento explícito apenas no curso de questionamento metodológico operado pela ciência moderna sobre o nosso conhecimento pré-teórico” (1998, p. 242 e 243). Este conhecimento pré-teórico pertenceria a uma espécie de pano-de-fundo, de base profunda do mundo da vida (“*deep-seated background knowledge*”).

Parte II

A apócrifa história dos inventores anônimos do senso comum

Não que isso seja um fator que desperte imediatamente perplexidades ou leve alguns ao desespero, porém, não é improvável que, caso pudesse ser evitado por veredas alternativas, escapar-se-ia também das circularidades infinitas e obscuras que, ao longo do tempo (entendido em generosas escalas), condenar-nos-ia a viver em pequeninos fragmentos de realidade destinados a desaparecer. O leitor deve ter estranhado a abertura deste parágrafo, pois, apesar de nossas extravagâncias textuais, não costumamos iniciar capítulos ou seções dessa maneira. Como deve ter notado, este princípio do texto deixa solta (no ar) a referência para alguns termos utilizados: a que o pronome “isso” se refere? Evitar o que? Quem seriam estes condenados? Nós, quem? É justamente por conta dessas obscuridades que esta é uma péssima maneira de se começar ou recomeçar um texto. No caso deste parágrafo de abertura, esta falta de clareza ou obscuridade foi devida a uma descontinuidade muito específica, uma vez que as referências para estes termos estão nas últimas linhas da primeira parte deste trabalho. Entretanto, há alguns índices que podem nos auxiliar a ligar estas duas pontas separadas pela passagem de uma parte do texto à outra (afinal, “algum dia” aquela parte primeira teria que acabar...).

Caso o leitor tenha distinguido traços mínimos de algum estilo ao longo das intermináveis orações (quase sempre polvilhadas com adjetivações excessivas e metáforas inusitadas) e dos parágrafos infinitos que desfilaram diante de seus olhos na última centena de páginas também já deve ter se dado conta de que (com raras exceções) não utilizamos um português (tão) arcaico (assim). Não costumamos fazer uso de duas mesóclises em uma mesma oração (“escapar-se-ia”, “condenar-nos-ia”). Portanto, este aparente “preciosismo” pode ser considerado um refinamento (por vezes, desnecessário e pedante) típico de “fim de texto”, isto é, quando alguns autores se veem obrigados a, ao menos, demonstrar que conhecem a norma culta da língua antes que o texto acabe, pois não acharam nada melhor

para demonstrar para o leitor durante o resto do texto. É claro que esperamos que esta dissertação não seja considerada um desses lamentáveis casos nos quais se compensa em formalismos vazios o que o conteúdo deixa a desejar, porém o que deve ser observado aqui é que tal refinamento pode facilmente ser entendido como um sinal de que este primeiro parágrafo desta segunda parte é, na verdade, a continuação das últimas linhas da primeira parte. Outro indício dessa continuidade é que, ao começarmos este parágrafo com um advérbio que exprime negação (“*não* que isso [...]”), presume-se que alguma afirmação tenha sido feita anteriormente. Outros índices de que estas duas partes de nosso texto já foram (ou deveriam ser) uma só podem ser encontrados sem muitas dificuldades, mas estas que apontamos já devem ser suficientes, uma vez que o que justifica este breve “exercício de metalinguagem” é que, mesmo tendo havido uma descontinuidade, ainda assim, não deve ser muito difícil encontrar algum caminho que leve o leitor a superá-la. Desse modo, esclarece-se o que antes estava obscuro. Infelizmente, as descontinuidades às quais temos dedicado grande parte dessa dissertação não são de fácil superação se comparadas a esta com qual iniciamos o parágrafo anterior. Nas duas “versões” do conceito de realidade que foram inicialmente discutidas na primeira parte (capítulos 1 e 2), estas descontinuidades apareceram sob a forma de fragmentação. Antes de entrarmos especificamente nesta segunda parte, é necessário que façamos uma breve revisão daqueles dois primeiros capítulos para que o leitor não perca de vista os pontos de onde partimos nem os pontos onde pretendemos chegar.

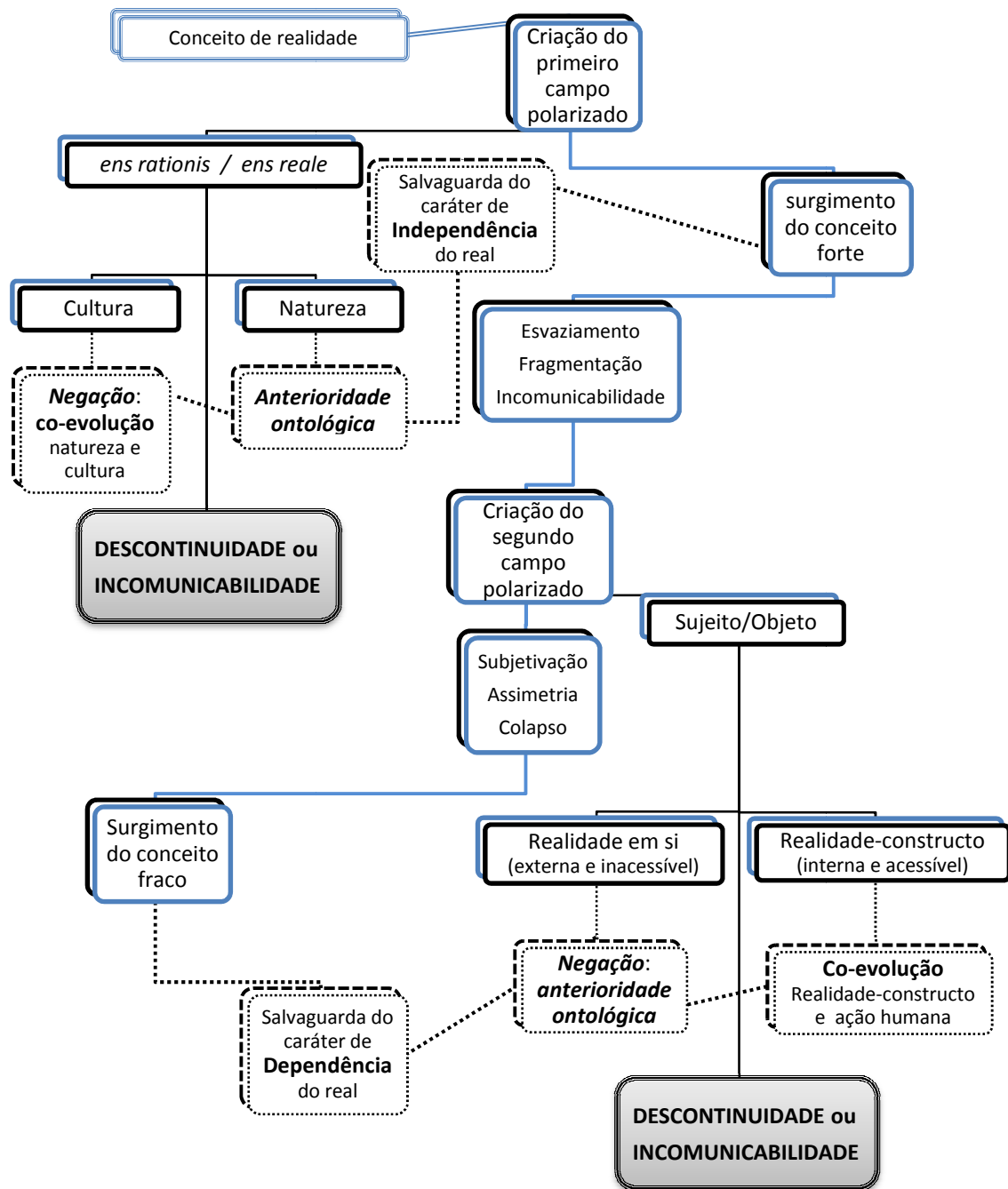
Deve-se recordar que o tortuoso caminho argumentativo que nos trouxe até a proposição de um conceito de realidade gradativa (nem forte tampouco fraco) teve como intuito não só evitar as contradições ou problemas derivados de definições de real que fragmentam a realidade mas, principalmente, garantir algum espaço para a suposição de que há alguma realidade anterior às nossas representações de mundo. A esta suposição chamamos de “noção básica de anterioridade ontológica”. E pode-se dizer que apenas começamos as exposições argumentativas apresentando a necessidade em se fazer alguma suposição dessa natureza, pois, se não a julgássemos necessária, poderíamos aceitar as soluções solipsistas arduamente elaboradas pela modernidade. Por este motivo, dispendemos algumas seções argumentando que o movimento de subjetivação colocado em marcha pela filosofia moderna não é capaz de colar os cacos de uma concepção de realidade fragmentada, exceto no caso em que se admite que o

real é um constructo puro, o que obviamente torna impossível qualquer noção de anterioridade ontológica. Lembremos, então, os porquês dessa impossibilidade.

O conceito fraco de realidade que emerge da solução solipsista apenas pode tentar “reverter” o processo de fragmentação que se inicia com o esvaziamento ocasionado pela aceitação do posicionamento nominalista (na disputa dos universais) quando também admite a existência de um campo polarizado (que opõe o Sujeito ao Objeto, por exemplo). Entretanto, dentro desse rumo solipsista moderno, a fragmentação ocasionada pelo esvaziamento nominalístico deve ser considerada irreversível porque, ao se admitir a existência desta polarização, é estabelecido um processo de subjetivação (às vezes, de relativização subjetiva) que cria uma assimetria e, a partir dessa relação assimétrica entre os polos do campo opositivo, somos obrigados a admitir que a única realidade à qual algum sujeito pode ter acesso é aquela por ele mesmo construída. Esta realidade-constructo é, então, desligada de qualquer realidade que lhe pudesse ser anterior (na verdade, no construcionismo [como já foi explicado], não deve haver razão alguma para supor que haja algo antes de quaisquer sujeitos e de seus inestimáveis acordos intersubjetivos).

Portanto, com o objetivo de garantir algum espaço para a noção de anterioridade ontológica, passamos contrapor a este conceito fraco de realidade uma versão forte na qual haveria uma espécie de salvaguarda do caráter de independência ou resistência do real com relação às representações humanas (e seus acordos intersubjetivos). Então, com este conceito forte (gerado justamente por uma definição que opõe o real à mente) afirmamos a necessidade em se reconhecer a noção de anterioridade ontológica como pressuposto. Entretanto, ao se admitir esta salvaguarda, o problema passou a ser outro: se continuássemos a definir a realidade como algo que se opõe à mente (ou a quaisquer atividades desta) seríamos obrigados a negar outra noção que também julgamos básica: a co-evolução entre natureza e cultura (entre um ambiente ontologicamente anterior e a forma geral como as representações ou interpretações de algo ou alguém se tornam capazes de alterar o próprio ambiente). Ora, se, em última instância, a justificativa apresentada para se evitar o caráter inevitavelmente fragmentário e solipsista do conceito fraco foi a necessidade em se deixar algum espaço (de possibilidade) para suposições metafísicas (como a noção de anterioridade ontológica), não se pode abrir espaço para esta mesma suposição a partir de uma definição de real que se mostra também fragmentante e, o que nos parece mais grave, absolutamente avessa a quaisquer atividade mente. Embora a definição de realidade que

foi utilizada para estabelecer aquilo que chamamos de conceito forte tenha a clara vantagem de conceder salvaguarda àquele caráter de independência e, assim, garantir algum espaço à noção de anterioridade, esta mesma definição se mostra incapaz de esclarecer o status ontológico de que tudo aquilo que é, de alguma forma, posterior ou mesmo concomitante à atividade da mente. Esta situação (à qual chegamos ao final da primeira parte desta dissertação) pode ser resumida no seguinte quadro esquemático:



Enquanto o caráter fragmentário do conceito fraco de realidade está no ponto de partida nominalista (que torna irreais as relações gerais [ou as regularidades] que aparentemente conectam dois pedaços de real), o caráter fragmentário do conceito forte está no ponto de partida da própria definição medieval de realidade como aquilo que independe da mente (que torna, de alguma forma, irreal o que dela depender). Enquanto o nominalismo desliga um pedaço de realidade de outro (o que, em última análise, daria partida ao rumo solipsista), a definição medieval desliga simplesmente o próprio real daquilo que não o é (o que estacionaria, em última análise, a realidade como um todo num estado de fixidez absoluto e eterno).

É necessário que reiteremos que estas discontinuidades apenas se manifestam de forma mais clara quando nos aproximamos de “zonas da realidade” em que habitam seres com alta capacidade cognitiva, isto é, áreas nas quais até mesmo os terrenos físicos trazem evidências inegáveis da existência de atividades mentais. A exemplo do que ocorreu na passagem da primeira para a segunda parte deste texto, estas discontinuidades no “corpo” da realidade geram algumas obscuridades. Perde-se a noção de referência, contexto. Abandona-se a aspiração à coesão, coerência. Com o tempo, corroem-se os parâmetros e os nortes, trincam-se paredes, racham-se colunas e, por último, talvez as discontinuidades em nossas representações de mundo se corporifiquem, primeiro, em valas e buracos inconvenientes e, mais tarde, em fossas abissais e sorvedouros intransponíveis. Porém, insistamos: não que este seja o fim do mundo, uma vez que aparentemente estes rasgos pertencem somente ao mundo como o representamos ou “representávamos” (retificaria um moderno tardio). Apesar do tom, não pretendemos anuir aos discursos catastrofistas, pois, guardado o devido respeito a todos aqueles que já perderam de vista qualquer sombra de esperança, não acreditamos que os caminhos e descaminhos percorridos pelo pensamento ocidental nos últimos séculos devam se exaurir fatalmente em mal-estares e náuseas. Não é possível que da vaidosa autonomia do solipsismo tenha nos restado apenas solidão. E também não é possível que dos mais belos e (às vezes) mesquinhos sonhos do humanismo tenhamos herdado apenas o cinismo que não nos deixa ver que a humanidade começa e termina num abismo cavado com os nossos próprios pés, definições, distinções e conceitos provenientes de diversos “ismos”. Note-se que afirmar que a dissolução de quaisquer vínculos entre seres que passam a se insular em “seus” fragmentos ou mesmo em “seus” continentes de realidade deve gerar algumas obscuridades não é declará-las inevitáveis.

Aliás, o que temos tentado fazer (em poucos argumentos e em muitas páginas) é justamente evitá-las. Por este motivo específico, não podemos “voltar” aos dois conceitos com os quais começamos a dissertação.

Por um lado, não obstante o conceito fraco “consiga” colar os cacos de uma concepção fragmente de realidade, ele apenas pode fazê-lo ao negar de forma definitiva qualquer noção de anterioridade ontológica. Neste caso, como não podemos supor que haja alguma natureza não-humana anterior e independente dos sujeitos e de seus acordos intersubjetivos, as origens destes sujeitos e destes acordos se tornam obscuras. Por outro lado, não obstante o conceito forte evite a “necessidade” de que realidade tenha que ser colada pelo poder constituinte concedido ao Sujeito, ele não consegue evitar a descontinuidade entre natureza não-humana e cultura humana. Neste caso, mesmo que estejamos livres para supor que haja alguma natureza não-humana anterior e independente dos sujeitos e de seus acordos intersubjetivos, as origens destes sujeitos e destes acordos continuariam obscuras, uma vez que a cultura humana e seus produtos estariam flutuando como irrealidades desligadas de qualquer realidade (que obviamente lhe seria anterior). Haveria, então, uma noção de “posteridade humana” em completa desarmonia com a noção de anterioridade ontológica.

É provável que estas contradições, dificuldades ou problemas com relação ao termo “realidade” surjam de processos de fragmentação devidos à própria maneira dicotômica como tal termo geralmente é definido, pois, como já observamos, tanto o conceito forte de realidade como a versão fraca são obtidos, em última instância, pela ação de campos opositivos ou polarizados, ou seja, ambos definem o que é ou não real a partir de uma dicotomia ou de uma oposição. Para precisarmos ainda mais este ponto, a contradição é devida especificamente a incomunicabilidade criada por uma definição dicotômica. Caso não haja uma perspectiva “superior”, caso não se encontre um ponto de vista que possa unir os dois termos que uma definição dicotômica separa, parece-nos que tal incomunicabilidade é inevitável, o que torna o processo de fragmentação irreversível (o que, por sua vez, deve se ramificar em diversas incoerências). Talvez o principal problema de uma definição obtida por um campo opositivo seja o fato dela apenas se sustentar pela força que separa os dois polos. Ela será mais forte quanto maior for o antagonismo entre os dois termos que opõe. Nestes casos, a própria definição se alimenta dessa oposição, depende dela para fazer sentido. E, ao utilizar forças

antagônicas como único e indispensável recurso, os termos ou os polos tendem a se tornar incomunicáveis.

Com isso, não estamos afirmando que não se possa fazer distinção alguma entre os termos que geralmente são colocados dentro de um campo opositivo. Em alguma medida o termo “natureza” é distinto do termo “cultura” bem como a “ficção” deve ser com relação ao “real” (ou o “corpo” com relação à “mente”, etc.). O que deve ser evitado é que tais termos sejam definidos simplesmente em oposição a quaisquer outros. No que diz respeito a este ponto, como o leitor já deve ter percebido, temos adotado um “procedimento” tipicamente peirceano, a saber, retiramos estes termos dos campos opositivos nos quais eles (geralmente) estão e os dissolvemos num continuum no qual as fronteiras entre tais termos se tornam vagas e, em linhas gerais, passam a ser responsabilidade de nossas representações de mundo. Acreditamos que tal procedimento (derivado de uma doutrina que Peirce batizou como *sinequismo*¹⁰⁵) seja capaz de evitar processos de fragmentação ou até mesmo aquele fator de incomunicabilidade porque uma definição acomodada num continuum¹⁰⁶ passa a se alimentar não de impulsos antagônicos como parece ocorrer em campos opositivos mas de impulsos evolutivos que, como veremos nos dois próximos capítulos, dependem de alguma conectividade ou comunicabilidade. Ao invés de admitirmos a existência de um campo opositivo no qual dois termos se repelem¹⁰⁷, admite-se um continuum que nos leva de um termo ao outro

¹⁰⁵ O termo utilizado por Peirce nos textos originais é “*synechism*”. De acordo com o filósofo, esta é a “forma inglesa do grego ‘*synechismós*’ de ‘*synechés*’, contínuo. (...)”. Em outro trecho Peirce traz algumas distinções: “o materialismo é a doutrina de que tudo é matéria, o idealismo é a doutrina de que tudo é ideia, o dualismo é a filosofia que separa tudo em duas partes. Assim, eu propus que o *sinequismo* signifique a tendência a se considerar tudo como contínuo” (CP 7.565). Ainda a respeito da doutrina peirceana do *sinequismo*, cf. CP 6.102 – 163 e CP 6.172.

No original: “The word *synechism* is the English form of the Greek {*synechismos*}, from {*synech*,s}, continuous. (...) 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).

¹⁰⁶ É necessário que enfatizemos que a definição peirceana para o termo “continuum” (na qual estamos nos baseando) é peculiar. De acordo com o filósofo Ivo Ibrí, Peirce juntou a definição aristotélica do termo (segundo a qual o continuum é alguma coisa cujas partes têm um limite em comum) com aquela elaborada por Kant (para quem o caráter essencial de uma série contínua seria a infinita divisibilidade, ou seja, que entre quaisquer dois dos membros desta série, um terceiro poderia sempre ser encontrado). Então, para Peirce, “o continuum é alguma coisa infinitamente divisível cujas partes têm um limite em comum” (Ibrí, 1992, p. 66). Cf. CP 6.120, 6.168 – 170 e também CP 3.569 e 4.121.

¹⁰⁷ Insistamos que admitir a doutrina peirceana do *sinequismo* não significa que não possamos fazer distinção alguma entre dois termos que são costumeiramente entendidos de forma dicotômica. Neste sentido, é possível que tal doutrina não se oponha a toda e qualquer concepção de dualidade, mas se oponha à maneira pela qual as dualidades (ou filosofias dualistas) tornam incomunicáveis quaisquer termos que forem dicotomicamente definidos. Vejamos este ponto esclarecido pelas próprias palavras de Peirce: “o *sinequismo*, mesmo em suas formas menos robustas, não pode jamais admitir o dualismo, propriamente dito. Ele não pretende exterminar a concepção de dualidade, nem pode nenhum desses

por um processo de evolução (ou, neste sentido, de complexificação). Assim, o fator de incomunicabilidade gerado pela polarização deve ser substituído por um fator agápico¹⁰⁸. O vetor “auto-poiético” que, ao apontar para si mesmo, obscurece progressivamente as origens de fragmentos de realidade deve ser substituído por um vetor evolutivo que, ao apontar para o futuro, esclarece ao poucos as origens daquilo que hoje chamamos de real. Aliás, com relação ao próprio conceito de realidade, o que temos realizado desde o final do segundo capítulo é justamente este procedimento sinequístico. E a perspectiva que temos apresentado para superar a oposição na definição de realidade com qual iniciamos o trabalho (dependente da mente/independente da mente) é também derivada da filosofia peirceana. A esta perspectiva dá-se o nome de semiótica.

A esta altura já deve estar claro a origem daqueles dois predicados que foram atribuídas ao real na hipótese da “realidade única e evolutiva (ou inacabada)”. Ao se retirar a definição do termo “realidade” do raio de ação de quaisquer campos opositivos e alojá-lo no raio de ação de campos sígnicos, abre-se uma terceira região no “corpo” das concepções de real com as quais viemos trabalhando. A semiose (ou a ação do signo) sustenta uma rede objetiva cujos nódulos não se reduzem à “resistente realidade” daquilo que é físico e também não se reduzem à “resignada realidade” daquilo que é ficcional. De um ponto de vista semiótico, limitamo-nos a afirmar que na realidade (conforme a experienciamos) habitam tanto seres de fisicalidade quase pura (sólidos como rochas) como também seres de objetividade quase pura (etéreos como sonhos). Entretanto, de um ponto de vista metafísico, tal concepção semiótica do termo “realidade” nos leva a crer que o universo perfaz uma trajetória histórica de um estado primordial de irrealidade a um estado final de realidade. Esta evolução do irreal ao real

‘torniquetes filosóficos’ que pregam cruzadas contra esta ou aquela concepção fundamental encontrar o menor conforto nesta doutrina. Mas, o dualismo em seu mais amplo significado (legitimado) como a filosofia que faz suas análises com um machado deixando como últimos elementos desconexos pedaços de ser, isto sim é contrário (ou hostil) ao sinequismo” (CP 7.570).

No original: “Synechism, even in its less stalwart forms, can never abide dualism, properly so called. It does not wish to exterminate the conception of twoness, nor can any of these philosophic cranks who preach crusades against this or that fundamental conception find the slightest comfort in this doctrine. But dualism in its broadest legitimate meaning as the philosophy which performs its analyses with an axe, leaving as the ultimate elements, unrelated chunks of being, this is most hostile to synechism”.

¹⁰⁸ O agapismo é outra doutrina peirceana. Infelizmente, nesta dissertação não poderemos ceder o devido espaço que esta doutrina mereceria (embora ela esteja nas entrelinhas de nossos argumentos e esteja desenhando os contornos mais gerais da força que concede não só unidade mas também o caráter evolucionário daquela hipótese que chamamos de “realidade única e evolutiva”). Com agapismo, Peirce admite um terceiro princípio que acionaria a evolução por uma espécie de amor criativo (ao lado do tiquismo [evolução por variabilidade fortuita] e do anancasticismo [evolução por necessidade mecânica]). Cf. CP 6.302.

é sugerida não apenas pela cosmologia elaborada por Peirce em setores especificamente metafísicos de sua obra mas pela própria forma geral da semiose apresentada pela semiótica peirceana. Acreditamos que a semiótica cria um espaço lógico para o termo “realidade” dentro de um processo geral no qual um signo é interpretado em outro até o ponto em que o objeto último (ou primeiro) dessa cadeia interpretativa é revelado por um interpretante final. Então, ao assumir a posição lógica de objeto dinâmico (de um processo semiótico), o termo “realidade” passa a designar um continuum que, como pretendemos demonstrar nesta segunda parte, pode combinar de forma coerente a noção de evolução (ou co-evolução) e a noção de anterioridade ontológica. Aliás, parece-nos que desta combinação coerente depende a própria hipótese de que realidade é única e evolutiva.

O predicado “ser único” deve ser atribuído ao real porque dado qualquer signo em qualquer ponto do espaço-tempo (por mais ficcional ou irreal que nos pareça seu objeto) este signo deve fazer parte de um processo de significação que não pode estar totalmente desligado de uma realidade que (se supõe que) lhe seja anterior, caso contrário, haveria emergência de segundas, terceiras, quartas realidades e seríamos obrigados a admitir que os indícios de co-evolução entre cada um desses fragmentos seriam simplesmente aparências (ilusórias). Por sua vez, o predicado “ser evolutivo” deve ser atribuído ao real porque dado qualquer signo em qualquer ponto do espaço-tempo (por mais verdadeiro ou real que nos pareça seu objeto) este signo deve fazer parte de um processo de significação que não pode ser reduzido a uma realidade que (se supõe que) lhe seja anterior, caso contrário, haveria grandes porções do universo que seriam irreais e seríamos obrigados a admitir que os indícios de que tais pedaços possuíam alguma realidade (própria) seriam simplesmente aparências (ilusórias). Algo que é real hoje não pode estar desligado do que foi real ontem (nisto consiste a anterioridade ontológica) embora o real de hoje não possa ser reduzido ao que foi real ontem (nisto consiste a noção de evolução ou co-evolução). Deve-se enfatizar que estes dois predicados (“ser único” e “ser evolutivo” [ou ainda inacabado]) são complementares, ou seja, não podemos admitir que o real seja evolutivo e negar que ele seja único ou admitir que seja único e negar que seja evolutivo sem que, com isso, entremos em conflito com pelo menos uma daquelas noções básicas (de anterioridade e de [co-]evolução).

Contudo, a complementaridade entre estes dois predicados não nos impede de notar que há um princípio que lhes é subjacente: a continuidade ou a comunicabilidade. E

é justamente a admissão desse princípio que deve nos ceder algum espaço para elegermos um segundo pressuposto (além da anterioridade ontológica) e assim combinarmos de forma coerente os predicados de “ser evolutivo” e “ser único” dentro da hipótese que foi levantada ao final da primeira parte da dissertação. Com relação a este princípio, acreditamos que não nos faltam motivos para admiti-lo. Os motivos lógicos se resumem no fato de que dependemos de alguma comunicabilidade ou continuidade para sustentar a ideia de uma concepção gradativa de realidade (que evite as contradições e os problemas tanto daquilo que chamamos de conceito forte de realidade como de sua versão fraca). Afinal, por um lado, apenas podemos considerar a realidade como algo único (ou seja, não-fragmentado) se demonstrarmos como a admissão de um princípio de comunicabilidade liga ou conecta um ser a um ambiente que lhe é anterior, o que deve lhe conceder a capacidade evoluir sem se desligar completamente de tudo o que lhe antecedeu. Por outro lado, apenas podemos considerar a realidade como algo evolutivo (ou seja, não-estagnado ou não-fixo) se demonstrarmos como a admissão de um princípio de comunicabilidade pode conceder a um ser a capacidade de evoluir, o que o permite se afastar paulatinamente de tudo aquilo que lhe é anterior.

Ora, mas admitir um princípio de comunicabilidade que atravessasse todo o “corpo” do real não é, de maneira alguma, uma ideia nova e completamente desconhecida (ou apenas reconhecida por aqueles que desenvolveram uma convivência exclusiva com as tendências “sinequísticas” que emergem da obra de Peirce), pois alguns teóricos chegaram a concepções parecidas após décadas dedicadas à elaboração de uma abordagem sistêmica ao conceito de realidade.

Os desenvolvimentos mais recentes do pensamento sistêmico ou sistemismo (devidos, principalmente, aos trabalhos teóricos de Mario Bunge, Avanir Uyemov, Kenneth Denbigh, Ilya Prigogine, Henri Atlan, Werner Mende e outros) têm apresentado uma notável semelhança com os preceitos mais gerais da filosofia peirceana, o que talvez explique a convergência entre aquilo que estamos tentando dizer nesta dissertação e aquilo que alguns sistemistas já vêm afirmando há algum tempo (com algum embasamento empírico). Por este motivo, nesta segunda parte, iremos fazer alguns empréstimos conceituais de uma proposta teórica muito interessante que vem tomando forma nos escritos do astrofísico e semiótico brasileiro Jorge Albuquerque Vieira¹⁰⁹: a “fusão” entre

¹⁰⁹ Cf. Vieira, 2006, 2007 e 2008.

elementos oriundos da semiótica e da metafísica peirceanas e elementos provenientes da teoria geral dos sistemas. Em obra recente (2008) e em (luxuosa) parceria com a semioticista Lucia Santaella, Vieira resume em pouco mais de dois parágrafos a necessidade em se enxergar aquilo que viemos chamando de princípio de comunicabilidade (ou, neste sentido, de continuidade) e faz referência a alguns conceitos que cumprirão importantes papéis nos argumentos que compõem os dois próximos capítulos.

Se temos (...) itens de um ambiente em conexão com itens constituintes de um sistema, haverá transporte de energia entre tais itens, na forma de diferenças de energia, matéria, etc. As sequências de diferenças ao longo do tempo são os chamados sinais. E os mesmos podem provocar uma mudança em alguma propriedade do sistema, o que altera uma determinada relação sistema/ambiente. Essa mudança é chamada internalização da relação. E segundo Santaella (2001: 22)¹¹⁰, a ação entre sistemas acarretando mudança caracteriza a comunicação. Tais considerações sistêmicas falam, portanto, do ponto de vista peirceano, de uma realidade profundamente comunicacional.

Tendo em vista que estamos adotando também a hipótese ontológica que propõe ser a Realidade legaliforme (Bunge, 1976: 319-330)¹¹¹, temos que as chamadas leis naturais são restrições, o equivalente a “regras sintáticas”, tal que a realidade é relacional. Este aspecto relacional da realidade é que direciona seu caráter sistêmico.

Uma relação será dita externa quando os dois elementos envolvidos puderem entrar e sair da mesma sem alterar suas histórias, caso contrário, a relação será dita interna. Segundo ainda Uyemov (1975:101)¹¹², o tempo flui no sentido da progressiva internalização de relações. É esse processo que acarreta o acúmulo de informação codificada no sistema. O acervo de tais informações, uma forma de autonomia, constitui a memória do sistema.

(Santaella e Vieira, 2008, p. 83 e 84)

¹¹⁰ A referência desta citação é a seguinte: Santaella, Lucia. Comunicação e pesquisa. São Paulo. Hacker, 2001.

¹¹¹ A referência desta outra citação é a seguinte: Bunge, Mario. La investigación Científica – Su estrategia y su filosofía. Barcelona. Ed. Ariel, 1976. Esta hipótese ontológica à qual o autor se refere é, de certa forma, equivalente àquele terceiro princípio metafísico peirceano, a Lei. Cabe lembrar que se supõe que seja ação deste princípio o fator responsável pela ordem ou regularidade que é encontrada (sempre em algum grau) na realidade. Nas primeiras seções do terceiro capítulo, quando passarmos a aplicar o conceito de hábito (em sentido peirceano) também às leis naturais talvez fiquem mais claras as razões pelas quais Vieira as considera o equivalente a “regras sintáticas”.

¹¹² A referência desta terceira citação é a seguinte: Uyemov, A. I. Problem of direction of time and the laws of system's development. In *Entropy and information in science and philosophy*. L. Kubat e J. Zeman (eds.) Praga; Elsevier Sc. Publ. Co, 93 – 102, 1975.

Portanto, note-se que este princípio de comunicabilidade ou continuidade ao qual nos dedicaremos nas próximas páginas não é tão absurdo assim, afinal, como Vieira reconhece, de um ponto de vista peirceano, esta realidade da qual falamos seria “profundamente comunicacional”.

Antes de passarmos especificamente aos capítulos 3 e 4, é necessário que expliquemos um movimento muito geral que trará feições evolutivas ao pano de fundo desta segunda parte de nossa dissertação. Como acreditamos que o processo ininterrupto de evolução que deve levar o universo de um estado de irrealidade primordial a um estado de realidade final (da fumaça ao cristal) já é delineado na forma geral de semiose, não deve haver maneira mais apropriada para observarmos os resultados da (suposta) ação daquele princípio de comunicabilidade ou continuidade do que supor que a própria evolução da realidade é em si mesma um processo interpretativo. Da perspectiva semiótica que temos nos esforçado para apresentar para o leitor, não devemos apenas derivar a afirmação que este universo nos parece ser inteiramente composto por signos. Devemos também derivar a afirmação de que, por sua própria composição, tal universo deve nos aparecer como uma realidade única e evolutiva. Talvez o real seja uno para manter-se evolutivo e talvez o seja evolutivo para manter sua unidade. Signos crescem, mas não só isso. Signos também congregam. Começamos a primeira parte deste trabalho com algumas timidamente indignadas referências à história de como algumas criaturas deram as costas para realidade e se segregaram em pedaços de ser. Passemos agora à história de como algumas criaturas se abraçariam loucamente caso fossem derrubados muros erigidos intersubjetivamente pelas mentais dos humanos.

Capítulo 3

As zonas fronteiriças do mundo-da-vida

Como um dos objetivos deste terceiro capítulo é começar a apresentar um princípio de comunicabilidade que não só conecte toda aquela realidade gradativa proposta anteriormente, mas também lhe conceda as condições de possibilidade de evolução, o ponto de partida escolhido para a primeira seção é negar a pretensa necessidade de enxergarmos rupturas e descontinuidades em zonas da realidade onde podemos observar (claros) indícios de continuidade. As semelhanças que se encontram entre seres ou “coisas” que estão hoje separados por algumas de nossas mais célebres distinções dicotômicas nem sempre podem ser atribuídas aos caprichos do Acaso. Como veremos na segunda seção, tais semelhanças podem ser consideradas provas materiais da existência de relações de parentesco que dão forma a uma família cujos membros estão ou estiveram muito distantes dos limites impostos por perspectivas exclusivamente humanistas ou especistas.

Outro ponto importante a ser destacado nesta introdução é que as linhas argumentativas desenvolvidas neste terceiro capítulo deverão nos levar até a própria concepção de familiaridade, o que é indispensável para que possamos combinar (de forma coerente) a noção básica de anterioridade ontológica (que foi eleita como pressuposto desde a última seção do primeiro capítulo) com a noção básica de co-evolução entre natureza e cultura. É justamente a combinação entre estas duas noções básicas que nos levará a propor (na última seção deste terceiro capítulo) um segundo pressuposto. Entretanto, para darmos este passo fundamental que deverá fertilizar o solo onde plantaremos os argumentos do quarto capítulo, é necessário que enfatizemos que o conflito entre a noção de anterioridade e de co-evolução é derivado, em última instância, de definições dicotômicas de realidade (como aquela que opõe o real à mente). Afinal, em fase madura de sua carreira filosófica, quando o pensamento semiótico já estava altamente desenvolvido, Peirce estava muito distante de todas aquelas definições dicotômicas (ou dependentes de campos polarizados) com as quais nos “debateamos” na primeira parte da dissertação.

Se lembrarmos que o posicionamento realista de Peirce atribui à realidade um grau mínimo de ordem ou regularidade (e também um grau mínimo de liberdade ou casualidade), então se presume que não deve haver evolução, complexificação ou mesmo aquisição de alguma autonomia sem que haja alguma familiaridade entre o entendimento de mundo de um ser e a própria ordem de um mundo que lhe é anterior e independente. Como já vimos naquele exemplo do primeiro pescador, toda a organização elaborada pelos homens sobre o mundo-do-peixe (que sempre fora, em alguma medida, ordenado ou regular independentemente de quaisquer acordos intersubjetivos humanos) apenas se torna possível após a obtenção de alguma familiaridade com as regularidades características do mundo-do-peixe. Mesmo que esta ordem característica e anterior às atividades representativas e pesqueiras humanas seja posteriormente alterada e seja estabelecido um novo tipo de ordem não há como deixar de reconhecer que (não só havia uma ordem [realmente] anterior [o que nos remete para a necessidade em se admitir a noção de anterioridade ontológica] mas) a própria capacidade de criar instituições e atividades que gozem de alguma autonomia com relação a um ambiente depende necessariamente daquela familiaridade. E, em geral, o que deve garantir que haja tal familiaridade é aquilo que se entende por processo de obtenção de informação.

É muito importante notar que é exatamente neste sentido que devemos considerar os processos informacionais como sustentáculos da noção de familiaridade entre um ser e o ambiente imediato que lhe é anterior, uma vez que, sem obter conhecimento ou informações sobre as regiões que lhe cercam, tal ser não apenas seria incapaz de garantir alguma permanência em tal ambiente como também não poderia alterá-lo (justamente com o intuito de permanecer). Por este motivo, já começamos a explicar no segundo capítulo que a noção de familiaridade pode ser considerada uma espécie de plataforma suspensa que gera as condições de possibilidade para o surgimento de uma ordem mais complexa que a ordem sob a qual ela foi inicialmente instalada. Embora o “mundo-da-vida-humana” seja complexo o suficiente para justificar alguma distinção com relação ao “mundo-da-vida-não-humana”, ainda assim, não devemos supor rupturas onde a experiência tem nos ensinado a supor continuidade. Não é improvável que nossas distinções hoje separem seres que, algum dia, já devem ter sido um só Ser e talvez ainda o sejam.

O passaporte universal apresentado em alfândegas humanas

Nesta breve primeira seção deste terceiro capítulo, procederemos a uma generalização da noção de hábito a partir de uma matriz conceitual encontrada na teoria sociológica de Berger e Luckmann (com a qual viemos discutindo desde o fim da primeira parte do trabalho). A ideia é tornar evidente a estrutura formal da concepção de hábito de tal maneira que possamos notar que sua aplicabilidade não se restringe a algumas ações humanas. Conforme já foi explicitado, o primeiro empréstimo conceitual que faremos das teorias (ou abordagens) sistêmicas é a noção de “internalização de relações”. Esta noção não só deve prestar um indispensável amparo teórico neste processo de generalização como também entrará na composição da estrutura argumentativa de todo o terceiro capítulo, uma vez que a própria noção de memória (e este será outro empréstimo retirado do sistemismo) apresentada na última seção tem em sua base o movimento ou o processo de internalização de relações. Assim, delimitados estes marcos conceituais e realizado aquele procedimento de generalização, estaremos próximos do conceito de hábito com que Peirce trabalhava (principalmente, em terrenos semióticos), o que, por sua vez, deve nos levar a questionar o estabelecimento de algumas fronteiras aparentemente inquebrantáveis em nossas experiências com mundo. A primeira dessas fronteiras às quais devemos voltar nossa atenção parte da distinção entre cultura e natureza.

Grande parte das linhas argumentativas delineadas na teoria da construção social da realidade (conforme a apresentação de Berger e Luckmann) começa num ponto no qual se distingue claramente os produtos elaborados (artificial, social e historicamente) pela cultura dos homens e os produtos elaborados de modo diverso pela natureza. Antes de nos dirigirmos a tal ponto de partida desta teoria sociológica específica, analisemos brevemente a justificativa oferecida (Berger e Luckmann, 2008, p. 75) para necessidade da construção de uma sociedade (e de sua “realidade” correspondente).

O organismo humano não possui os meios biológicos necessários para dar estabilidade à conduta humana. A existência humana, se retornasse a seus recursos orgânicos exclusivamente, seria a existência numa espécie de caos. Este caso, contudo, é empiricamente inexecutável, embora se possa concebê-lo teoricamente. Empiricamente a existência humana decorre de um contexto de ordem, direção e estabilidade.

Este nos parece um trecho interessante para retornarmos aos debates com os sociólogos-construcionistas, pois dele depreende-se que apenas a existência distintamente social do homem pode lhe conceder “ordem, direção e estabilidade”. E, se imaginarmos que uma existência caótica não poderia garantir alguma permanência para espécie, logo, chegamos a conclusão que o homem se distingue dos demais para sobreviver. Humanos são seres sociais por necessidade, por uma espécie de “imperativo biológico”. O que nos parece patente no texto dos sociólogos é que, para evitar o “caos” que seria devido a tudo aquilo que o humano tem em comum com os demais (isto é, a não-humanidade, “os recursos orgânicos”), torna-se necessária a construção de alguma ordem social (que, por sua vez, forneça direção e estabilidade aos homens). Ora, mas note-se que isto não explica a distinção, ao contrário, pressupõe-na.

O pressuposto que distingue o homem do resto dos animais¹¹³ é explicitado pelos sociólogos de forma dicotômica sob os termos “abertura/fechamento”. Segundo Berger e Luckman, todos os animais não-humanos vivem em um mundo fechado¹¹⁴, pois têm a forma geral de suas ações determinadas biologicamente. A relação do animal humano com o ambiente, pelo contrário, seria marcada por uma “abertura com o mundo”. O próprio aparato biológico humano, longe de ser uma estrutura rígida e cristalizada, apresenta uma grande plasticidade. Um dos indícios disso é o fato deste aparato ou de alguns elementos instintivos poderem ser moldados (nas mais variadas formas) pela cultura e sociedade¹¹⁵. Entretanto, é justamente por causa desta abertura que os autores dizem que a “organização instintiva” do homem é subdesenvolvida quando comparada a de outros animais (nos quais, há certo direcionamento e especialização desses “instintos”). Assim chegamos ao ponto em que este pressuposto (da abertura com o mundo) nos leva novamente até a necessidade da criação de uma ordem social. O homem, por sua própria constituição biológica, é um ser social (“o

¹¹³ Como já nos referimos no início do segundo capítulo, esta descontinuidade entre homem e natureza é um efeito de uma busca teórica (dentro do campo da sociologia) pelo “significado distinto das relações sociais”. E fora desta área, como também já vimos, esta descontinuidade é devida à ação de campos opositivos que, por si só, podem tornar as atividades humanas distintas (como aquelas oposições que discutimos e analisamos durante a primeira parte do trabalho).

¹¹⁴ No primeiro capítulo, passamos algumas páginas debatendo a teoria “autopoietica” de Maturana e Varela e o “pomo de discórdia” era justamente este tópico fundamental: sistemas (humanos ou não) não podem permanecer em completa clausura com relação ao ambiente.

¹¹⁵ “Embora o homem possua impulsos sexuais comparáveis aos de outros mamíferos superiores, a sexualidade humana caracteriza-se por um grau muito alto de flexibilidade. Não só é relativamente independente dos ritmos temporais, mas é flexível tanto no que diz respeito aos objetos a que se dirige quanto em suas modalidades de expressão. As provas etnológicas mostram que em questões sexuais o homem é capaz de quase tudo” (ibid, p. 72).

homo sapiens é sempre homo socius” [ibid, p. 75]). Sob esta perspectiva, o que permanece em insistente obscuridade é o local de onde a humanidade retirou os recursos para se tornar tão distinta. O primeiro passo para tentarmos esclarecer esta questão é notar que as ações habituais humanas (por mais distintas que nos pareçam) devem guardar alguma semelhança com ações instintivas de outros seres. Como veremos, talvez a rigidez seja a plasticidade envelhecida (cf. CP 6.25).

Comecemos, então, por baixo. A sociedade é um grupo. Porém, não é a simples soma de indivíduos ou de esforços individuais. Para que haja o mínimo de estabilidade (que parece ser o objetivo último da organização em sociedade), é necessário algum grau de coordenação das ações destes indivíduos. Há, portanto, um propósito comum (a geração de ordem) e diversos caminhos concebíveis para alcançá-lo. Ora, em termos semióticos, se o objeto do signo “sociedade” é determinada ordem (ou algum grau de estabilidade), obviamente tem que haver algum outro signo que tenha por intuito aproximar aquele signo “sociedade” deste objeto. A este outro signo dá-se o nome técnico de interpretante e que, neste caso sob análise, são as instituições. Em resumo, qualquer sociedade, para alcançar a referida ordem almejada, cria instituições. E conforme já havíamos antecipado (no capítulo anterior), no coração da instituição está um conceito detalhadamente trabalhado por Peirce: o hábito. Vejamos algumas importantes considerações de Berger e Luckmann sobre os hábitos:

A formação do hábito acarreta o importante ganho psicológico de fazer estreitarem-se as opções. Embora em teoria haja uma centena de maneiras de realizar o projeto de construir uma canoa de paus ajustados, o hábito reduz estas maneiras a uma única. Isto liberta o indivíduo da carga de “todas estas decisões”, dando-lhe o alívio psicológico que tem por base a estrutura instintiva não dirigida do homem. O hábito fornece a direção e a especialização da atividade que faltam no equipamento biológico do homem, aliviando assim o acúmulo de tensões resultantes dos impulsos não dirigidos. E oferecendo um fundamento estável no qual a atividade humana pode prosseguir como o mínimo de tomada de decisões durante a maior parte do tempo, liberta energia que podem ser necessária em certas ocasiões. Em outras palavras, o fundamento da atividade tornada habitual abre o primeiro plano para a deliberação e a inovação.

(2008, p.78)

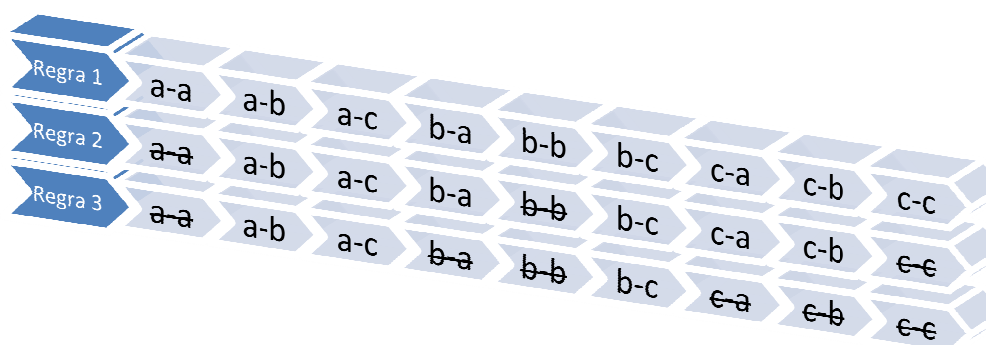
Neste pequeno trecho, pode-se enxergar a estrutura formal subjacente a todo e qualquer hábito. O uso dos termos “redução” e “estreitamento” são índices de que

hábitos funcionam por alguma forma de restrição de algum campo de possibilidades. Diz-se que os indivíduos adquirem hábitos quando passam a agir tendo em mente esta restrição. Porém, isto pode ser generalizado até os limites de nossa imaginação. Façamo-lo, então. Imaginemos um universo no qual existam apenas três tipos de elementos (“A”, “B” e “C”).

Suponha um primeiro momento da existência deste universo no qual todos estes tipos de elementos podem se ligar apenas obedecendo a uma restrição: aquela que diz que estes elementos só podem se conectar de dois em dois (ou seja, ao pares). Neste caso, um censo completo das possibilidades de ligação entre os habitantes deste universo nos mostraria que existem nove conexões possíveis. Vamos supor agora que o deus (artífice deste pequeno universo) promulgou (com apoio de ampla maioria do congresso que representa os tais elementos) uma nova constituição que prescreve outras restrições. A primeira delas (que, aliás, entra em vigor a partir da data de publicação) é que elementos de um mesmo tipo não poderão mais se conectar entre si (por exemplo, elementos que pertençam ao grupo “A” só podem se ligar a elementos ou do grupo “B” ou do grupo “C”).

A terceira e última restrição é que, para facilitar o trabalho de recolhimento de dados estatísticos dos habitantes deste universo (o censo das possibilidades), as ligações entre os elementos serão consideradas simétricas e, por isso, desconsiderar-se-ão a ordem em que a conexão ocorre ou poderá ocorrer (por exemplo, a ligação A – B e a ligação B – A não contam como duas possibilidades, mas apenas uma). Entretanto, esta última restrição só passaria a valer a partir de um terceiro momento, uma vez que em qualquer lugar (mesmo neste universo imaginário que criamos) uma instituição que seja responsável por uma tarefa tão grandiosa como um censo de possibilidades (de ligações) precisa de tempo para se adaptar. É necessária, ao menos, alguma verba para contratar mais funcionários que possam reformular os questionários (e não é improvável que, para isso, fosse aberto um longo processo licitatório, o que deveria levar mais tempo ainda).

Por estas razões burocráticas acima aludidas, temos então um segundo momento da existência do universo fictício no qual estão em vigor apenas as duas primeiras restrições. Logo, as possibilidades de restrições cairiam de nove (naquele primeiro momento) para seis (neste segundo). No terceiro momento, portanto já com a vigência daquela terceira restrição, o número de conexões possíveis chega a apenas três. O quadro a seguir pode representar esta progressiva restrição de possibilidades (de conexão desses elementos).



O que houve na sucessão desses três estados? Uma progressiva internalização de relações por parte dos elementos ¹¹⁶. Em primeiro lugar, formularam-se algumas regras gerais para a conduta dos elementos (no que diz respeito às conexões proibidas ou permitidas) e, em segundo lugar, tais regras foram internalizadas individualmente. Pode-se dizer, inclusive, que cada restrição só entraria em vigor (realmente) quando passasse a (efetivamente) alterar a conduta dos elementos com relação às possibilidades de conexão. Esta internalização de relações, portanto, não só pode ser considerada a base da noção de hábito como qualquer ação habitual pode ser encontrada em áreas ontológicas muito distantes da “realidade” humana ou social.

Evidentemente, os elementos que protagonizaram este nosso exemplo ainda foram caracterizados antropomorficamente, mas não há razões que justifiquem o confinamento do conceito de hábito apenas às ações regulares dos humanos. Embora na natureza (ainda em nível puramente físico) haja uma boa dose de diversidade e de “singularidades” (generosamente distribuídas pelo princípio do Acaso), há alguma ordem, redundância, regularidade (devidas ao princípio da Lei). Afinal, não seria

¹¹⁶ Nos termos (de uma abordagem sistemista) que foram utilizados por Jorge Vieira e Lucia Santaella (2008, p. 83 e 84), pode-se dizer que cada desses elementos pertencentes a este universo ficcional (do exemplo) alterou sua história ao passar a agir conforme cada uma daquelas restrições.

justamente alguma espécie de regularidade natural aquilo que constitui o objeto dinâmico dos pretensiosos signos produzidos pelas ciências naturais?

Embora não possamos (no estágio atual do desenvolvimento de nossas faculdades mentais e de nossa ciência) interpretar o conforto ou o ganho psicológico experimentado por uma pedra ao obedecer certo caminho habitual, por exemplo, de uma mão que a segurava até o chão, podemos notar que estas regularidades (ainda que sejam puramente físicas e estejam distantes das rotinas sociais) possuem uma forte e importante conexão com mundo humano. Pode-se dizer, inclusive, que a ordem (no mundo físico) serve de condicionante à ordem criada nas sociedades. Mesmo que não saibamos o que “acontece” individualmente a uma pedra ao sujeitar-se aos mandos de uma regra de conduta, podemos ao menos saber o que aconteceria (principalmente com os humanos) caso os minerais e todos os outros elementos (“puramente físicos”) resolvessem não seguir regra alguma. A sociedade e o homem que nela vive, por mais que sinta um estranho prazer em jactar-se de sua condição diferenciada com relação aos demais seres, ainda depende drasticamente da biosfera e necessita que esta esteja e permaneça num estado mínimo de equilíbrio, ou seja, os processos naturais (que ocorrem ao redor do globo) precisam estar (minimamente) ordenados. E não é qualquer ordem que serve para as finalidades humanas mais imediatas, mas apenas aquela que aí está e com a qual já nos acostumamos (ou nos adaptamos biológica, cultural e socialmente).

Está próximo de ser uma obviedade o fato de que este mundo físico e seu comportamento minimamente regular geram as condições de possibilidade do surgimento e do desenvolvimento da vida (a social, inclusive), isto é, a afirmação de que não seja possível nenhum tipo de processo vital no puro caos é ponto pacífico e parece ser aceita até mesmo por sociólogos mais distantes da fisicalidade do mundo. Infelizmente, mesmo que se faça, de forma hesitante, algum reconhecimento da contribuição do mundo natural para a criação das mais diversas ordens “não-naturais” (sociais, históricas, culturais, etc.), as principais consequências (ou corolários lógicos) não parecem se seguir desse reconhecimento.

Os reais motivos que poderiam lançar alguma luz sobre esta questão talvez estejam muito fundos no pensamento ocidental para que uma simples e breve pesquisa sobre objetividade na formação discursiva (dos meios de comunicação) possa ser

desviada de seu caminho relativamente seguro (dentro da crítica sociológica do comportamento promíscuo da mídia) e possa voltar à superfície com a certeza de ter, pelo ou menos, mapeado um possível caminho para a resposta. Não nos arriscaríamos desta maneira. Porém, mesmo sem descer às profundezas e sem saber com maior exatidão o que ocorre neste lugar (praticamente inóspito ao tecnicismo da ciência de superfície), podemos observar que alguns eventos e a própria conformação do solo são capazes de fazer alguma referência a tudo que está subjacente ao que nossos olhos já estão acostumados a ver. Embora essa metáfora seja indiscutivelmente “geológica”, o intuito que anima sua construção é sem dúvida que o discurso (que a solicitou) surta algum efeito no que diz respeito às representações teóricas (principalmente àquelas que versam sobre o destacado lugar do homem dentre todas as “outras coisas”).

Por exemplo, nos parece evidente que o solo sobre o qual nossas universidades são erigidas deve ter sofrido (ao longo de séculos) uma considerável influência de correntes de pensamento que são tão antigas e, de localização, tão profunda que hoje nos tornamos praticamente cegos aos seus efeitos no modo como dividimos aquilo que conhecemos ou que ainda pretendemos conhecer. Atualmente, não é muito difícil olhar para a estrutura física de uma universidade e acalmar alguns espíritos revolucionários dizendo: “é inevitável que seja assim, afinal, a culpa é do terreno”. Esta cegueira parece aumentar conforme as dimensões de certeza que geralmente associamos às nossas distinções e classificações (que deveriam facilitar o caminho do conhecimento e não bloqueá-lo). Estas linhas divisórias que traçamos não são tão certas e determinadas como a solidez das paredes dos departamentos de nossas universidades ou centros de pesquisa nos fazem supor. Em todo o planeta (exceto nas universidades), as linhas que traçam algum tipo de fronteira entre tudo aquilo que é vivo e tudo aquilo que é não-vivo não parecem muito claras. Vejamos este ponto mais de perto com o auxílio de algumas divisões amplamente usadas em ecologia.

Segundo os ecologistas, a biosfera (nível VI) se divide em diversos biomas (nível V), tais como florestas tropicais, savanas, tundras, etc. Os biomas, por sua vez, são formados por diversos ecossistemas (nível IV) que abrigam não só comunidades (nível III) que englobam seres vivos das mais diferentes espécies como também o “ambiente físico” (o que é denominado tecnicamente por “abiota”). Cada comunidade é formada, então, por populações (nível II) de seres vivos de uma mesma espécie (nível I). É claro que poderíamos continuar com classificações que “dividissem” o indivíduo

(ou o espécime) em organismo, sistemas, órgãos, tecidos até a célula, unidade básica da vida. Fiquemos, entretanto, apenas com aquele quarto nível (o ecossistema), uma vez que é neste patamar onde se tem pela primeira vez algum tipo de relacionamento entre coisas vivas e coisas não-vivas (nos outros três níveis inferiores, só se leva em conta relações entre seres vivos). É provável que o aspecto mais intrigante de um ecossistema seja a estranha “familiaridade” que existe entre a ordem (“física”) e a organização (“viva”). E é também provável que seja justamente esta familiaridade que esteja causando não só a remarcação das fronteiras da vida, mas que também esteja motivando algumas interessantes migrações conceituais. Ao contrário do período marcado pelo positivismo (objetivismo, segundo alguns) ou mesmo pelo (assim chamado) paradigma newtoniano de ciência, hoje é a Física e a Química que parecem receber conceitos originários da Biologia. A inversão dessas correntes migratórias não é casual. A utilização de termos como “desenvolvimento”, “seleção” e “adaptação” nos trabalhos do químico russo Ilya Prigogine não são casuais¹¹⁷. Porém, como esta “familiaridade” será tratada adiante, neste momento devemos nos concentrar no conceito de hábito, uma vez que este conceito também parece não respeitar os limites que deveriam separar o que é vivo do que não é.

O que devemos notar, em primeiro lugar, é que não há possibilidade de surgimento de vida sem um “ambiente físico” minimamente ordenado¹¹⁸. Esta ordem está, por exemplo, no ciclo da água (que faz uma espécie de reciclagem constante de algumas substâncias químicas essenciais à vida), no ciclo do carbono (que faz circular este prodigioso elemento químico que, aliás, é a pedra angular da vida), no ciclo do nitrogênio (este elemento, diga-se de passagem, está presente em proteínas e no DNA), dentre outras regularidades naturais. Alguma regularidade ou ordem não constituem condições de possibilidades apenas para os seres vivos de hoje mas para o surgimento da vida em geral (pelo menos até onde conhecemos este fenômeno complexo). É muito

¹¹⁷ Também não deve ser casual a adaptação do maquinário conceitual da evolução biológica aos estudos dos minerais. Afinal, no período de formação da Terra, existiam apenas alguns “tipos” de minerais neste planeta. Hoje, o número passa de 4000. Se estas pedras estivessem completamente vivas, é provável que pudessemos falar em “biodiversidade”. Porém, como, aparentemente, elas não estão, não deve ser nenhum absurdo falar em diversidade. Por exemplo, em artigo recentemente publicado pela *American Mineralogist* sob o título de “evolução mineral”, o cientista norte-americano Robert Hazen e equipe buscam entender quanto dessa diversidade foi criada exclusivamente pelas pedras (elas mesmas) e quanto foi criada com o auxílio da evolução da vida (*in American Mineralogist*, 2008, Volume 93, p. 1693–1720).

¹¹⁸ Com já vimos, em linhas gerais, este grau mínimo de ordem decorre da aceitação da noção de anterioridade ontológica como um pressuposto, pois que, de acordo com o posicionamento realista de Peirce (que tomamos como parâmetro ainda no primeiro capítulo), supõe-se que a realidade seja sempre (em algum grau) ordenada (independentemente de quaisquer sujeitos ou da existência ou inexistência de “vida”).

provável que o primeiro ser vivo tenha necessitado de uma certa regularidade na infraestrutura física do local onde surgiu da mesma forma que, atualmente, um espécime (por exemplo um tamanduá-bandeira individual) necessita de certa regularidade no seu ambiente físico imediato. Obviamente, nos bilhões de anos que nos separam do surgimento da vida na Terra os próprios processos naturais se modificaram. À medida que a vida ia aparecendo e se espalhando pela face do planeta, os processos naturais que (inicialmente) a tornaram possível também iriam se modificando. Em outras palavras, o ganho em complexidade que os seres vivos experimentaram ao longo de sucessivos passos evolutivos foi acompanhado, de alguma forma, por alterações no ambiente puramente físico e químico. Segundo especialistas, estas alterações não foram completamente casuais, uma vez que o próprio fenômeno da vida as influenciou. Aqueles ciclos naturais só podem ter assumido a forma que têm hoje pela ação de seres vivos.

Por exemplo, embora o nitrogênio seja abundante na atmosfera terrestre (quase 80% de sua composição), este elemento não pode ser “consumido” em sua forma gasosa por plantas ou por animais. Estes últimos, para obterem o nitrogênio, dependem ainda da generosa mediação de outros seres vivos. Neste caso, algumas bactérias retiram o nitrogênio do ar e o transformam em nitrato, que é solúvel em água e, por isso, pode ser absorvido pelas plantas (chegando por esta via aos animais). É claro que todos estes ciclos envolvem elementos que são anteriores ao surgimento da vida. Entretanto, por meio de complexas mediações e pelo desenvolvimento de gigantescas redes ou teias alimentares (nas quais se transferem grandes montantes de energia), os processos vitais acabam por alterar a distribuição desses elementos pelo planeta bem como modificam seus trajetos, os caminhos antes percorridos.

Se esta ordem puramente física foi capaz de ser alterada pelo surgimento da vida, estes ciclos naturais não podem ser considerados eternos e imutáveis. Se focalizarmos o fato de que tais ciclos são suscetíveis a influências de fatores que podem surgir historicamente, veremos a manifestação de uma característica muito interessante e que geralmente só é atribuída ao homem: o tal paradoxo do “sujeito assujeitado”, ou seja, algo ou alguém que produz a si mesmo ao ser capaz de alterar as próprias condições de existência. Se tomarmos este fenômeno (a vida) como um todo (que é mais ou menos o procedimento realizado por sociólogos, em suas pesquisas, quando fazem com que o indivíduo se perca ou seja diluído num “contínuo de coletividade social”) e enxergá-lo em escala apropriada, a primeira coisa que nos aparecerá é que os seres vivos (em geral)

também alteraram o planeta para que pudessem habitá-lo. As transformações que o surgimento da vida fizeram na face da Terra parecem ter tido este mesmo objetivo, a saber, criar condições não só para a continuidade de processos vitais específicos, mas também para o crescimento, de forma geral, do fenômeno da vida.

Portanto, se as regularidades do mundo físico (como aqueles ciclos naturais que citamos), por mais resistência que pareçam oferecer, são ainda capazes de sofrer alguma alteração, não deve haver mal algum em classificá-los como hábitos. Que estes ciclos naturais possam sofrer alterações não parece haver dúvidas (principalmente após o alardeado reconhecimento da comunidade científica internacional de que a atividade humana realmente pode afetar o quadro de mudanças climáticas), porém obter alguma aceitação ao afirmar que as leis naturais são hábitos já é muito mais difícil. Uma afirmação como esta pressupõe, por exemplo, que as leis naturais tenham sido adquiridas em algum momento, logo, todo o período anterior a este instante foi um “tempo” no qual não havia leis naturais. Em termos gerais, esta ideia não é nova e os ocidentais a conhecem pelo ou menos desde o século VIII a. C. com o poeta grego Hesíodo¹¹⁹ (embora alguma noção vaga de que qualquer tipo de ordem é precedido por uma espécie de espaço de possibilidades deve também ter aparecido em concepções de mundo [ou cosmologias] de outros povos além dos gregos).

Entretanto, o ponto mais problemático com relação a esta perspectiva é convencer os céticos de que um elemento químico, um composto ou qualquer coisa não-viva tenha sido capaz (em algum momento de sua não-vida) de adquirir um hábito, o que evidentemente alterou sua conduta, ou seja, passou-se de um estado no qual os movimentos, por exemplo, daquele elemento eram erráticos e casuais para um estado de coisas minimamente ordenado. Mesmo que este cético aceite sem pestanejar o fato de que no mundo (puramente físico) dos elementos químicos haja regras, leis (restrições às possibilidades de conexão, por exemplo), ainda assim seria difícil admitir uma maneira pela qual simples elementos químicos (ou qualquer outra coisa não-viva) pudessem internalizar relações, isto é, adquirir hábitos.

Esta dificuldade deve aumentar consideravelmente caso se continue a depositar confiança naqueles campos opositivos (aos quais nos referimos ainda na primeira parte).

¹¹⁹ “Antes de todos os seres veio o caos, depois a Terra de largo seio” (Hesíodo, teog., V, 116 – *apud* Abbagnano, 2000, p. 115).

Por um lado, se classificarmos um simples elemento químico como um membro do conjunto formado por todas aquelas coisas que Descartes certa vez chamou de *res extensa* em oposição ao conjunto das *res cogitans*, realmente estaríamos distantes de aceitar aquela afirmação. Afinal, de uma coisa cuja principal definição é simplesmente ocupar lugar no espaço não se pode exigir muito, não se pode reclamar a faculdade de aprender a se comportar de determinada maneira (aliás, isto a colocaria no outro conjunto). Por outro lado, nota-se que também não poderíamos atribuir tal faculdade a algo tão básico como um elemento químico se o classificássemos como um membro do conjunto formado por todas aquelas coisas que independem da mente (*ens reale*), afinal, a própria capacidade de aprender a se comportar de determinada maneira designa algum tipo de atividade mental (o que, aliás, colocaria este elemento no outro conjunto, aquele formado por todas as coisas que dependem da mente ou de alguma atividade mental [*ens rationis*]).

Porém, como foi dito, esta dificuldade é proporcional à confiança que depositamos na crença de que nossas distinções são realmente válidas. Quanto mais transparentes forem as paredes de nossas distinções (falíveis e, por isso, provisórias), maior será a probabilidade de enxergarmos alguma semelhança fundamental entre coisas que estejam justamente separadas por aquela parede. Então, vejamos (mais uma vez) algumas razões “meramente” lógicas que nos impedem de traçar fronteiras absolutas e opacas no mundo (conforme nossas representações).

Quando assinalamos a possibilidade de se entender uma lei ou qualquer tipo de regularidade natural como um hábito (adquirido nalgum momento), devemos permanecer atentos para não “voltarmos” a campos opositivos ou polarizados que criariam uma incomunicabilidade entre hábitos naturais (absolutamente determinados) e hábitos humanos ou mentais (bastante indeterminados). A esta altura já deve estar claro que o problema que está subjacente a definições dicotômicas de realidade é justamente aquele conflito entre a noção de anterioridade ontológica e de co-evolução, ou seja, deve-se atentar para este ponto, pois, se as leis naturais forem consideradas hábitos absolutos (ou seja, relações de causa e efeito completamente determinadas), seríamos obrigados a negar o pressuposto da anterioridade ontológica (afinal, neste caso, haveria uma região do universo [natureza] na qual o princípio do Acaso não agiria, isto é, haveria uma região que apresentaria um comportamento regular completamente cristalizado [e, por isso, seria incapaz de evoluir ou sequer ser alterada por fatores externos]). Entretanto, como já foi, por diversas vezes, explicitado, se estabelecermos

esta noção de anterioridade ontológica como pressuposto a partir de uma conceituação de realidade que seja avessa à atividade mental (tal como aquele conceito forte obtido pelo campo *ens reale/ens rationis*), não há como abrir espaço para outra noção básica: a co-evolução entre natureza e cultura ou, simplesmente, a evolução da realidade (como um todo). A solução que Peirce apresenta para este impasse parece-nos muito clara: retira-se ou dissolve-se a fronteira que separaria de forma absoluta os hábitos naturais dos hábitos mentais e passa-se a considerar estes últimos como base para o surgimento daqueles primeiros, ou seja, as leis naturais são hábitos envelhecidos. Nas palavras do próprio filósofo, “a matéria é mente esgotada, hábitos inveterados se tornando leis físicas” (CP 6.25)¹²⁰. Neste sentido, em última instância, a evolução deve ser acionada por um princípio universal: o hábito de adquirir hábitos. Vejamos como Peirce chegou ao ponto de pressupor a ação deste princípio.

(...) se as leis da natureza são o resultado da evolução, esta evolução deve proceder de acordo com algum princípio, e este princípio será ele mesmo da natureza de uma lei. Mas deve ser uma lei que pode evoluir ou se desenvolver... O problema era imaginar uma espécie de lei ou tendência que teria, assim, uma tendência a se fortalecer. Evidentemente deve ser uma tendência à generalização – uma tendência generalizante. ... Onde devemos buscá-la? Não poderíamos encontrá-la em fenômenos como a gravitação que a evolução já se aproximou tanto de seu limite último que nem mesmo algo que simulasse a irregularidade pode ser encontrado nela. Mas devemos buscar essa tendência generalizante naqueles departamentos da natureza em que a plasticidade e a evolução estão ainda funcionando. A mais plástica de todas as coisas é a mente humana, e depois dela vêm o mundo orgânico, o mundo do protoplasma. Ora, a tendência generalizante é a grande lei da mente, a lei da associação, a lei de adquirir hábitos. (...) Assim sendo, fui levado à hipótese de que as leis do universo foram formadas sob a tendência universal de todas as coisas para a generalização e aquisição de hábitos. (Peirce, 1992, p. 241)

Está claro que nada a não ser o princípio do hábito, ele mesmo devido ao crescimento pelo hábito de uma tendência infinitesimal do acaso em direção à aquisição de hábitos, é a única ponte que pode ligar o abismo entre o acaso do caos e o cosmos da ordem (CP 6.263).

(Peirce *apud* Santaella, 2004, p. 248)

¹²⁰ No original: “matter is effete mind, inveterate habits becoming physical laws”.

Nem a hipótese de que esta tendência em adquirir hábitos (ou tendência à internalização de relações¹²¹) seja realmente operativa na natureza, nem a aplicação do termo “hábito” às ações (regulares) de seres não-humanos carecem de apoio empírico, aliás, estas propostas peirceanas são sugeridas pelas pesquisas de alguns especialistas (ou, ao menos, pela forma como os resultados são apresentados). Há diversos pontos de convergência entre os resultados de investigações científicas relativamente recentes e o trabalho especulativo que Peirce elaborou em sua metafísica ainda na passagem do século XIX para o XX. Outra vez, dificilmente pode-se considerar esta convergência fruto do acaso.

¹²¹ Afinal, de acordo com Avaniir Uyemov (*apud* (Santaella e Vieira, 2008, p. 83 e 84), o tempo deve fluir no sentido da progressiva internalização de relações.

A semelhança entre semblantes retratados num álbum de família

Na seção anterior, seguindo os passos de Peirce, a noção de hábito foi generalizada até o ponto em que se tornou possível aplicá-la ao conjunto dos seres que compõe o universo. Ora, esta é uma generalização de gigantescas proporções e não seria nenhum exagero classificá-la como ambiciosa. Nesta direção, dificilmente se consegue ir mais longe. Quando se atribui a todos os seres que compõe o universo uma característica específica, “cria-se” obviamente uma relação entre todos estes seres, ou seja, todos os integrantes do conjunto (universo) passam a estar relacionados por um termo comum. Tal termo, de acordo com a hipótese de Peirce, seria a tendência a aquisição de hábitos.

A pergunta com a qual podemos começar esta segunda seção é a seguinte: por que todas as coisas apresentariam uma tendência a adquirir hábitos? Ou ainda: por que todas as coisas seriam semelhantes justamente quanto a este aspecto? E o ensaio de resposta com o qual também podemos começar esta seção é que, talvez, seja exatamente este o aspecto que permita que as coisas sejam e continuem sendo. Talvez todas as coisas do universo apresentem essa tendência à aquisição de hábitos, pois esta foi a maneira encontrada por cada uma dessas coisas para que pudessem permanecer neste mesmo universo onde surgiram. Isto parece decorrer da própria noção de anterioridade ontológica (tomada como pressuposto). Vejamos brevemente a razão dessa decorrência.

Se determinado ser (vivo ou não) surge numa realidade ou num ambiente que lhe é anterior e se este ambiente já possuía algum grau de ordem (naquele momento exato de tal surgimento), é provável que esta tendência a adquirir hábitos seja algo que favoreça a permanência desse ser nesse ambiente (anterior) pelo simples fato de gerar e manter alguma familiaridade entre eles. Como veremos nesta e na próxima seção, esta concepção de familiaridade abre vasos de comunicação entre um ser (isto é, um “pedaço” de realidade) e um ambiente real (isto é, o resto da realidade) e é esta concepção que está no cerne daquele princípio de comunicabilidade ou continuidade que acreditamos ser capaz de sustentar a hipótese da “realidade única e evolutiva”. São estes vasos de comunicação que permitem que determinado ser evolua ou se desenvolva “dentro” de uma realidade que lhe é anterior, ou seja, são estes vasos de comunicação

que dispensam a “necessidade” de se supor a construção de uma nova realidade a cada vez que um novo ser emergisse no universo. Nem mesmo o “milagroso” surgimento do fenômeno “vida” pode ter ser desligado de tudo aquilo que lhe era anterior. Afinal, a vida (tal como o Homem) não pode ter vindo do nada. Movamo-nos, então, para a zona fronteira do mundo-da-vida.

Por muito tempo, acreditou-se que a matéria orgânica só poderia ser resultado de processos vitais, ou seja, que tal tipo de matéria não poderia ter se formado a partir da matéria inorgânica. É justamente com base nesta premissa que os cientistas levantaram a hipótese de que o hidrocarboneto encontrado em aerólitos (“pedras vindas do espaço”), por exemplo, era necessariamente resultado da decomposição de seres vivos que em algum momento teriam habitado estes corpos siderais (cf. Oparin, 1982, p. 27). Contudo, se a matéria orgânica é aquela na qual estão presentes os famosos compostos de carbono e estes são a base química da vida, como pode a vida ter produzido a si mesma?¹²² A resposta fornecida por algumas experiências realizadas ainda no século XIX e por dados colhidos nas mais diversas áreas das ciências naturais era assustadoramente simples: não pode. A hipótese alternativa – de que era possível que o material orgânico fosse obtido a partir de uma síntese abiogenética (sem a presença de vida) – pôde ser comprovada pela primeira vez quando (em 1828) o químico alemão Friedrich Wöhler conseguiu sintetizar em laboratório um composto orgânico chamado ureia.

Então, já no início do século XX, ao coligir dados provenientes de pesquisas geológicas e astronômicas, o bioquímico soviético Alexander Ivanovich Oparin encontrou fortes indícios de que substâncias orgânicas já estavam presentes na superfície, na atmosfera e nos oceanos do planeta Terra (desde sua formação há mais ou menos 4,5 bilhões de anos).

No começo da formação da hidrosfera terráquea, já se encontravam nas águas do oceano primitivo compostos de carbono que temos o direito de encarar como sendo as primeiras substâncias orgânicas, embora se tenham formado muito antes da aparição dos primeiros seres vivos.

¹²² Esta afirmação de que todo o material orgânico deve ter sido originado por processos vitais é realmente curiosa. É como dizer que os tijolos que serão usados na construção de um prédio só poderão ser fabricados depois que este mesmo prédio já estiver pronto. Durante grande parte do segundo capítulo, tentamos apresentar motivos que consideramos razoáveis para fugirmos de concepções circulares (como esta).

Ainda eram corpos relativamente simples, formados de moléculas de dimensões reduzidas, mas que nem por isso deixavam de constituir uma forma qualitativamente nova de existência da matéria. As propriedades desses primeiros compostos orgânicos elementares e seu *destino* no decorrer da evolução estavam condicionados pelas novas leis derivadas de sua composição elementar e pela disposição dos átomos em suas moléculas.

(Oparin, 1982, p. 32 – grifo nosso)

Estas novas leis foram hábitos adquiridos pela matéria, pela coisa não-viva. Pode-se, inclusive, imaginar estas novas leis como um conjunto de regras que os compostos orgânicos teriam que obedecer. Entretanto, tais regras não podem ter sido criadas instantaneamente, não podem ter passado a vigorar a partir do momento exato em que se formou a primeira substância orgânica. Estas regras surgiram com a necessidade de haver alguma mediação com o ambiente. E esta necessidade, em última análise, advém da tendência dessas substâncias orgânicas a permanecerem (no tempo). Caso nossas representações científicas estejam no rumo certo, esta simples tendência em permanecer é o traço mínimo de propósito que podemos encontrar nestas substâncias bem como em todas as outras coisas que têm surgido no universo para, em última instância, tornar efetiva as prescrições de uma “política cósmica de expansão territorial” sem precedentes. Se não houvesse nem este mais vago vestígio de propósito (ou causação final segundo os termos geralmente utilizados por Peirce) como explicaríamos a utilização (por um cientista) do termo “destino”? De onde ele tirou esta “certeza” de que aquelas substâncias evoluíram para seres vivos? O que permitiu, por exemplo, que o bioquímico belga Christian de Duve tratasse a vida como um “imperativo cósmico”¹²³?

Estes renomados e aclamados cientistas não são magos alquimistas que brincam com as palavras, nem são obscurantistas, místicos ou adeptos daquela enigmática seita do design inteligente. Também é pouco provável que este propósito seja apenas fruto de uma ilusão forjada por nosso olhar em retrospectiva. A ciência e a experiência (em geral) nos ensinaram que mesmo quando nossos telescópios estivessem apontados para o passado, seria o futuro o verdadeiro foco de nossa atenção. E, de acordo com o matemático e biólogo polonês Jacob Bronowski, não parece haver nenhum motivo para pensarmos que esta é uma característica exclusiva de nossa

¹²³ Cf. De Duve, 1997.

espécie. Vejamos uma das mais instigantes passagens de um pequeno livro que Bronowski dedicou ao tema “senso comum da ciência”. Embora a citação seja um pouco longa, acreditamos que vale a pena transpô-la em sua inteireza para que possamos enfatizar o fato de que esta noção de “tendência a permanecer”, esta “direção para o futuro” (Bronowski, 1977, p. 92) não depende, de maneira alguma, de formas elaboradas de consciência e intencionalidade.

Parece-me ser este o ponto mais importante que posso estabelecer. E, por estranho que pareça, foi o que menor atenção mereceu no passado. A característica das coisas vivas é a direção para o futuro das suas ações. Poderíamos dizê-lo mais peremptoriamente e afirmar que é simplesmente a característica da ação; parece-me, no entanto, uma abstração desnecessária, visto que ação e vida são, com efeito, noções intermutáveis. As coisas vivas mudam; amanhã serão diferentes do que eram hoje; e as ações de hoje são dirigidas para o amanhã. As enzimas na célula não têm consciência de que o que fazem provocará a divisão celular depois de 20 minutos; mas, se não o fizerem, nem elas nem a célula têm futuro, morrem ambas. Não sabemos o que põe em movimento o ciclo vital de nematoide, de um esquistossoma ou de um carvalho, mas sabemos que cada estágio desse ciclo é uma preparação para o próximo; e o organismo morre se perder uma deixa. O mecanismo dessa preparação é singular e complicado; vimos a sombra e fechamos os olhos; ouvimos um ruído e as nossas glândulas espalham adrenalina no sangue, de modo que o pulso acelera, os músculos se retesam e os nervos são alertados. Mas, em todos os casos, nossas ações são dirigidas para um futuro, obscuramente previsto. (...)

Tudo isso está escondido no processo da vida, mas, torna-se patente e explícito quando procuramos leis científicas. Porque, é claro, uma lei científica é uma regra pela qual guiamos nossa conduta e pela qual procuramos assegurar-nos de que nos conduzirá a um futuro conhecido (...) Mas uma lei científica só difere do nosso modo habitual de dirigir as ações para o futuro pelo fato de ser mais sistemática e explícita. Todos somos criaturas que olhamos para diante. A vida é um processo de olhar para a frente. Volta-se para o porvir como as falenas para a luz que as atrai.¹²⁴

(Bronowski, 1977, p. 91)

¹²⁴ Mais adiante, veremos como o próprio conceito de informação (segundo a semiótica peirceana) está intimamente ligado a esta direcionalidade para o futuro (bem como os processos perceptivos em geral).

Acreditamos que esta “direcionalidade” ficará mais clara à medida que acompanharmos a narrativa sobre o surgimento da vida habilmente conduzida pelo bioquímico soviético. Segundo Oparin, nestes primeiros estágios, as substâncias orgânicas estavam ainda distribuídas de forma dispersa pelos oceanos e careciam de algumas características fundamentais dos seres vivos, como estrutura e organização. De forma ainda muito elementar, estas características já podem ser encontradas nos coacervatos (que são aglomerados ou agregados de moléculas). Os elementos que compõe o coacervato são denominados de moléculas ou partículas coloidais (do grego *Kólla*, que pode ser traduzido por cola ou goma) e o seu arranjo obedece claramente a um padrão. Logo, por este arranjo não ser fruto do acaso, já se pode falar em algum grau de estrutura. Há também nestes aglomerados certa dose de organização, uma vez que o coacervato é capaz de absorver diversas substâncias que estejam suspensas na solução onde se encontra.

Porém, notemos que, embora Oparin tente definir com precisão o que é vivo (e o que deixa de sê-lo), existe uma linha tênue em sua argumentação que perpassa ambos os lados de sua definição do que é vida. Esta linha frágil é justamente aquilo que viemos chamando de hábito (ou, neste caso, a tendência a adquirir hábitos).

Estamos pois em presença de elementos de uma organização, embora, na verdade, ainda das mais elementares. Em consequência, às leis da química orgânica elementar, já existentes, vieram juntar-se novas leis da química coloidal, leis que também regem o protoplasma vivo dos organismos atuais. Eis porque podemos estabelecer certa analogia entre as propriedades físico-químicas do protoplasma e nossos coacervatos.

Mas bastará isso para reconhecer como viva a gota de coacervato? Claro que não. E o problema não se reduz apenas a complexidade da composição do protoplasma e à sutileza de sua estrutura. Nos coacervatos obtidos em laboratório por via artificial, ou na gota que se formou naturalmente, desprendendo-se da solução de matérias orgânicas do oceano primitivo, não aparece essa “harmonia” estrutural, essa adaptação da organização interna a funções vitais determinadas que ela executa em condições concretas de existência, e que são características dos protoplasma de todos os seres vivos, sem exceção. Esta adaptação às condições do meio externo não podiam resultar de simples leis físicas ou químicas, nem bastam para explicá-la, as leis da química coloidal. Por isso, ao se originarem os primeiros seres vivos,

deveriam surgir, no processo de evolução da matéria, novas leis, que já tinham caráter biológico.

(1982, p.61)

Novamente, a matéria (ainda não-viva) foi capaz de adquirir hábitos. O surgimento de cada “tipo” de lei (física, química, química coloidal, biológica, etc.) representa novas restrições, são como regras aprendidas ao longo do caminho evolutivo. O mais notável, entretanto, é como o cientista explica o processo de desenvolvimento deste ponto em diante. Há uma nítida diferenciação de tratamento no que diz respeito à matéria orgânica (ainda dispersa nos oceanos primitivos) e ao coacervato (já minimamente estruturado e organizado), pois, segundo Oparin, aquela, enquanto ainda estava incorporada ao meio circundante, poderia ter sua evolução analisada como se fosse um “todo único”, mas esta teria que ter sua evolução analisada individualmente, uma vez que, ao diferenciar-se do meio, criaram-se novas e mais complexas relações.

Cada gota de coacervato poderia ter uma história bastante individualizada porque muitos fatores influenciavam na sua “vida”, tanto fatores externos (tais como a presença de determinados elementos no ambiente) como fatores internos (por exemplo, as diversas reações químicas que se desencadeavam caoticamente no interior da gota). Neste momento do texto, Oparin já usa (muito apropriadamente) termos bastante afinados com os mecanismos de seleção natural (mesmo que ainda não haja “vida”, muito menos transmissão de informação por algum elaborado código, como o genético). Um exemplo disso é que, segundo o bioquímico (1982, p. 81), alguns fatores (internos ou externos) podem ser positivos ou negativos, isto é, podem contribuir ou não para prolongar a existência da gota.

As gotas nas quais a síntese preponderava sobre a desagregação não só eram conservadas, mas aumentavam de peso e volume, desenvolviam-se. Cresceram, assim, pouco a pouco, as gotas cuja organização melhor correspondia às condições dadas de existência. A seguir causas puramente mecânicas levaram necessariamente cada gota assim crescida a fragmentar-se. As gotas-filhas, assim formadas, tinham aproximadamente a mesma organização físico-química que o coacervato que as gerara.

(1982, p. 82)

Acreditamos já estar suficientemente claro que o mundo físico minimamente ordenado é aquele que oferece as condições de possibilidade para

emergência de qualquer forma de vida. Porém, o mais importante neste ponto de nossa argumentação é notar que só mesmo um tipo de *relação muito especial* pode permitir que a partir de uma ordem considerada inferior (como as leis puramente físicas) possa ser criada alguma ordem considerada superior ou mais complexa (como as leis da química orgânica ou coloidal ou ainda as leis biológicas). Os processos regulares que caracterizam o “*bios*” só puderam surgir a partir da ordem que caracteriza a base da “*physis*” porque os primeiros organismos (vivos) ou até mesmo aquela matéria orgânica (quase viva) internalizaram relações sobre o mundo físico, o que lhes garantia o mínimo de orientação. Porém, por que algo que não é vivo precisaria de se orientar? Bem, estamos utilizando o termo “orientação” num sentido um pouco mais amplo do que o usual, próximo talvez dos limites inferiores do conceito de propriocepção, ou seja, algo que diz a si mesmo que se possui alguma identidade. E como pode notar-se no que foi exposto acima, mesmo a matéria não-viva tende a manter certa identidade. Por este motivo, com este termo, não nos referimos somente à orientação espacial, mas a algo logicamente anterior, tal como um sentido de fluxo temporal. Uma tendência a ser no tempo, a permanecer. Obviamente, só pode haver alguma permanência (realmente existente) se há relação com o ambiente e, para isso, orientação é fundamental.

Assim, nesta perspectiva, é estritamente necessário que os primeiros hábitos que foram sendo adquiridos por estes “seres vivos pioneiros” ou proto-organismos sejam relacionados também e principalmente a algum tipo de orientação no ambiente, uma vez que todas as outras características essenciais (como reprodução, alimentação, metabolismo e crescimento) dependem de algum contato com o mundo exterior.

Infelizmente, este caráter fundamental da orientação não parece ser devidamente evidenciado por leituras e abordagens mais “biologistas” como as que preferem ostentar e enfatizar (às vezes, excessivamente e sem necessidade) termos como autopoiesis e auto-referência ou mesmo aquelas maravilhosas construções teóricas nas quais os genes incitam a desordem civil, organizam greves, deflagram linchamentos, instituem tribunais eclesiásticos, derrubam reis e czares... Do ponto de vista semiótico, o que é enfatizado nestas abordagens é a noção de código (que, aliás, é realmente o que permite esta cópia de si mesmo). Entretanto, entendemos que, com exceção de alguns recorrentes faniquitos nominalistas, não se encontra nenhum lugar teórico onde “código” funcione sem nenhum resquício de “referência”. A fixação ou o aparecimento de códigos (tais como o genético) são fundamentais, pois possibilitaram

que os seres vivos transmitissem adiante, de forma relativamente segura, informações (digamos, instrutivas) sobre interações com o ambiente. Porém, pelo simples fato de o objeto da informação (a ser codificada geneticamente) ser a interação com ambiente, já sabemos que alguma interação é anterior ao código. Não se pode conceber a formação de alguma regra geral de conduta sem considerar que já tenha havido alguma ação, ou seja, alguma conduta realmente existente (no universo em questão). Se não há o individual ou o elemento a ser generalizado, não pode haver processo de generalização.

Na verdade, dentro do limite daquilo que nos parece plenamente plausível, há apenas uma maneira de se conceber a formação desses hábitos ou regras primordiais: que este (primeiro) hábito tenha sido formado em quase completa consonância com hábitos que pertençam a uma ordem anterior (neste caso, o mundo físico do qual estes primeiros seres dependiam mais que quaisquer outros que vieram depois) e, por sua vez, as regras ou hábitos que caracterizam a primeira dessas ordens tenha emergido do caos¹²⁵. Portanto, a própria interação com ambiente (a experiência) foi o elemento responsável pela cristalização destas ações ou condutas habituais. Especificamente, estes hábitos primordiais devem ter tido a forma de instintos (ou do que hoje chamaríamos de organização instintiva) que já sugeriam uma espécie de conhecimento elementar ao proto-organismo que, assim, o auxiliasse a “tatear” o ambiente. Segundo Peirce, as mais elaboradas teses científicas que produzimos atualmente ainda guardam semelhanças com este conhecimento básico.

¹²⁵ No que diz respeito ao debate sobre a origem da ordem ou da regularidade observada hoje no universo, Ivo Assad Ibri reclama atenção para convergência entre interpretações recentes da cosmologia científica e a interpretação “evolucionária” elaborada por Peirce. De acordo com a exposição de Ibri (1994, p.24), com relação a este aspecto, duas hipóteses estariam em confronto: ou tal ordem surgiu (ou resultou) de um estado de coisas no qual não haveria ordem alguma (portanto, a origem seria o “caos primordial”) ou tal ordem surgiu (ou resultou) de um estado de coisas no qual já havia uma ordem precedente (portanto, neste caso, a origem seria uma espécie de “ordem primordial”). Então, para tornar patente aquela convergência, Ibri transcreve alguns trechos de um belo livro intitulado “a mão esquerda da criação” (1988) dos astrônomos John David Barrow e Joseph Silk: “Segundo (a teoria do caos), a estrutura em grande escala observada no universo é criada principalmente por seu comportamento durante a história inicial da expansão; em outras palavras, o seu caráter se deve às interações ocorridas e aos processos físicos que inevitavelmente surgiram. A visão alternativa e mais tradicional admite que o universo começou em um estado de alta simetria, apresentando algumas flutuações que, com o passar do tempo, desenvolveram-se gradativamente. Neste cenário cosmológico quiescente a presente regularidade é diretamente atribuída à configuração ‘genética’ inicial. A história evolucionária teria uma função desprezível”. Em outro trecho, os astrônomos (citados por Ibri) continuam: “certamente a cosmologia do caos parece apresentar um melhor poder de explicação e promete explicar muitas observações com um menor investimento de hipóteses iniciais do que o modelo quiescente, que realmente não parece explicar muita coisa, limitando-se meramente a dizer que o universo é regular porque era regular ontem” (Barrow e Silk *apud* Ibri, 1994, p. 24 e 25).

Em primeiro lugar, tudo o que a ciência tem feito é estudar aquelas relações entre objetos que eram trazidos à luz ou à nossa concepção e a respeito das quais fomos dotados com algum conhecimento original em dois instintos – o instinto de alimentação, que trouxe o conhecimento elementar de forças mecânicas, espaço, etc.; e o instinto de procriação, que trouxe o conhecimento elementar de impulsos psíquicos, de tempo, etc.

(CP 1.118)¹²⁶

Estes instintos (bem elementares) são como fibras de um cabo ou de uma corda ligando os seres humanos aos seus ancestrais mais remotos. E não é de todo absurdo imaginar que esta corda continue para além das fronteiras daquilo que chamamos de vida e vá até aquilo que, em Lógica, chamamos de princípio de identidade. Porém, como uma rua que muda de nome ao atravessar uma grande avenida ou os limites de um bairro, quando chegasse a este ponto talvez já tivesse outras denominações. De qualquer forma este caminho nos levaria para muito longe de nossos objetivos. Neste momento, basta enfatizar que estas disposições instintivas, estes hábitos primordiais eram a base de uma certa familiaridade (algo como um “primeiro grau de clareza”) entre os primeiros sistemas vivos e o ambiente que permitiu sua existência.

Neste estado primordial, acreditamos que tal familiaridade era dada, em última análise, pela própria similaridade entre a composição do proto-organismo e a composição do mundo em volta (provavelmente um meio aquoso). Havia certa homogeneidade (ou, ao menos, havia ainda pouca diferenciação) entre os elementos que estavam de alguma forma “contidos” no interior desse ser primitivo (dentro de suas porosas fronteiras) e os elementos que boiavam, flutuavam ou dançavam ao seu redor. Embora, estes sistemas não possam ser considerados completamente isomórficos, alguma isomorfia estrutural se faz necessária para que pudesse haver diálogo entre o proto-organismo e o ambiente, o que permitiria, ao longo do tempo, que aqueles hábitos (inicialmente emprestados do mundo físico) pudessem ser modificados.

¹²⁶ No original: “In the first place all that science has done is to study those relations between objects which were brought into prominence and conceiving which we had been endowed with some original knowledge in two instincts -- the instinct of feeding, which brought with it elementary knowledge of mechanical forces, space, etc., and the instinct of breeding, which brought with it elementary knowledge of psychical motives, of time, etc.”

O modo geral pelo qual estas modificações puderam ocorrer já foi indicado pelos sociólogos Berger e Luckmann quando disseram que o hábito seria capaz de fornecer direção e especialização e o próprio “fundamento da atividade tornada habitual abre o primeiro plano para a deliberação e a inovação” (2000, p. 78)¹²⁷. Logo, todo o desenvolvimento empreendido pela matéria (não-viva, quase viva e completamente viva e pulsante) exige não apenas um objeto (externo com o qual ela possa dialogar e aprender¹²⁸) mas também um direcionamento (que lhe dê um horizonte de sentido, que lhe faça desejar ardentemente permanecer e, assim, passar adiante o que aprendeu). Não é demais lembrar (e é inevitável que se insista quanto a este ponto) que quaisquer regras ou qualquer tipo de ordem adquirida posteriormente (como as novas leis que, segundo Oparin, iriam se somando às antigas) foram obtidas, inicialmente, em quase completa harmonia com a ordem anterior¹²⁹.

É como se, nos estágios iniciais, a ordem (ou já organização) biológica tomasse emprestado hábitos que caracterizam a ordem física, justamente para, além de poder conviver com ela, poder fazê-la de palco adequado para sua própria existência e crescimento. Metaforicamente, é como um filho que, como se já não bastasse toda a informação genética que carrega consigo e que já o torna parecido com o pai, ainda insistisse em imitar os passos do pai, ou seja, além de todas as semelhanças congênitas, a criança ainda faz (instintivamente) daquele andar velho, costumeiro e desgastado do pai (o modelo para) os seus primeiros passos. Portanto, não é improvável que os seres primitivos já tenham vindo à luz com certas disposições (hábitos) para agir de determinada forma. Se considerarmos apenas este ser primitivo isoladamente, estes hábitos nos pareceriam regras ou caracteres instintivos inatos, isto é, “vindos do nada”. Porém, se colocarmos este mesmo ser primitivo contra o pano de fundo do qual emergiu, algumas notáveis semelhanças de conduta entre ambos vão começar a surgir.

Fenomenicamente, talvez a primeira impressão que se teria ao olhar para um desses seres primitivos (ou mesmo para algum animal distante nas linhagens evolutivas como as esponjas) é que não há muita “vida” neles. Na verdade, eles nos parecem mais

¹²⁷ É de se presumir que os sociólogos estivessem fazendo referência (restrita) a hábitos humanos.

¹²⁸ Esta é a relação alio-relativa (da qual já falamos no texto introdutório e no segundo capítulo).

¹²⁹ “Quase completa” porque variações ou transgressões eventuais nos parecem inevitáveis. Este componente casual não só é irreduzível como, sendo admitido teoricamente, torna possível a suposição de que a primeira ordem, isto é, a primeira lei (natural) foi obtida por variações fortuitas de elementos individuais (ainda “livres” de regras gerais de conduta). Como já foi explicado em uma nota anterior (125), esta “maneira de enxergar” as origens do universo foi construída por Peirce e acreditamos não estar muito distante daquilo que a ciência veio elaborar mais tarde (como a teoria do Big Bang).

mortos do que vivos. Esta aparência deve ser devida ao fato destes seres terem internalizado regras interpretativas muito toscas e serem relativamente incapazes de mudá-las, ou seja, aqueles hábitos que lhes servem de guia para ação os habilita a responder aos estímulos exteriores de maneira muito limitada. Os seres vivos, nestes estágios iniciais, não deveriam realmente possuir muita autonomia. Por este motivo, qualquer semelhança entre as condutas desses seres vivos pioneiros e das pedras não é mera coincidência. Afinal, ontologicamente, eles são familiares (muito próximos). Aqui, pode-se recorrer de forma, digamos, um pouco inusitada, ao conceito wittgensteiniano de “semelhanças de família” (ou “semelhanças familiares”), ou seja, não precisamos de nos desesperar numa busca por algo que seja comum a todos esses seres que habitam as zonas fronteiriças da vida (com a não-vida). Ao menos neste momento, não precisamos descer até os limites de nossas capacidades analíticas para procurar por *uma* categoria ou algum termo que conceda unidade a todos estes seres. Basta que se olhe para esses seres porque, segundo as palavras de Wittgenstein, “quando olhá-los, você não verá algo que seria comum a *todos*, mas verá semelhanças, parentescos, aliás, uma boa quantidade deles. (...) não pense, mas olhe” (2005, p. 51). Continuemos com Wittgenstein:

O resultado desta observação é: vemos uma complicada rede de semelhanças que se sobrepõe umas às outras e se entrecruzam. Semelhanças em grande e em pequena escala. Não posso caracterizar melhor estas semelhanças do que por meio das palavras “semelhanças familiares”; pois assim se sobrepõe e se entrecruzam as várias semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, andar, temperamento, etc., etc.

(2005, p.52).

Então, se olharmos para aquela zona de fronteira, poderemos dizer, sem muitas dificuldades, que os seres que, hoje, estão separados pelas paredes de algumas de nossas distinções devem formar uma família.

A pegada de gigantes gravada no chão da história evolutiva

Antes de iniciarmos esta longa seção que fecha o terceiro capítulo, vejamos o que temos até agora. Num primeiro passo generalizamos o conceito de hábito para que pudesse abarcar fenômenos que estivessem além do campo da psicologia ou sociologia. Vimos que os ciclos e mesmo as leis naturais podem ser entendidos como hábitos adquiridos, uma vez que estas regularidades não apenas podem ser continuamente alteradas (em graus variados) como é plenamente possível imaginar um estágio na história do planeta no qual estes ciclos não ocorriam ou estas leis ainda não estavam em vigor. Caso o leitor não seja muito afeito às virtudes da imaginação ou seja irredutivelmente cético, pode-se buscar estudos científicos que comprovem a existência de tais épocas (como estas obras de Alexander Oparin ou de Christian de Duve citadas). Então, aqueles proto-organismos já encontraram um ambiente (até certo ponto) ordenado e regular, isto é, o mundo físico de onde emergiram já apresentava condutas que tinham claramente hábitos ou regras gerais como guia.

Entretanto, há algo que precisa ser melhor definido, pois mesmo que afirmemos que haja certa familiaridade entre um ser primitivo (não-vivo ou quase-vivo) e o ambiente do qual emergiu ainda nos falta esclarecer com base em que algo pode efetivamente adquirir hábitos. Com base em que algo tão primitivo poderia ter sua conduta “moldada” por regularidades que já existiam antes de seu surgimento? Como se pode dizer que estes primeiros seres já possuíam disposições naturais emprestadas do ambiente se parecia ainda não haver maneiras de codificar informações e guardá-las em algum tipo de memória? Estas perguntas são realmente intrigantes, o que geralmente é um claro sinal que deve haver alguma dificuldade em se encontrar respostas coerentes a elas. Infelizmente, não há como esquivarmos tais dificuldades, pois, o leitor deve ter percebido que já não estamos em condições de restringirmos a capacidade de se adquirir hábitos àqueles seres que possuam (ou possuíam) formas altamente desenvolvidas de obtenção e armazenamento de informações. Se afirmamos haver um aspecto comum entre todas as coisas, entre todos os seres e tal aspecto é justamente a tendência à aquisição de hábitos (ou internalização de relações), então, não podemos afirmar que apenas os seres que apresentam algum sofisticado maquinário de codificação (como a genética, por exemplo) são capazes de adquirir hábitos. Na primeira seção já

começamos a dissolver as fronteiras entre o mundo-da-vida-humana e o mundo-da-vida-biológica; na segunda seção procedemos da mesma forma com relação às zonas fronteiriças que separam aquilo que é considerado como mundo vivo daquele que não o é. Nesta terceira seção, não nos resta outro caminho se não tentarmos enxergar algo que efetivamente possa transpassar todos estes mundos tornando-os conexos, ou seja, tornando esta realidade única e também evolutiva. Por este motivo, devemos supor que os proto-organismos e também os elementos (ainda não-vivos) já eram capazes de elaborar minimamente informação e possuíam algum tipo de memória.

Desta suposição, depende não apenas a noção de familiaridade (uma vez que, em última instância, aquilo que, neste universo, torna uma coisa semelhante a qualquer outra é exatamente a tendência à aquisição de hábitos) mas também a noção de co-evolução (entre natureza e cultura) ou simplesmente evolução (uma vez que as coisas que habitam este universo parecem evoluir “pegando” emprestado hábitos que caracterizariam um tipo [ou nível] de ordem que lhes seria anterior).

Estas importantes relações de dependência (lógica) ficarão mais claras ao final desta terceira seção. Por ora já nos é suficiente notarmos que a suposição de que toda e qualquer coisa que algum dia passou a existir neste universo deve ter possuído alguma maneira de obter informações (sobre o mundo) e armazená-las em alguma memória não é um disparate (que alguns leitores podem, porventura, atribuir à vida vadia de mentes “metafísicas” e despreocupadas com o que se passa no solo da realidade). Embora esta suposição nos seja sugerida de modo ainda tímido pelas pesquisas que citamos acerca do surgimento e desenvolvimento da vida, acreditamos que ela já se insinue com muito mais desenvoltura não só na forma geral da semiótica e nos preceitos gerais da metafísica elaborados por Peirce (há quase um século) mas também nas abordagens sistêmicas mais recentes elaboradas por diversos cientistas (dentre eles [como já nos referimos e vamos voltar a fazê-lo nesta seção] Avanim Uyemov e Jorge Vieira). Aliás, para começarmos a demonstrar a coerência que acreditamos decorrer (da admissão) da suposição de que as coisas ou os seres possuem algum tipo de memória (onde guardam informações sobre o mundo que os circunda) devemos aplicar a forma geral do processo de semiótica delineado pela semiótica peirceana ao cenário evolutivo esboçado por abordagens sistêmicas à ontologia e por teorias cosmológicas elaboradas pela ciência no século XX.

Reiteremos que uma suposição como esta é fundamental, pois, como veremos ao longo desta seção, a noção evolução depende invariavelmente da noção de memória. Se o conceito (peirceano) de hábito pode funcionar como uma espécie de passaporte apresentado por cada filho do universo nas mais burocráticas e obscuras fronteiras levantadas no terreno da realidade pelas representações humanas, a noção de memória funcionará como uma espécie de carimbo que provará que cada ser já esteve algum dia do outro lado da fronteira, se não ele, em “pessoa”, ao menos, o pai. Se não o pai, talvez, o avô e assim por diante. Se a realidade for mesmo gradativa (única e evolutiva), o ideal seria que pudéssemos treinar melhor nossos funcionários lotados em repartições aduaneiras para que eles apresentassem alguma humildade e paciência no tratamento com os habitantes de zonas fronteiriças. Neste caso, a primeira orientação é que o funcionário, ao solicitar o documento de um ser qualquer, verifique a filiação última. Então, se no espaço dedicado a tal filiação estiver escrito “cosmos”, pede-se que não bloqueie o caminho deste ser.

Se os cientistas admitem que surgiram “novas leis” para regular (ou normatizar) as ações e reações de elementos e de seus compostos, é porque tais seres eram capazes de obedecê-las. Se algo ou alguém tem capacidade de seguir uma regra (se esta regra é capaz de alterar ou até moldar sua conduta), é porque existe previamente, neste ser, a capacidade de se interpretar regras. Esperamos já ter deixado claro para o leitor que esta competência semiótica não é exclusividade dos seres humanos. Então, se descartarmos a hipótese de que estas leis foram criadas instantaneamente por um decreto (de algum artífice), há que se admitir outro modo plausível pelo qual estas leis foram desenvolvidas.

Com a ajuda de conceitos provenientes da semiótica peirceana, tentemos voltar no tempo. Recuemos até os momentos que antecederam a criação de um novo tipo de ordem, a “invenção” de novas leis naturais. Todo e qualquer elemento presente naquele mundo primitivo pode ser considerado um interpretante dinâmico, ou seja, pode-se apreciar algum contato ou alguma interação deste elemento com o ambiente como um processo de interpretação específico (algo que aconteceu naquele espaço e naquele tempo). Tal processo pode ser dividido em três partes, momentos (ou mesmo “dimensões”): emocional, energético, lógico. Aqui, estamos especialmente interessados nos dois últimos: o interpretante dinâmico energético e o interpretante dinâmico lógico. Obviamente, a toda interação com o ambiente, o elemento responde ou reage de uma

determinada forma. Se há algum tipo de resposta padrão, é sinal de que o elemento possui regras interpretativas (este é o interpretante dinâmico lógico).

Neste caso que está sob análise, já sabemos que existe um comportamento minimamente habitual porque o elemento em questão tem sua conduta restringida, ao menos, pelas leis físicas (hábitos mais antigos segundo a narrativa de Oparin). Pode-se dizer que estes hábitos primordiais eram parte de uma tradição emprestada ainda do “*Ancien Régime*”. Porém, neste ponto de nossa argumentação, é provável que algumas perguntas inquietantes surjam diante da mente do leitor: ora, se já há alguma regra interpretativa em funcionamento, por que mudar? Por que os tais elementos não se contentaram em ser regidos por leis puramente físicas? Bem, estas são perguntas realmente intrigantes devido à incomensurável dificuldade em se saber quais são os verdadeiros desígnios da natureza. Mais uma vez, esta dificuldade não surge apenas na parte não-humana da natureza (aquela porção que, genericamente, foi definida certa vez sob a denominação de *res extensa*). Ou será que alguém tem assegurados na ponta da língua os reais motivos para terem derrubado a bastilha ou a estátua de Somoza? Eram simplesmente reações mecânicas de insatisfação com a ordem vigente? Fatores históricos podem mesmo ser reduzidos à fisicalidade? Quantos tanques de dopamina seriam necessários para agir nos circuitos de recompensa do cérebro de nove milhões de soldados que morreram na primeira guerra mundial? Estes grandiosos movimentos ou acontecimentos humanos (históricos e não-naturais enfatizariam os sociólogos) têm mesmo uma causa ou um objetivo definido? Aqueles que respondem que a causa deste último conflito citado foi o fato de um jovem nacionalista ter assassinado o arquiduque do império austro-húngaro, Franz Ferdinand von Österreich, não entenderam a dimensão da pergunta.

No entanto, voltemos aos nossos elementos primordiais. Todo processo de interpretação tem como principal intuito “alcançar” o objeto (de uma representação) em sua plenitude, isto é, o processo interpretativo é uma tentativa de produzir na mente (do intérprete) um signo tão desenvolvido que possa contemplar todos os aspectos (possíveis e imagináveis) do objeto representado. Nestas tentativas, uma regra interpretativa (interpretante dinâmico lógico) cumpre um papel fundamental, pois reduz drasticamente as interpretações possíveis em uma semiose específica, por exemplo. Algo parecido é realizado pela aquisição de hábitos, exatamente como aqueles

procedimentos repletos de ações habituais do solitário homem que tem por objetivo construir uma canoa que o permita fugir da ilha deserta. Desenvolvamos este exemplo.

Há, então, um objetivo (ou objeto) e diversas maneiras possíveis (interpretações) para se atingí-lo. Não é difícil ver que toda a vez que aquele homem perceber que algum procedimento habitual o afasta (ao invés de aproximá-lo) de seu objetivos, ele se esforçará para mudar seus métodos. Suponha que tal homem tenha como objetivo fugir da ilha (objeto dinâmico) e, para isso, tenha um objetivo mais imediato, construir uma canoa (objeto imediato). Assim, ele imaginou uma canoa com dez paus amarrados com cipó. Era algo bem simples, pois tinha o modesto aspecto de uma tábua, mas já poderia tirá-lo da ilha. Com aquele objeto em mente (a canoa imaginada), ele planejou procedimentos matinais porque julgou que era o melhor horário para trabalhar sob o sol escaldante da ilha. Este procedimento era na verdade constituído de uma série de ações às quais o homem solitário se dedicaria incansavelmente durante todas as manhãs até que a canoa estivesse pronta. Porém, numa bela manhã, o homem resolveu testar, na água da praia, a densidade de um tronco de um novo tipo de árvore que encontrara na tarde anterior. Então, reparou que ao redor de toda ilha viviam terríveis peixes-cupim que devoravam madeira com inacreditável velocidade. Logo percebeu que a canoa que estava construindo não seria capaz de resistir tempo suficiente para que pudesse sair de perto da ilha e ficar a salvo destas inauditas criaturas marinhas. Esta experiência (colateral) sem dúvida o ajudou a conhecer melhor a ilha da qual tentava escapar. Dessa maneira, o homem solitário se vê obrigado a refazer a canoa (objeto imediato) ou, ao menos, reforçar suas estrutura para que pudesse sair dali com vida (objeto dinâmico). Modificar ou refazer a canoa significa elaborar novos procedimentos, ou seja, significa, em último caso, mudar de hábitos.

Neste exemplo ficcional acima descrito é relativamente fácil encontrar o objeto que desencadeia os diversos processos interpretativos. Como já foi dito, na natureza, tanto o seu remoto objeto último (ou primeiro, dependendo do referencial) como seu longínquo interpretante final nos parecem inescrutáveis. Não obstante, é possível, por hipótese, estabelecer um princípio para ocupar a posição lógica de objeto dinâmico. Tal princípio é o que anteriormente chamamos de “tendência a permanência”. Segundo os semioticistas Jorge Albuquerque Vieira e Lucia Santaella (2008, p. 32 e 33), a “tendência a permanecer” juntamente com certa “abertura para um ambiente” e

algum grau “autonomia” formam os três parâmetros sistêmicos básicos e, por isso, são encontrados em qualquer sistema independentemente de seu estágio evolutivo.

“Todas as coisas tendem a permanecer”.

No sentido acima, as coisas ou objetos, a partir do momento em que se tornam existentes, tentam durar, tentam permanecer. O equivalente em biologia seria o termo, vagamente empregado por vezes, “sobrevivência”. Quando pensamos em sistemas menos complexos e anteriores à vida, como é o caso dos objetos físicos, astronômicos, encontramos os mesmos durando no tempo, embora a ciência atual não chame a isso de sobrevivência, a não ser metaforicamente. Mas pela discussão cosmológica feita, podemos concluir que, no âmbito de nosso conhecimento científico atual, a permanência dos sistemas é uma solução encontrada pelo universo para, por sua vez, permanecer: segundo o “Big Bang”, a expansão do universo implica transformação termodinâmica, com dissipação de energia na forma da expansão e com produção de entropia. É como se o universo dimensionasse “canais” para que essa transformação seja viabilizada a partir do local, para o global: “Possivelmente, a estrutura dos processos construtores, que podemos observar localmente, são mecanismos para a dissipação de energia. Isso significa que os fluxos de energia organizam seus passos através da material (sic) pela construção estrutural” (Mende 1981: 199)¹³⁰.

Ou seja, coisas emergem no Universo para satisfazer a termodinâmica global do mesmo; a origem das coisas.

(Santaella e Vieira, 2008, p. 32 e 33)

Logo, se, com base no que disseram os autores, pudermos eleger hipoteticamente o princípio de permanência (a manutenção do movimento de expansão) como objetivo (objeto dinâmico), veremos surgir ao longo da cadeia semiósica um horizonte (um interpretante final): a morte térmica do universo (ou equilíbrio termodinâmico). Para atingir aquele objetivo, surgiram estruturas que, a partir de localidades determinadas, dissipam energia alimentando assim o movimento global. Neste sentido, todo e qualquer tipo de estrutura que encontramos em processos construtores pode ser entendida como uma interpretação possível realizada localmente

¹³⁰ A referência desta citação é a seguinte: Mende, W. e Peschel M. Structure-Building Phenomena in Systems with Power-Product Forces” In: Chaos and Order in Nature, ed. H. Haken Berlim: Springer-Verlag, 1981. É possível que onde está escrito “os fluxos de energia organizam seus passos através da material pela construção estrutural” possa ser entendido como “os fluxos de energia organizam seus passos através da matéria pela construção estrutural”, uma vez que no texto original (de Werner Mende) está como se segue: “energy flows organize their own path through matter by stucture building”.

(em outros termos, um interpretante dinâmico). A notável semelhança entre diversos tipos de construções locais testemunhadas no atual estágio não pode ser fruto do acaso. Obviamente, existe hoje uma porção de regras interpretativas e que estão em pleno funcionamento, o que faz com que a conduta dos elementos seja minimamente regular. Porém, quanto à primeira dessas regras interpretativas (como as antigüíssimas leis puramente físicas das quais falávamos há pouco)? Bem, o que podemos supor é que esta primeira lei (puramente física) ou, mais exatamente, a ordem a que ela deu lugar veio ocupar a posição lógica do objeto imediato e, lembrando que o escopo (obj. dinâmico) era a permanência do movimento de expansão, pode-se dizer que tal lei tinha e ainda tem uma notável eficiência para cumprir o seu papel: tornar possível a continuidade daquele movimento global de expansão. Não é por outro motivo que o objeto imediato pode ser entendido como um trampolim para o objeto dinâmico (Savan *apud* Santaella, 2000, p. 60).

Deve-se ter chegado a esta ordem básica porque a própria continuidade da atividade global de expansão exigia (*pari passu*) a continuidade do processo interpretativo. Ora, segundo a semiótica peirceana, apenas pode haver continuidade no processo interpretativo quando se chega ao interpretante (dinâmico) lógico. Este é uma regra interpretativa que torna possível a produção de um signo mais desenvolvido, ou seja, um signo mais diáfano que o anterior, pois permite a passagem de “mais luz” proveniente do objeto (CP 1.339). Retomando a citação de Mende, a ordem estabelecida por esta regra interpretativa primária foi a maneira que o universo encontrou para manter seu crescimento. Introduziu-se, por meio da internalização desta regra interpretativa, a primeira restrição ao vasto e infinito campo de possibilidades do qual o universo emergiu (algo próximo ao que a cosmologia científica chama de Big Bang). Era aquele o primeiro sinal de gramaticalidade, um rascunho de sintaxe e coesão que se solidificaria com o passar das eras. É justamente por possuir a forma geral de um hábito que esta regra interpretativa foi, é e ainda será capaz de levar os elementos (nos quais ela está internalizada) a agir com o propósito de formar algum tipo de ordem, uma estrutura. Quanto à forma geral do interpretante lógico, David Savan tem algumas lúcidas palavras:

A regra ou o hábito é um padrão de ações que, sob certas condições apropriadas, será repetido indefinidamente no futuro (...) As ocorrências da regra ou hábito se dão num conjunto particular de ações dentro de um

período de tempo limitado. Estes conjuntos de ações particulares são interpretantes energéticos; mas, uma vez que eles exemplificam um hábito indefinidamente repetível, eles também são réplicas de interpretantes lógicos. Note-se que enquanto os interpretantes emocional e energético têm uma terminação finita, o interpretante lógico é sempre potencialmente repetível sem terminação.

(Savan *apud* Santaella, 2000 p. 79)

Portanto, quando hoje observamos uma pedra se dirigir rapidamente em direção ao solo no momento em que uma mão a solta, sabemos que este hábito que restringe a sua trajetória (dentre as milhares de outras possíveis) foi adquirido em algum estágio que recua no tempo. O que vemos agora são apenas interpretantes energéticos que, aliás, nos parecem extremamente banais e puramente mecânicos. Porém, nesta perspectiva semiótica que temos tentado apresentar, não haveria trivialidade nem mecanicismo algum caso enxergássemos esta trajetória específica como um interpretante dinâmico instanciado por uma regra interpretativa que pretende construir algum tipo de ordem (objeto imediato) que favoreça a expansão das fronteiras do universo (objeto dinâmico).

Estamos diante de um daqueles casos nos quais os signos são efetivamente capazes de alterar a face do planeta, nestas circunstâncias, modificar a face do universo. Porém, é fundamental notar que, neste caso, os signos (que acabaram, ao longo do tempo, levando ao desenvolvimento de uma regra interpretativa, isto é, da primeira lei) só assim o fizeram porque foram determinados por um objeto (a permanência da própria expansão). Embora a existência desse objeto seja uma suposição (e é necessário que enfatizemos isto), ela não nos parece uma hipótese que careça de fundamentações (científicas e semióticas). Acreditamos que uma suposição como esta é capaz de começar a esboçar um quadro coerente da evolução de uma realidade única, afinal este objeto imediato deu ao universo sua primeira aparência ordenada, isto é, pensando atomisticamente, pela primeira vez os elementos que compunham este universo primitivo teriam que ajustar sua conduta em nome da própria permanência bem como da permanência do movimento global do sistema. Embora transgressões à sintaxe nascente ainda fossem permitidas (como são até o estágio atual), já não se pode dizer que havia uma equiprobabilidade. Em outras palavras, elas são ainda possíveis, mas são cada vez menos prováveis. Este é um ponto importante, pois, como já vimos no primeiro

capítulo, mesmo que o universo (ou a realidade) hoje nos apresente um comportamento muito regular ([supõe-se] devido à ação daquele princípio metafísico da Lei) não há como deixar de notar que ainda há algum grau de liberdade, indeterminação, casualidade ([supõe-se] devido à ação daquele princípio metafísico do Acaso). Em última instância, de acordo com os traços mais gerais do esboço de universo que nos é cedido pela metafísica peirceana, são justamente estes aspectos de indeterminação os responsáveis pelo movimento evolutivo do real. Então, estes desvios com relação a “regras sintáticas” (que, por isso mesmo, ainda devem estar em formação) consistem numa espécie de abertura ontológica¹³¹ que faz com que cada parte da realidade possa ser diferente do que atualmente é. No mundo biológico, por exemplo, tais desobediências à sintaxe são denominadas de mutações e, ao funcionarem como verdadeiras licenças poéticas, tornam o diálogo das espécies com o ambiente muito mais interessante de ser escutado pelos que estão aqui de (brevíssima) passagem.

Outro ponto a ser enfatizado é que tal ordem ou estrutura é apenas o primeiro passo na direção daquele objetivo que supostamente está alojado no lugar lógico do objeto dinâmico. O fosso entre objeto imediato e dinâmico abre caminho para um processo ininterrupto de interpretações. Como já vimos, muitas regras interpretativas e muitos hábitos foram adquiridos em fases posteriores. Cada lei natural criava, então, um terreno regular, uma espécie de ordem que, por sua vez, gerava as condições de possibilidade para o surgimento de outras regras, hábitos ou leis, isto é, outras formas de alimentar o objetivo último, o movimento de expansão. Assim, nos parece que, ao atropelar (sem nem se dar conta) as fronteiras do convencionalismo

¹³¹ Deve-se atentar para o fato de que o termo “abertura ontológica” nunca foi utilizado por Peirce. Justificamos o uso de tal termo pela necessidade em se fazer uma referência explícita àquele espaço de possibilidades que é criado pela indeterminação da realidade, ou seja, (supõe-se) que o real seja sempre indeterminado em alguma medida. Ainda no primeiro capítulo, pressupomos a ação do princípio do Acaso como um fator que, por admitir uma distribuição até certo ponto aleatória das qualidades nos existentes, gera as condições de possibilidades de haver alguma evolução. Embora já saibamos que a evolução do cosmos segundo a concepção peirceana não é devida de maneira exclusiva ao Acaso (tiquismo) mas também à necessidade mecânica (anancasticismo) e ao amor criativo (agapismo), o termo “abertura ontológica” se refere de forma direta apenas àquele primeiro princípio que aciona o movimento evolutivo (ou àquele espaço de possibilidades gerado pela variabilidade fortuita) e deve se referir somente indiretamente àqueles dois outros princípios. Diz-se “aberto” porque a história de determinado sistema (ou mesmo do “sistema-mãe” [o universo]) poderia ser diferente do que atualmente é graças, em última instância, a tal variabilidade ou espaço de possibilidades. Por sua vez, predica-se com “ontológica”, pois se supõe que tal abertura se deva não à relativa ignorância dos homens com relação ao mundo, mas seja devido ao modo como o real é. Veremos na terceira e última parte que é, em última instância, devido justamente a tal abertura, por onde vem ao mundo novas qualidades (ou aspectos), que a evolução nos apresenta uma realidade (ou mais, especificamente, uma existência) de aparência ramificada, algo como uma árvore concreta com inumeráveis galhos (todos eles, por mais distantes e distintos entre si que estejam ou sejam, ainda assim não devem se desligar de um tronco [que os une ancestralmente]).

semiótico erigidas por Umberto Eco (por exemplo), o universo apresenta a si mesmo como uma obra aberta. Aberta a muitas interpretações. E é provável que a vida seja apenas a mais recente e famosa delas.

Portanto, agora que temos as três “pontas” do signo, voltemos à questão da transmissão de informação e do armazenamento destas em algum tipo de memória. A esta altura, já deve estar patente que toda e qualquer coisa que passe a existir (neste universo) tem, ao menos, algum vestígio de memória. Por definição, a memória surge de uma espécie de colapso relacional, ou seja, quando alguma relação externa torna-se relação interna¹³². Como vimos, todo e qualquer elemento existente obedece a algum tipo de restrição ou regra que foi obtida, em última análise, por aquele movimento de internalização de relações. Um conjunto de hábitos (evidentemente internalizados) é a base daquilo que geralmente se entende por “identidade”. Afinal, só podemos identificar algo caso haja um mínimo de regularidade (da mesma maneira que deve ocorrer com as formações sociais para que haja alguma identidade [como já nos referimos no segundo capítulo]). Em outras palavras, só podemos identificar duas manifestações de um mesmo objeto como sendo realmente do mesmo objeto porque há nele algo que permanece. Esta característica ou mesmo conduta peculiar é um hábito.

Em geral, não só as pessoas (CP 6.228) mas também as coisas são feixes de hábitos e, por isso mesmo, são reconhecíveis. Então, se algo permanece em determinado objeto (ou fenômeno) tempo o suficiente para que possamos identificá-lo, presume-se que tal objeto possua não só a capacidade de adquirir hábitos mas de segui-los a cada vez que as oportunidades lhe aparecem. Se há um intervalo mínimo de tempo entre cada uma dessas oportunidades que o objeto encontra para agir de forma regular, deve-se também presumir que tal objeto “não se esqueceu como deveria agir”. Embora não possamos afirmar que as coisas efetivamente têm memória, podemos, ao menos, dizer que elas agem como se tivessem¹³³. O que é fundamental com relação a este ponto é notar que não só a capacidade para se identificar algo depende, de forma muito genérica, de alguma memória (tanto naquele identifica como naquele que é identificado) mas, de forma muito específica, o armazenamento e elaboração de informações sobre o ambiente são tarefas indispensáveis para se colocar em marcha a história evolutiva de

¹³² Cf. Santella e Vieira, p.84 e 85, 2008.

¹³³ Caso contrário, entraríamos em rota de colisão com o teorema de Alice, ou seja, negaríamos aquele pressuposto da anterioridade ontológica ao atribuímos o comportamento regular das coisas *apenas* à nossa maneira (humana) de representá-las.

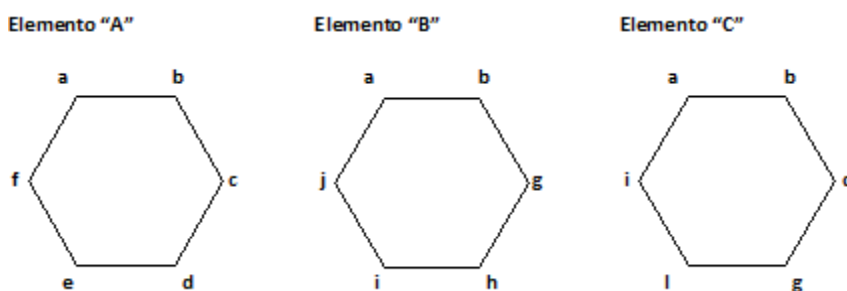
algum setor da realidade (e, assim, seguir as prescrições daquele movimento último de expansão [do próprio universo]).

Por exemplo, os coacervatos de Oparin bem como as salamandras de Maturana (e os peixes do mundo-do-peixe) são capazes de reconhecer determinados objetos no ambiente, principalmente quando estes lhe interessam de alguma forma. Como acreditamos que já dedicamos espaço-tempo suficiente às salamandras de Maturana e ao mundo-do-peixe, fiquemos, então, com os coacervatos de Oparin.

(...) paralelamente ao aumento de substâncias orgânicas, ao crescimento de gotas coacerváticas na Terra, produziam-se incessantemente mudanças qualitativas em sua organização, de acordo com uma direção perfeitamente determinada, isto é, tendente a assegurar nos processos químicos uma ordem capaz de garantir a conservação e a renovação constante de todo o sistema, em seu conjunto.

(1982, p. 82)

Vamos supor a existência de um ambiente que abrigue três tipos de elementos (“A”, “B” e “C”) e alguns proto-organismos. Cada um dos elementos possui determinadas propriedades. Para designar cada uma dessas propriedades utilizaremos letras minúsculas (“a”, “b”, “c”, “d”, etc.).

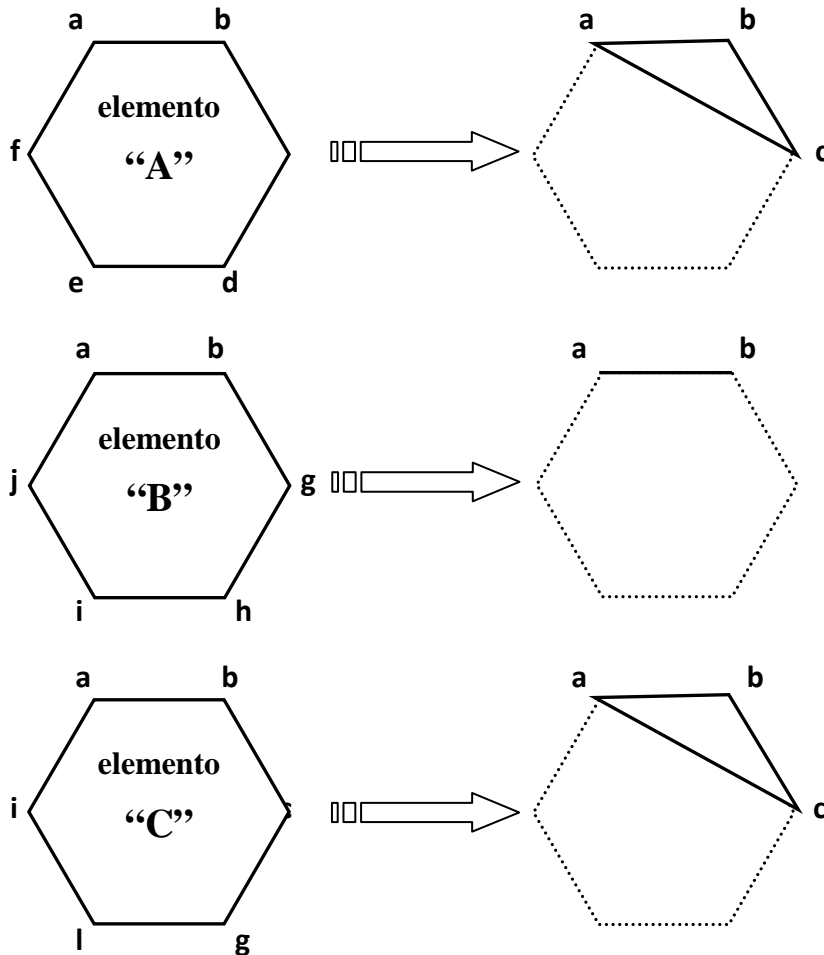


Suponha, então, um estágio no qual um proto-organismo específico seja capaz de identificar as qualidades “a”, “b” e “c” como pertencentes ao elemento “A”. Sendo assim, embora este proto-organismo possa diferenciar o elemento “A” do “B”, se, por acaso, no ambiente estiver presente o elemento “C”, ele imediatamente irá confundi-lo com o elemento “A”. Isto acontece porque as únicas informações de que o proto-organismo dispõe para identificar um elemento não permitem que algumas diferenças importantes sejam notadas. Podemos notar estas diferenças lançando mão de uma distinção elaborada por Peirce entre o Objeto Dinâmico (que é aquele objeto externo ao signo e que [supostamente] o determina, ou seja, é a própria coisa a ser

representada) e o Objeto Imediato (que é aquele objeto interno ao signo, ou seja, é a “coisa” representada tal qual ela aparece na representação).

Objeto Dinâmico

Objeto Imediato



Devemos, antes de continuar desenvolvendo este exemplo, arranjar algumas “traduções” para aquelas variáveis. Vamos supor, então, que a propriedade “a” é definida pelo predicado “ser azul”; a propriedade “b” por “ser levemente achatado”; a propriedade “c” por “emitir mugidos de vaca com dor”; e, por último, a propriedade “d” por “exalar o perfume das rosas”

Tanto nas interações do proto-organismo com o elemento “A” como naquelas com o elemento “C”, o interpretante (dinâmico) energético seria o mesmo. A reação do proto-organismo seria a mesma, absorver estes elementos. No entanto, vamos supor que a absorção de “C” tenha um efeito nocivo. Para que este proto-organismo percebesse (digamos, individualmente) esta diferença ao longo de suas interações com

diversos elementos seria necessário que a semiose atingisse o interpretante (dinâmico) lógico. Apenas assim, dando continuidade ao processo interpretativo, produzindo signos cada vez mais desenvolvidos, o proto-organismo seria capaz de, em último caso, modificar sua conduta (o que realmente deveria acontecer quando estivesse diante do elemento “C”). Isto é o que, ainda no capítulo anterior, foi definido como “cognição”. Porém, individualmente, os coarcevatos não nos parecem capazes de tais elaborações cognitivas, o que sem dúvida acarretará uma série de problemas em ambientes com um alto teor de elementos nocivos. Por este motivo, a própria evolução resolveu estes problemas pela complexificação destes organismos. O primeiro deles que, mesmo que seja por variações aleatórias, adquirir uma estrutura tal que possibilite aquela diferenciação, levará nítida vantagem sobre os demais. E é provável que este “conhecimento” fosse passado adiante, uma vez que, segundo Oparin, os descendentes “tinham aproximadamente a mesma organização físico-química” que o coarcevato que os gerara (1982, p.82). O que não pode ser feito individual e instantaneamente é realizado coletiva e pacientemente com o passar do tempo. Solicitamos alguma atenção nesta parte do texto, pois tal ponto é fundamental para os argumentos que se seguem.

Afirmar que o proto-organismo é capaz de reconhecer o elemento “A” a partir da identificação de três de suas propriedades (“a”, “b” e “c”) é o mesmo que admitir que aquele ser possui um conceito de “A”. Para sermos exatos, este conceito é um legi-signo simbólico remático e o seu objeto tem um caráter geral. Qualquer coisa que seja (existencialmente) um elemento “A” é, na verdade, uma réplica daquele legi-signo (ou pode ser assim entendida). A réplica é também um signo (sin-signo indicial remático) e seu objeto, ao contrário daquele do legi-signo, é algo individual. Logo, o objeto deste último (sin-signo) é um caso daquele geral que é objeto do legi-signo simbólico remático. De forma mais simplificada, a generalidade (do símbolo) pode ser traduzida no seguinte condicional: se x possui as propriedades “a”, “b” e “c”, então x é um elemento do tipo “A” (ou seja, se algo possuir tais características, este “algo” é um elemento “A”). Por enquanto, isto é tudo que o nosso proto-organismo sabe sobre os cativantes elementos “A”.

A questão é que diante de alguma coisa que tenha aquelas três propriedades, o proto-organismo vai considerá-la um singular, caso daquele conceito geral que possui em sua proto-memória, logo, tal coisa será interpretada como sendo o elemento “A”. Pouco importa o que realmente seja aquela coisa (“A” ou “C”), o proto-organismo vai

interpretá-la da mesma forma. Porém, se o elemento “A” realmente for distinto do elemento “C” sob, no mínimo, um aspecto (e já vimos que este é o caso, pois este último, ao contrário do primeiro, é nocivo para aquele ser), tal diferença vai fazer alguma diferença. Mesmo que para isso sejam gastos em erros e tentativas longos períodos de tempo e a própria existência de gerações e gerações. Não obstante, tentemos enxergar o desenvolvimento destes passos lógicos decisivos no período de “vida” de apenas um proto-organismo individual. Para isso, temos que supor que este ser primitivo específico tenha a capacidade cognitiva de um ser humano (dos dias de hoje, por exemplo). Sendo assim, após algumas interações com o ambiente no qual estão os elementos (“A”, “B” e “C”), o proto-organismo seria capaz de começar a notar alguma diferença entre “A” e “C”. Devemos chamar atenção do leitor para o fato de que isto apenas é possível dentro de um âmbito de experiências ou de práxis (exatamente como afirmamos ser o caso daquele proto-pescador que residia naquele exemplo fornecido no segundo capítulo).

Inicialmente, pode-se notar que existe o tipo de elemento “A”, que é benéfico (porque contribui para estabilidade do sistema) e existe o tipo “A*”, que é nocivo (por que retarda algumas reações químicas necessárias para manutenção do sistema, o que acaba por torná-lo instável). O que o proto-organismo encontrava em seu dia-a-dia eram casos singulares daquele conceito de “A” que não pareciam realmente serem casos daquele conceito. Quanto ao conceito ou à regra que possuía internalizada em sua proto-memória, estes casos eram inexplicáveis exceções. Se considerarmos aquela entidade geral que é objeto do conceito (ou símbolo) um continuum, estes casos anômalos de “A” seriam responsáveis por uma inquietante descontinuidade naquela generalidade. O que explicaria este fato anômalo? Uma das explicações possíveis é que há algo em “A*” que o torna nocivo ou que há algo em “A” que o torna benéfico. Logo, por terem efeitos distintos, devem se tratar de dois elementos com diferenças verificáveis. Então, pode-se focalizar mais ainda a pergunta: o que faz com que o elemento “A” seja diferente de “A*”? A resposta mais provável é que o elemento “A”, além das três propriedades já conhecidas (“a”, “b” e “c”), possuiria a propriedade “d”, o que, em último caso, explicaria o efeito favorável à manutenção da estabilidade. Já deve estar claro que esta resposta tem ainda apenas o frágil caráter de uma hipótese cuja expressão condicional é a seguinte: se algum elemento x possuir a qualidade (ou propriedade) “d”, então x será um elemento favorável ou benéfico. Vamos examinar a

natureza dessa simples e elementar hipótese para tornar manifesta a intrincada forma particular pela qual a experiência e o raciocínio são capazes de fornecer informação sobre o mundo. Como seria possível que aquele proto-organismo descobrisse algo realmente novo sobre um elemento externo?

Antes de tentarmos responder a esta pergunta, é necessário que examinemos como funciona a “aplicabilidade” de um signo, especialmente aquele conceito que o proto-organismo tem do que seja o elemento “A”. A aplicabilidade é definida pelo conjunto de propriedades que se atribui ao objeto do signo. Os lógicos cunharam vários termos técnicos para denominar este conjunto de propriedades: compreensão, intensão, largura ou conotação. Por sua vez, cada conjunto de propriedades forma uma classe. Por exemplo, as propriedades “ser verde” e “ser triangular” formam a classe que contém todas as coisas que são, simultaneamente, verdes e triangulares. Estas classes (formadas por um conjunto de propriedades) também receberam termos específicos: extensão, profundidade ou denotação. Portanto, a denotação (quais objetos um signo ou um conceito pode ser aplicado) depende da conotação (propriedades que se atribui ao objeto do signo). Porém, e este é um detalhe importante, quando dirigimos a nossa atenção para um conceito (logo, um legi-signo simbólico) é necessário notar que seu objeto, ao contrário do objeto do signo que é sua réplica, é uma entidade geral. Logo, se pelo termo “propriedade” se entender “algo que é próprio de um indivíduo”, tal termo não deveria constar na definição da classe que é objeto do signo, uma vez que esta não é simplesmente a soma de indivíduos. Por este motivo, o termo “propriedade” deve ser entendido, no que diz respeito aos símbolos e seus objetos, como uma qualidade abstraída de suas ocorrências específicas. Vejamos como isto pode ser feito.

Então, no nosso exemplo, a propriedade “a” é definida pelo predicado “ser azul”. A partir do momento em que abstraímos esta propriedade de sua ocorrência individual (em algum elemento “A” específico), ela passa a ser uma qualidade (algo geral). Deste ponto em diante, denominaremos esta “propriedade generalizada” pelo termo técnico “qualidade”. Portanto, justamente por sua generalidade, a qualidade pode ser atribuída a outros elementos específicos (a outros indivíduos). Assim, pode-se dizer que tanto o elemento “A” como o elemento “C” são azuis (têm a qualidade de “ser azul” ou azulidade). Se submetermos as outras duas propriedades (“b” e “c”) que definem a conotação do conceito do elemento “A” ao mesmo processo de abstração, logo obteremos outras duas qualidades: respectivamente, “ser levemente achatado” e “emitir

mugidos de vaca com dor”. Estas duas qualidades também são compartilhadas pelos elementos “A” e “C”. Em outras palavras, estes dois elementos além de serem levemente achatados, também emitem mugidos de vaca com dor.

É por este mesmo processo abstrativo que a propriedade “d” se torna “viável logicamente”. Vejamos. Por repetidas interações com os elementos “A” e “C” (ou ainda “A*” por causa do estado de ignorância relativo do proto-organismo), nota-se que alguns efeitos são, sob alguns aspectos, constantes. Por exemplo, toda vez que o proto-organismo absorve o elemento “A” que possui a propriedade “d”, são desencadeados processos químicos internos favoráveis à sua estabilização. Pode-se abstrair a propriedade “d” (exalar o perfume das rosas) de suas diversas ocorrências, isto é, de todas as interações realmente existentes que o proto-organismo teve com este elemento que cheirava a rosas e nas quais uma reação química efetivamente lhe proporcionou mais estabilidade. Porém, esta qualidade “d”, ao contrário das outras três anteriores, não pode ser atribuída ao elemento “A*”. Logo, se “A” possui a qualidade “d” que falta a “A*”, deve ser exatamente a posse desta qualidade que os diferencia, tornando o primeiro algo benéfico para o proto-organismo e o segundo algo nocivo. Ora, para percebermos que alguma coisa possui uma qualidade ou propriedade que falta a qualquer outra coisa é necessário que tracemos uma *relação* comparativa entre estes dois seres. E, por sua vez, para traçarmos uma relação comparativa entre dois seres é necessário que tenhamos alguma ideia geral daquela qualidade ou propriedade (que um possui e o outro não)¹³⁴.

¹³⁴ Este ponto já foi explicado durante o texto introdutório, mas não nos custa nada mais que uma mísera nota-de-rodapé recordá-lo. Uma ideia geral deve ser considerada um pressuposto para que possa haver alguma comparação como esta porque é estritamente necessário que aquele que esteja realizando o ato de comparar possua previamente alguma noção da qualidade que está servindo de fundamento (ou base) para a relação comparativa. Por exemplo, se um psiquiatra (altamente gabaritado e respeitado) proferir o seguinte parecer científico: “Edevane é o mais louco dentre todos os outros loucos que lhe fazem companhia no hospício”, pode-se facilmente notar que este psiquiatra está traçando uma comparação entre um indivíduo (Edevane) e todos os outros indivíduos (que lhe fazem companhia naquele local). Note-se que, para fazer esta relação comparativa, o psiquiatra tem que observar e abstrair de cada um daqueles indivíduos a propriedade de “ser louco”, pois é justamente esta característica que lhe servirá de parâmetro ou de termo de comparação entre aqueles indivíduos que pretende analisar. Entretanto, devemos presumir que o psiquiatra já tivesse, antes de analisar qualquer paciente, alguma noção da qualidade “loucura”, caso contrário ele não poderia reconhecê-la de forma rápida e eficiente. Então, com alguma ideia ou noção geral de “loucura” em mente, ele passaria a comparar o quão louco cada um daqueles pacientes era em relação ao colega. Depois de algum tempo, chegaria à conclusão que, naquele momento e naquele local, em termos de loucura, Edevane era “imbatível”. Portanto, como a qualidade “loucura” é o fundamento da comparação, podemos concluir que não teria sido possível que o psiquiatra fizesse tal relação comparativa se ele não possuísse alguma noção de seu fundamento, ou seja, o que é “ser louco”. Como veremos, esta noção geral não deve ser entendida como algo produzido

É justamente esta ideia geral que poderia explicar à mente inquieta e inquiridora do nosso proto-organismo porque o elemento “A” parecia agir de maneira irregular. E, assim, chegamos ao ponto de poder enunciar aquela hipótese, uma vez que esta ideia geral (da qual depende a relação comparativa) constitui justamente a premissa ou o antecedente do condicional: se algum elemento *x* possuir a qualidade (ou propriedade) “*d*”, então *x* será um elemento favorável ou benéfico ($D \rightarrow F$). Neste condicional, temos, portanto, uma ideia explicativa (hipótese) no lugar lógico do antecedente (*D*) e um fato perceptivo no lugar lógico do conseqüente (*F*). É fácil notar que este fato perceptivo possa ser algo efetivamente dado na experiência, pois é possível observar se a absorção de determinado elemento por um organismo é ou não favorável ou benéfica. Algo muito mais difícil é compreender que também aquela ideia geral que constitui o antecedente da hipótese tenha vindo da experiência. Porém, ao menos neste caso específico sob análise, esta dificuldade poderia ser dissolvida se evidenciarmos o modo como aquela qualidade “*d*” foi obtida (para formar a ideia geral), isto é, por um processo de abstração que teve por base diversas interações do proto-organismo com o elemento “A”. Em todas estas interações, o elemento “A” veio acompanhado não só da propriedade “*d*” como também daquele habitual efeito estabilizador (que é, aliás, o conseqüente da hipótese). Além do mais, não parece haver outra maneira de explicar a íntima relação daquela ideia explicativa com o fato que ela pretende explicar. Segundo a semioticista Lucia Santaella (2004, p. 162), o processo abdutivo¹³⁵ que nos leva a proposição de uma hipótese já inclui (em si mesmo) uma percepção de sua relação com o fato (a ser explicado).

Os antecedentes de todos os julgamentos condicionais, Peirce enfatizou, são dados nas sensações perceptivas, o que concorda com sua proposição pragmática de que a inteireza de qualquer inferência intelectual está disponível no modo de um julgamento perceptivo. Se fosse o caso de o antecedente, *A*, de um julgamento condicional (Se *A*, então *B*) não estar primeiramente dado no juízo perceptivo, então, *A*, emergiria primeiramente, de modo falacioso, na conclusão de uma inferência não inferencial (CP 5.194). Ele pipocaria *ex nihilo* dentro de uma mente. Isso, para Peirce, é impossível, no que foi sustentado por sua lógica de relações que, por sua vez,

instantaneamente por um indivíduo apenas, mas, ao longo do tempo, por uma comunidade (neste caso, científica).

¹³⁵ A abdução é definida por Peirce como aquele tipo de raciocínio (ou, neste sentido, inferência) que traz à mente “ideias novas” que se apresentam, então, como explicações plausíveis para determinados fenômenos (cf. CP 2.270 e também Santaella, 2004, p. 77 – 167). Os outros dois tipos de raciocínio seriam (segundo Peirce) dedução e indução.

forneceu o suporte lógico-matemático de que ele precisava para confiar em suas categorias universais.

(ibid, p. 163)

Portanto, para Peirce, a origem daquela ideia foi um juízo perceptivo. Em outras palavras, a percepção da relação entre aquela propriedade “d” e aquele efeito favorável que permitiu a construção da hipótese ($D \rightarrow F$) pode ser decomposta em dois juízos perceptivos: o primeiro é aquele juízo que diz haver um certo cheiro de perfume de rosas proveniente daquele elemento que está sendo percebido (esta fragrância é a propriedade “d”) e o segundo juízo diz haver um determinado efeito estabilizador decorrente da absorção daquele elemento que está (ou estava) sendo percebido. A hipótese simplesmente juntou estas duas porções da experiência colocando a primeira como a provável explicação da segunda. Em resumo, diante de um elemento que fosse azul, levemente achatado e que estivesse mugindo como uma vaca com dor, o proto-organismo deveria verificar se este mesmo elemento também exala cheiro de rosas. Caso exalasse, tal elemento seria do tipo “A” e, assim, poderia ser “consumido” à vontade.

O que houve? O proto-organismo obteve informação sobre o ambiente. Aquele conceito (legi-signo simbólico remático) de “A” foi enriquecido com uma nova qualidade. Este enriquecimento da conotação do conceito, por sua vez, delimitou ainda mais a denotação (supondo que os elementos [“A”, “B” ou “C”] permanecessem como tais por um tempo considerável). Pode-se dizer que a aplicabilidade deste signo ficou mais determinada, mais precisa. A obtenção desta informação possibilitou que o proto-organismo fizesse uma distinção que antes só era possível com relação ao elemento “B”. O que antes era considerado um caso anômalo do tipo “A” (aquele “A*”) é, na verdade, um caso do tipo “C”. Assim, já é possível estabelecer uma definição de informação do ponto de vista da semiótica (peirceana): a informação é tudo aquilo na conotação de um símbolo que vá além do necessário para delimitar sua aplicação (denotação).

Portanto, embora não estivessem vivos, estes proto-organismos e também as outras coisas (que, aliás, eram mais inanimadas ainda) têm algum tipo de memória (que lhes dessem o mínimo de identidade) e, principalmente, têm a capacidade de transmitir e obter informação. Seguindo a disposição de nossa argumentação, vimos que o que torna possível a troca de informações e a constituição de memória de forma mais

evidente nestes proto-organismos é o fato de o ambiente ser (em algum grau) regular ou ordenado (o que, por sua vez, nos leva a supor que também o ambiente depende da constituição de alguma memória para manter as características ou as propriedades que permite alguma identificação [por parte dos proto-organismos, por exemplo]). Antes de seguirmos, é essencial despendar mais um pouco de espaço, tempo e atenção à relação entre a experiência e informação. Toda a posterior internalização de regras interpretativas, de códigos e de hábitos vai depender desta relação fundamental.

O proto-organismo que protagonizou nosso exemplo fictício só pôde obter alguma informação sobre os elementos que boiavam em seu ambiente porque estes eram objetos de sua experiência, observação, interação, etc. Em seu cotidiano, o proto-organismo não tropeçava em conceitos de “A” ou conceitos de “B”. Tais conceitos eram legi-signos simbólicos remáticos, e eram, conseqüentemente, seres dotados de generalidade, não eram seres individuais. O próprio objeto deste signo não é algo individual, nem uma coleção de individuais mas uma classe aberta, “contínua” de coisas. Em suas andanças pelo ambiente, o que o proto-organismo encontrava eram elementos singulares que ele acreditava ser (às vezes, erroneamente) um caso, um exemplar daquela classe (objeto daquele legi-signo). Quando encontrava um elemento singular, este, evidentemente, lhe aparecia como um signo. A denominação técnica deste signo é sin-signo indicial remático e seu objeto é algo singular, alguma coisa individual. É só pela percepção desta coisa ou deste elemento individual que o proto-organismo pôde reformular o conceito e alterar sua conduta.

Na verdade, foi apenas com base em diversas interações com elementos (individuais e externos) que o proto-organismo pôde abstrair a propriedade “d” de suas ocorrências individuais. Entretanto, nota-se que tal propriedade (antes de ser abstraída para que pudesse ter sua “aplicabilidade testada” em outros indivíduos) é algo singular e pertence a uma coisa também singular. Mesmo que este elemento singular tenha sido percebido pela mediação de algum signo, é estritamente necessário que tal signo seja capaz de levar adiante alguma determinação do objeto (o próprio elemento individual). Neste caso, a propriedade “d” teria que ser, em alguma medida, uma determinação do objeto daquele signo, ou seja, o elemento individual que está, naquele exato momento, diante do proto-organismo não estaria indeterminado quanto ao aspecto de exalar ou não o perfume das rosas. Com relação a este aspecto específico (ter a insigne fragrância das rosas), o signo que representa aquele objeto (o tal elemento) está determinado. E, o que

é mais importante, tal determinação deve-se ao objeto e não ao signo (deve-se, de alguma forma, à “coisa” representada e não somente à maneira daquele organismo representá-la). Entretanto, o cético pode erguer-se e perguntar: e se fosse uma ilusão olfativa? Bem, neste caso, tal “propriedade” teria sido criada ao longo do processo perceptivo, portanto, seria, no máximo, uma determinação de um objeto imediato (e ilusório). Porém, se fosse realmente este caso, o objeto real seria plenamente capaz de resistir a esta interpretação errônea. A experiência trataria de demonstrar a falsidade daquela percepção e o tempo trataria de eliminar, através do ambiente, quaisquer seres que insistissem em ignorar a realidade.

De qualquer forma, deve-se atentar para o fato destes conceitos não nascerem prontos e acabados. Pode-se facilmente distinguir fases de desenvolvimento e maturação, bem como nascimento e morte. Numa notável semelhança com qualquer ser vivo que perambule pela face da Terra, um conceito, para se desenvolver, depende de recursos do ambiente e não é improvável que o principal deles seja informação. Por este motivo, não pode haver “criação” de conceito em um estado de total isolamento com relação ao ambiente. Por mais elaborado que seja a capacidade cognitiva de um ser, por mais rico que seja o seu repertório e mais eficientes que sejam os seus códigos, ainda não se verificou um caso sequer de autonomia plena no qual fosse possível dar as costas à realidade.

Claro está que é, no mínimo, improvável que um proto-organismo tenha sido capaz de desenvolver todo aquele raciocínio para obter informação. Este ser primitivo fictício foi apenas um recurso explicativo do qual lançamos mão para focalizar cada passo lógico dessa semiose. Entretanto, a evolução demonstra que tal raciocínio foi realizado de alguma forma. Se não foi possível que este processo interpretativo fosse feito por um único ser e em alguns poucos instantes, é plenamente provável que tal processo tenha sido realizado por diversas gerações de proto-organismos distribuídas ao longo de um período muito extenso de tempo. As belas narrativas de Oparin (1982) e De Duve (1997) dão conta desta probabilidade. Não só elas, a filosofia peirceana desenvolve diversas linhas argumentativas que vão justamente neste sentido. Talvez o mais importante argumento peirceano com relação a este ponto nasça de algumas teses centrais da semiótica: “o pensamento se dá em signos” (CP 5.250 – 253) e “toda cognição é determinada por uma cognição anterior (CP 2.259 – 263). Que um raciocínio possa atravessar gerações compostas por mentes individuais

não é uma ideia tão absurda assim. Não só as informações obtidas por nossa ciência (humana) parecem depender dessa “transversalidade” mas também os passos evolutivos da natureza. Vejamos, as razões pelas quais os argumentos peirceanos nos levam a pensar assim.

Retomemos, então, aquela situação descrita no exemplo anterior: havia um ambiente com três tipos elementos (“A”, “B”, “C”) e os proto-organismos eram incapazes de distinguir o primeiro elemento (que lhes era benéfico) do terceiro (que lhes era prejudicial). Esta incapacidade decorria do fato de que todos os proto-organismos possuíam uma regra geral de conduta muito rudimentar ou pouco desenvolvida (para aquele ambiente). Pode-se dizer que esta regra geral era rudimentar porque era composta por hábitos interpretativos ou conceitos que não consideravam que o elemento “A” carregava a propriedade (“d”) e, como vimos, é justamente a posse de tal propriedade que diferencia estes dois elementos. Então, para que o entendimento de mundo destes seres fosse mais adequado àquele ambiente, era necessário que a seguinte hipótese fosse levantada: se algum elemento x possuir a qualidade (ou propriedade) “d”, então x será um elemento favorável ou benéfico.

Neste ponto podem surgir algumas questões intrigantes: se, quando explicávamos a maneira pela qual este raciocínio abduutivo (que nos leva à hipótese) foi realizado por um proto-organismo (individualmente), afirmamos que esta proposição de caráter hipotético é derivada, em última instância, de percepções que tal indivíduo teve com elementos do ambiente, como este mesmo raciocínio poderia ser realizado coletivamente ao longo de gerações? Se, individualmente, a hipótese é fundada na experiência de um indivíduo, pode-se perguntar, coletivamente, esta mesma hipótese estaria fundada na experiência de quem ou do que? Quem é o responsável por este processo interpretativo que levou à obtenção de informação? Talvez a única resposta que não entre em conflito com os argumentos que viemos apresentando é que o responsável por tal processo interpretativo deve ser a própria comunidade de proto-organismos. Tal informação e tal raciocínio pertencem ao grupo. Não pertencem a cada um (exclusivamente) mas a todos (conjuntivamente)¹³⁶.

¹³⁶ Na verdade, nem mesmo aquele conceito “do que é um elemento ‘A’” pode ser atribuído a cada proto-organismo individualmente. Este conceito é da natureza de uma ideia geral (que pode ser expressa pelo seguinte condicional: se “x” possui tais e tais características, logo “x” é um elemento “A”). É a partir dessa ideia geral que cada proto-organismo age em situações particulares num ambiente particular. Esta

A hipótese de que aquela propriedade “d” seria o fator responsável pelo efeito benéfico ou favorável do elemento “A” depende que uma relação seja traçada entre dois juízos perceptivos: primeiro, a percepção de que “A” está associado à “d” e, segundo, a percepção de que “A” está (também) associado a um efeito benéfico. Assim, chega-se à associação ou relação entre a propriedade “d” (em “A”) e o efeito benéfico. Esta é a hipótese. A hipótese simplesmente relaciona ou associa estas duas porções da experiência. Mas, da experiência de quem? Do grupo, uma vez que, a cada geração, o número de proto-organismos que não era capaz de fazer distinção entre “A” e “C” iria diminuir progressivamente. E deve-se ressaltar que esta diminuição progressiva é devida à experiência, ou seja, é devida ao fato aparentemente inegável de que, a cada vez que um daqueles seres interagisse (ou absorve-se) o nocivo elemento “C” (por confundi-lo com o benéfico elemento “A”), suas chances de permanecer diminuiriam. Todos aqueles proto-organismos que, posteriormente, adquiriram a capacidade de fazer distinções entre estes elementos devem a conquista desta capacidade, em última instância, a cada uma das interações (desfavoráveis) às quais seus antecessores eram submetidos (justamente por serem incapazes de fazer qualquer distinção com relação àqueles elementos). O modo de agir daquele primeiro grupo não está desligado do modo de agir do segundo. Seja qual for o enfoque para tais cognições (“individual”¹³⁷ ou coletivo), a experiência deve ser considerada a fonte para se obter informações sobre o mundo.

Para um observador externo pode até parecer que houve uma inexplicável descontinuidade no modo geral de ação desses seres. De uma geração para outra, alguns proto-organismos passaram a agir de forma distinta com relação àqueles elementos (“A” e “C” [que fora, por tanto tempo, confundido com o tipo “A”]) e, algumas outras gerações depois, todos os indivíduos já pareciam evitar o elemento “C” (o que não era

ideia geral, portanto, dá um certo caráter de regularidade à ação do grupo ou da comunidade desses seres primitivos, ou seja, em outras palavras, este modo (até certo ponto) regular de agir é algo que cada indivíduo compartilha com os demais. Este modo geral de ação faz parte daquilo que Peirce certa chamou de “essência formal” (CP 7.591 e 592) e não é improvável que esta noção de compartilhamento esteja também muito próxima do conceito peirceano de “interpretante *commens*” (SS p. 196 – 197; cf. Santaella e Nöth, 2004, p. 163). Como pretendemos esclarecer ainda neste capítulo, embora uma modificação no espírito ou essência formal da comunidade talvez seja determinada, em última instância, pela experiência com uma realidade que lhe é anterior, algumas modificações no modo de agir compartilhado podem também alterar profundamente o ambiente. Talvez o melhor exemplo disso seja que, de alguma forma, o conjunto dos seres vivos modificaram o palco onde eles mesmos surgiram.

¹³⁷ Para sermos precisos e coerentes com a perspectiva peirceana, é necessário que se diga que não é improvável que inexistam cognições completamente individuais, uma vez que, para Peirce, até mesmo os juízos perceptivos são casos extremos de inferência abdução (cf. CP. 5.181).

feito anteriormente). Ora, mas supor que tenha havido uma descontinuidade torna esta narrativa evolutiva bastante obscura e, talvez, efetivamente inexplicável. Parece-nos, no mínimo, estranho supor que algum proto-organismo tenha concebido individualmente a ideia genial de evitar elementos do tipo “C” e, por algum motivo também estranho, tenha passado a ser imediatamente imitado pelos demais. É necessário supor que tal processo interpretativo tenha levado algum tempo para ocorrer e tenha dependido da experiência de mais de um indivíduo. Neste sentido, o novo entendimento ou conceito de “A” (a partir do qual as gerações posteriores passaram a agir) se diferencia do antigo conceito de “A” (a partir do qual as gerações anteriores agiam) pelo acréscimo da propriedade “d”. Este enriquecimento da conotação do conceito de “A” é o que caracteriza a obtenção de informação.

O novo conceito de “A” é, na verdade, um signo que se constitui num nexo entre os elementos da experiência de diversos indivíduos localizados espaço-temporalmente em diversas gerações. Embora possamos supor que a capacidade para agir de forma diferente (dada pela informação) tenha ficado gravada em alguma parte do corpo “puramente” físico de cada indivíduo que já era capaz de agir de forma diferente, não há nada que nos leve a supor que esta informação pertença a cada um desses proto-organismos individualmente. Cada informação gravada na proto-memória desses seres é propriedade pública, pertence à comunidade.

Por este motivo começamos esta seção afirmando que é necessário que se suponha que mesmo o mais primitivo dos seres que emergiu neste universo tenha sido capaz de elaborar informação e gravá-la nalgum tipo de memória. Disso depende a evolução. E, como veremos ainda, esta evolução é histórica na exata medida que dependeu das interpretações e da experiência de cada um desses seres. Neste momento, já nos é suficiente notar que não precisamos supor algumas descontinuidades obscuras onde os passos lentos da evolução natural nos levam a supor continuidade. Podemos até ter a nítida impressão que meia dúzia de proto-organismos específicos tiveram um *insight*, a genial ideia de evitar os nocivos elementos “C”, entretanto o raciocínio que levaria esta comunidade inteira a agir de forma diferente já vinha se desenvolvendo antes mesmo que estes proto-organismos específicos “pensassem” em nascer. O raciocínio que levou a obtenção de informação atravessa o entendimento de cada um desses indivíduos e, por isso mesmo, liga-os. Devemos perseverar na afirmação de que esta é uma semiose cujos signos são nexos entre os elementos da experiência não de um

proto-organismo individual mas de um grupo inteiro esparramado no tempo. Com isso, queremos dizer somente que a experiência que levaria (posteriormente) toda a comunidade de proto-organismos a agir de modo diverso não pertence a cada um de seus integrantes, mas à comunidade. Os processos informacionais e a formação de uma espécie de memorial são necessariamente trans-individuais. Isto não nos parece muito diferente do que a ciência tenta fazer hoje de forma (digamos) mais eficiente ao tornar públicos os resultados de pesquisas elaboradas por seres que, não obstante estejam separados fisicamente no tecido espaço-temporal, estão conectados semioticamente (ou logicamente) por cadeias ou linhagens inferenciais. Quando perguntado sobre a genialidade incomensurável de suas ideias, Newton respondeu que foi capaz de ver mais longe que os demais porque estivera de pé em ombros de gigantes. O raciocínio do qual Newton é hoje considerado o ponto culminante lhe era anterior e é muito difícil precisar em que ponto exatamente tal pensamento começou.

Apesar de haver aspectos de charme e orgulho envolvidos na suposição de que certas pessoas podem conceber do nada algumas ideias geniais, é muito difícil defender do ponto de vista lógico (ou semiótico) este caráter totalmente originário de algumas concepções do homem. Por mais geniais que fossem, as ideias de Newton não vieram do nada, mas talvez já estivessem rondando o entendimento humano há séculos. O leitor deve se lembrar que a Lei da Gravitação elaborada por Newton no século XVII unificou a forma de entendermos duas grandes porções da experiência humana: os movimentos dos corpos que observamos no céu e os movimentos dos corpos que observamos na terra. A partir da publicação de “Os princípios matemáticos da filosofia natural” (*Philosophiæ naturalis principia mathematica*), pode-se dizer que ficou infinitamente mais fácil entendermos estes dois tipos de movimentos como dois casos de uma mesma regra. Entretanto, antes dessa grandiosa síntese newtoniana, alguns outros seres humanos já vinham desenvolvendo pesquisas muito interessantes sobre o modo como as “coisas” se moviam tanto no céu como na terra. No final do século XVI, Galileu Galilei notou que, se projeteis fossem lançados aqui mesmo na Terra (e se fosse desprezada a resistência do ar), suas trajetórias descreveriam uma parábola e, por volta dessa mesma época, após estudar por quase duas décadas dados coligidos por um homem¹³⁸ que passou grande parte da vida perseguindo e anotando os passos de Marte no céu, Johannes Kepler descobriu que a trajetória dos planetas descrevia uma elipse na

¹³⁸ Tycho Brahe.

qual um dos focos seria o Sol (o que deve ter sido, de alguma forma, facilitado após Nicolau Copérnico ter “observado” que talvez fosse a Terra algo que girasse em torno do Sol [e não o inverso como era costume acreditar]). Porém, por sua vez, estes gigantes (aos quais Newton provavelmente se referia) devem também ter estado sobre os ombros de outros gigantes. Senão vejamos.

Há mais de dois milênios atrás, alguns matemáticos gregos¹³⁹ observaram que parábolas e elipses eram entidades abstratas (ou, especificamente, lugares geométricos) que poderiam ser obtidas toda a vez que uma figura geométrica chamada cone fosse cortada de maneiras específicas¹⁴⁰. Então, nota-se que as parábolas que Galileu viu na terra e as elipses que Kepler enxergou nos céus sempre estiveram juntas, sempre habitaram os recônditos de uma mesma figura geométrica. Talvez a mente de Newton tenha percebido a semelhança fundamental entre os movimentos de corpos terrenos e celestiais ao manusear seres matemáticos de existência quase puramente objetiva (sustentada por uma rede de associações que vinha sendo construída há milhares de anos). Não é improvável que, ao passear incansavelmente todos os dias pelos memoriais do entendimento humano, Newton tenha tropeçado nesta semelhança, o que naquele momento pode ter lhe aparecido como um *insight*, uma ideia que lhe surgiu aparentemente do nada, como se fosse uma maçã lhe acertando a cabeça. Entretanto, as qualidades¹⁴¹ cujos enriquecimentos conotativos caracterizam as informações contidas nas ideias newtonianas devem ter atravessado um tempo infinitamente longo viajando de instância em instância (passando por corpos celestes e terrenos) até pousarem na cabeça do físico onde seriam rearranjadas em diagramas específicos (ou equações matemáticas) para que posteriormente fossem externalizadas num suporte físico e, assim, “voltassem” a viajar pelo universo (pois, embora a obra de Newton tenha sido publicada e distribuída somente neste planeta, as informações nela contidas já nos colocaram em órbita). Estas mesmas qualidades devem ter aparecido em

¹³⁹ Alguns dos principais nomes e trabalhos que chegaram até nossos dias são os de Euclides e Apolônio (cf. Kendig, 2005, p. 1 e 2).

¹⁴⁰ “As chamadas seções cônicas – elipse, hipérbole e parábola – são as curvas que se obtém como intersecção de um cilindro ou de um cone circular reto com um plano (...) Por exemplo, se tivermos uma lanterna direcionada para uma parede, o feixe de luz emitido pela lanterna formará um cone e a parede funcionará como um plano que corta o cone formado. Dependendo da inclinação da lanterna relativamente à parede podemos obter uma circunferência, uma elipse, uma parábola ou uma hipérbole” (Dos Santos e Bonfim, 2005, p.13 e 14).

¹⁴¹ Quase todo o quarto capítulo será dedicado à explicação de como qualidades podem viajar por raciocínios ou cadeias de argumentos até o ponto de enriquecerem a conotação de algum signo (caracterizando, assim, um processo de obtenção de informação).

diversas representações humanas em inúmeras situações, algumas muito cotidianas e outras nem tanto. Em todas estas ocasiões, para que pudéssemos notar tais qualidades (ou, nesta acepção, propriedades) e fôssemos capazes de obter alguma informação sobre o objeto no qual acreditamos que elas estavam corporificadas, supõe-se que tenha havido alguma experiência. Para que um sujeito possa associar o aspecto de “parabolocidade” a determinado fenômeno, supõe-se que ele já tenha tido experiência com outras coisas que, ao menos, lhe parecessem carregar aquela característica. Se não este sujeito específico, ao menos, alguém antes dele. Neste sentido, é provável que até mesmo a mais etérea das idealidades matemáticas tenha, algum dia, sido sugerido à mente de um ser pela experiência¹⁴².

Por este motivo, não obstante pareça-nos que a cadeia interpretativa ou o raciocínio que (provavelmente) levou Newton a propor a Lei da Gravitação tenha partido ou dependido (semioticamente ou logicamente) de ideias muito abstratas de matemáticos gregos, ainda não podemos estabelecer tais ideias como ponto de partida. Se Newton era um gigante que subiu nos ombros de outros gigantes e estes últimos já tinham subido em ombros de gigantes anteriores, pode-se perguntar: onde estava o

¹⁴² Caso a matemática desenvolvida por humanos seja entendida de forma pura, ou seja, completamente independente da experiência que temos com o mundo (externo e anterior), somos obrigados a supor que as idealidades matemáticas emergem da essência ou do espírito formal do cosmos que estaria, de alguma maneira, internalizado no homem. Neste caso, teríamos uma ciência (humana) que seria tão pura que, para que se possa explicar os motivos que a levam a ter alguma aplicabilidade (no mundo, quando há alguma intenção em se fazer isso, pois a sua finalidade, como consideraremos a seguir, não deve mesmo ser esta), seríamos obrigados a entendê-la como uma espécie de grau zero da familiaridade entre homem e o universo. Então, ficamos com duas alternativas: ou a matemática pura humana não pertence ao homem (mas pertence ao universo) ou matemática pura humana não é tão pura assim porque depende, de alguma forma, da experiência. Como no primeiro caso a matemática foi desenvolvida (ou está amparada por formas possíveis, de alguma maneira, sugeridas) pelo universo e como no segundo caso a matemática foi desenvolvida por humanos que estão experiencialmente abertos ao universo, pode-se concluir que em ambas as alternativas os raciocínios matemáticos humanos estão ligados a algo que lhes é anterior. Pode-se ainda considerar que o entendimento da matemática como algo puro (ou independente de quaisquer experiências) é uma referência a uma atividade humana que não tenha “finalidades mundanas”, ao menos, não com relação a *este* mundo ou *este* universo mas com relação a mundos e universos possíveis.

Na verdade até onde podemos entender as considerações peirceanas acerca desse assunto, não deve haver problema algum em se considerar algo como uma “matemática pura”, pois esta, neste caso, deveria se assemelhar à arte, ou seja, ambas são atividades humanas que se voltam para a criação de mundos (ou formas e seres) possíveis. Em última instância, entendidos de forma pura, tanto a matemática como a arte seriam referências extremas ao ato criativo de um universo próprio (ou possível, se for feita alguma comparação com *este* universo que já vem existindo). Aliás, para Peirce, os matemáticos seriam “criadores de formas para as quais o mundo real não oferece paralelo algum, cada homem seguindo arbitrariamente sua própria doce vontade”. Ainda de acordo com as palavras de Peirce, é dessa maneira que matemáticos estariam “descobrimo aos poucos um grande cosmos de formas, um mundo de ser potencial” (CP 1.646).

No original: All this crowd of creators of forms for which the real world affords no parallel, each man arbitrarily following his own sweet will, are, as we now begin to discern, gradually uncovering one great cosmos of forms, a world of potential being”.

primeiro dos gigantes? A resposta mais imediata é que o primeiro gigante deve ter estado de pé sob o solo da experiência cotidiana, o que nos leva de volta ao tema do “mundo-da-vida” proposto originalmente pelo filósofo Edmund Husserl. Ora, como o leitor já deve ter percebido, em linhas gerais, não discordamos da proposta husserliana. É muito provável que tanto os abstratos objetos matemáticos como as ciências (ditas) exatas, puras e avançadas tenham suas raízes em algumas corriqueiras atividades humanas¹⁴³. Porém, como o leitor também já deve ter percebido, o que não podemos aceitar é que se pressuponha que estas atividades eram (ou ainda são) realizadas sobre um terreno que era (ou é) humanamente intersubjetivo desde o começo¹⁴⁴.

As semelhanças internalizadas numa entidade matemática que podem ter sugerido a Newton a unificação entre céus e terra simplesmente não podem ter sido fruto de um mero acordo intersubjetivo humano. A figura geométrica que temos nos acostumado a chamar de “cone” bem como os lugares geométricos obtidos pelo seu seccionamento (aos quais demos os nomes de “parábolas”, “elipses”, “hipérboles”) não devem ter vindo ao mundo somente pela cabeça de seres humanos criativos. Nem estas figuras, nem as instituições humanas podem nascer do nada¹⁴⁵. Por mais ficcionais que sejam (ou pareçam ser), cada um dos objetos representados por estas entidades altamente abstratas não deve ser irreal, nunca deve ter sido. Novamente, é, no mínimo, estranho supor que tais objetos tenham nascido irreais nas mentes humanas e, posteriormente, os próprios criadores de irrealidades tenham notado que suas crias eram muito semelhantes a seres que já existiam. Então, descartando-se milagrosas coincidências divinas, podemos supor que mesmo as mais puras entidades matemáticas não se desligam de uma realidade que lhes é anterior (ou, ao menos, é anterior a mente humana que a pensou pela primeira vez). Como viemos afirmando desde o texto introdutório, mesmo os seres ficcionais criados pelos homens não podem ser considerados irreais. Todo o conjunto da cultura humana (o que, obviamente, inclui todos aqueles seres abstratos da matemática e também seres ficcionais da arte) nunca esteve desligado da natureza que a antecedeu.

¹⁴³ De acordo com Husserl, “da agrimensura nasce a geometria, da arte dos números a aritmética, da mecânica cotidiana a mecânica matemática, etc.” (2008, p. 80).

¹⁴⁴ Referimo-nos à seguinte afirmação do sociólogo Alfred Schutz: “o mundo-da-vida é intersubjetivo desde o começo” (1973, p. 35).

¹⁴⁵ Como já nos referimos no segundo capítulo, segundo os sociólogos Peter Berger e Thomas Luckmann, o processo de socialização primária começaria “*ex nihilo*”, isto é, do nada (2008, p. 208)

A cadeia de argumentos que deve ter levado algum matemático específico a enxergar o cone e suas fantásticas propriedades é anterior ao nascimento deste indivíduo bem como da própria matemática (humana). Embora, ao longo de sua vida, a mente (individual) deste matemático possa ter abstraído de diversas experiências anteriores alguns aspectos que, posteriormente, seriam atribuídos àquela figura geométrica específica, a história de cada um desses aspectos na realidade era muito antiga, talvez datasse dos primórdios do universo, do nascimento das primeiras leis (físicas), quando o empreendedorismo evolutivo de meia dúzia de elementos passou a desenhar, com o próprio corpo, parábolas e elipses no quadro-negro cósmico. Daí deve também ter nascido a cadeia de argumentos ou o raciocínio que atravessaria a cabeça de Newton alguns bilhões de anos mais tarde. O signo ou a representação newtoniana para o fenômeno gravitacional é apenas um interpretante recente de uma semiose muito antiga. O signo que “saiu” da cabeça absurdamente pensante de Newton é, então, um passo (gigantesco, se tomado em escala humana) de um raciocínio que já vinha se desenvolvendo antes do nascimento desse físico e continuou depois de sua morte. Nestes últimos séculos, quantas pessoas não agiram a partir da crença de que as proposições ou representações contidas em “os princípios matemáticos da filosofia natural” eram verdadeiras (válidas ou universais)? Quanto do “pensamento newtoniano” não entrou na composição de nossos sonhos e projetos grandiosos nestes últimos tempos?

Dessa perspectiva, os sentidos podem ser considerados como uma porta de entrada, como pórticos localizados na mente do indivíduo por onde entram raciocínios que já vinham sendo desenvolvidos¹⁴⁶. Como já vimos, para Peirce, “os elementos de todo e qualquer conceito entram no pensamento lógico pelos portões da percepção e saem pelos portões da ação propositada” (CP 5.212). Entretanto, para o indivíduo (um sujeito cognoscente particular) ou para a espécie (algo como o sujeito transcendental), a proveniência de cada um desses elementos deve ser mesmo considerada alguma experiência específica (algo que ocorre em determinado ponto do espaço-tempo) porque

¹⁴⁶ Na verdade, aquilo que entra em nossa mente pelos sentidos passa pelas malhas gerais de um julgamento perceptivo e é, posteriormente, considerado como o “dado” originário que sustentam nossos raciocínios ou cadeias argumentativas. Entretanto, como estes raciocínios não são tão nossos assim, presume-se que o que é, por nós, considerado como primeira premissa também não seja, efetivamente, primeira. Deste assunto voltaremos a tratar na terceira e última parte da dissertação. Como veremos qualidades (quali-signos icônicos remáticos) que entram na composição das premissas de um argumento qualquer (legi-signo simbólico argumentativo) já passeiam por vias cósmicas muito antes do surgimento dos seres humanos (que nem no mais pobre dos universos hipotéticos deveriam ser considerados os únicos seres capazes de abstrair qualidades de objetos).

mesmo que tais elementos tenham histórias antigas (e devemos supor que eles as tenham) não há como termos absoluta certeza dos caminhos por eles percorridos antes que nos atingissem os sentidos. Tais caminhos devem ser raciocínios que estão aquém de nossa crítica lógica. Não temos consciência deles. Da mesma forma que o indivíduo não pode ter consciência daquilo que vinha sendo pensado antes que ele nascesse, a espécie humana também parece não poder ter algum acesso direto ao que vinha sendo pensado antes de seu surgimento neste pequeno planeta. Entretanto, podemos ao menos supor que nosso conhecimento ou nossa ciência consiga, de alguma forma, participar destes pensamentos que já vinham sendo desenvolvidos. Podemos ao menos supor que a cultura humana consiga, de alguma forma, participar da natureza que a antecedeu. E um dos indícios fundamentais que nos levam a pensar que o homem sempre esteve ligado àquilo que o precedeu é que as informações que obtemos ao observarmos o ambiente nos tornam capazes não apenas de nele permanecermos mas de alterá-lo. Por qual outro motivo a realidade (que nos é anterior) aceitaria nossas representações e projetos se não tivéssemos, ao menos, a possibilidade de continuar (mesmo de forma errática e hesitante) o que ela começou? Que outro tipo de consentimento devemos esperar de nossos ancestrais?

Quando, diante de um cético que observa uma porção de cisnes brancos numa lagoa, argumentamos a favor da ambiciosa tese de que “todos os cisnes do universo são brancos”, não estamos lhe propondo um acordo de cavalheiros sobre a cor desses seres. Se assim fosse, tais argumentos não teriam valor algum (do ponto de vista científico). Quando argumentamos a favor desta tese, estamos organizando passo a passo (até onde nossa experiência nos permite enxergar) o caminho pelo qual efetivamente acreditamos que o universo tenha dado forma a cisnes de cor branca. Estamos retrocedendo o caminho que acreditamos que a natureza percorreu para levar o aspecto de brancura até determinado grupo de seres cujos belos exemplares desfilam diante de nossos olhos (e são, por isso, elementos de nossa experiência). A associação entre o termo “branco” e “cisne” não surge na nossa cabeça. Tal associação deve ter surgido em algum ponto que recua no passado da história natural e o que especificamente surge na nossa cabeça é mais um interpretante (dinâmico) de uma semiose que nos corta o entendimento. Que nossos raciocínios nos pareçam cadeias de argumentos que começam e terminam dentro de nossas cabeças talvez seja apenas uma ilusão ocasionada por perspectivas humanas. Que a realidade nos pareça algo que

também comece e termine dentro de nossas cabeças talvez seja outra ilusão ocasionada por estas mesmas perspectivas.

As informações às quais os seres humanos tiveram acesso quando Newton publicou suas ideias constituem-se no ponto de chegada de um raciocínio. Ao longo do tempo, informações como essas nos levariam não apenas a elaborar programas espaciais (dentre outros projetos antropológicos muito menos ambiciosos), mas a ostentar mais ainda uma notável capacidade para alterar a face do planeta. De uma perspectiva exclusivamente humana, tais informações são resultados de um raciocínio específico (cujo responsável foi Newton) e este raciocínio é parte do entendimento que os homens têm adquirido ao longo da história. Por sua vez, este entendimento é parte da história de como o homem tem sido capaz de se desenvolver, evoluir, crescer, complexificar-se, construir, avançar, progredir (dentre muitos outros verbos em forma infinita que provocam suspiros de orgulho na espécie). Mas, esta é uma perspectiva exclusivamente humana e não deve dizer respeito ao todo. Se, algum dia, a história que diga respeito ao todo vier a ser publicada, não é improvável que aquelas informações sejam devidamente consideradas (por responsáveis editores cósmicos) como resultado de um raciocínio específico (cujo Newton foi um passo) e este raciocínio talvez fosse parte do entendimento que o universo tem adquirido ao longo de sua própria história evolutiva. Por sua vez, não é improvável que este entendimento seja considerado uma parte da história de como o universo tem sido capaz de se desenvolver, evoluir, crescer, complexificar-se, construir, avançar, progredir (dentre muitos outros verbos que a linguagem humana pode emprestar ao movimento do “sistema-mãe”)¹⁴⁷.

Tudo isso são suposições. Apenas suposições. Mas, ao menos, neste momento, parecem-nos coerentes. A situação à qual as linhas argumentativas desenvolvidas neste trabalho nos levaram é muito diversa daquela à qual nos levariam o

¹⁴⁷ Ainda no primeiro capítulo afirmamos que, idealmente, a ciência seria uma atividade humana que evolui em consonância com seu objeto de conhecimento, o universo. É necessário que acrescentemos que o conhecimento científico, com seu caminhar de reflexividade que se orienta por um vetor de generalidade, não só segue os passos do movimento “global” do universo mas depende invariavelmente que qualidades (características ou aspectos quaisquer) já estivessem dispersas pelo cosmos. É neste sentido que nós (e obviamente nossos conhecimentos) dele participamos. De acordo com Peirce, a possibilidade da ciência depende do fato que o pensamento humano necessariamente participa de qualquer característica que esteja difundida por todo o universo e os modos naturais do pensamento humano têm alguma tendência a serem os modos de ação do universo (CP 1.351).

No original: “the possibility of science depends upon the fact that human thought necessarily partakes of whatever character is diffused through the whole universe, and that its natural modes have some tendency to be the modes of action of the universe”.

rumo solipsista da filosofia moderna. Ao contrário da relação assimétrica entre diversas partes da realidade que era gerada (em última instância) por aquele movimento (que chamamos) de subjetivação, esta perspectiva semiótica que temos tentado apresentar admite uma relação simétrica entre cultura e natureza, por exemplo. Admite não só uma simetria fundamental entre pedaços do real mas também uma continuidade entre eles. A esta altura já deve estar claro que este é o princípio de comunicabilidade ou continuidade que julgamos capaz de sustentar a hipótese da “realidade única e evolutiva”.

Entretanto, a aceitação destes argumentos bem como de suas principais consequências é algo ainda muito difícil de ser obtido. Ao se enunciar um argumento que atribua faculdades mentais à natureza não-humana, é inevitável que se levantem algumas acusações e denúncias, a mais comum delas parece ser a de antropomorfismo. Por um lado, a natureza, tal qual nos aparece (em escala humana) não parece desenvolver hipóteses e conjecturas, traçar relações abstratas, fazer experimentos, propor explicações e representações para complicadas questões teóricas. Por outro lado, nos parece evidente que, para que haja aquilo os biólogos chamam informalmente de saída ou de resposta evolutiva, tenha havido alguma espécie de pergunta. Ainda que considerássemos este método “científico” operado pela natureza algo tosco, rude, tal qual uma técnica ingênua e praticamente cega de tentativas e erros, mesmo assim, seria necessário admitir um propósito: a permanência. Isto significa que mesmo os fenômenos puramente físicos que ocorrem às coisas mais inanimadas deste universo não podem ser reduzidos a simples e mecânicos interpretantes (dinâmicos) energéticos de alguma lei ou regra imutável.

A evolução e a diversidade são indícios de que, em determinados momentos, os processos interpretativos (naturais e não-humanos) atingem o nível do interpretante lógico, o que lhes permitem, pela produção de signos cada vez mais desenvolvidos e elaborados, alguma continuidade. Por este motivo, tanto a natureza como a atividade científica humana apresentam aquele vetor de generalização e determinação dos quais já falamos no primeiro capítulo¹⁴⁸. Como também já foi indicado, a continuidade desses processos interpretativos parece ser sustentada por alguma necessidade de manutenção do movimento expansivo do universo. É realmente

¹⁴⁸ Se, com a ajuda do belo trabalho elaborado por Lévi-Strauss (1970, p. 37), já fomos capazes de enxergar as raízes do pensamento científico em formações sociais que, às vezes, denominamos “primitivas”, neste momento, podemos, com ajuda dos também belos conceitos peirceanos, estender aquele processo de enraizamento do conhecimento até os primórdios do universo.

digno de nota que, embora a elaboração de informação nestes estágios primitivos seja um processo ainda muito incipiente e necessariamente vagaroso, já havia um fluxo informacional correndo pelos canais abertos pela própria expansão do universo. Portanto, com base neste quadro, pode-se ter a nítida impressão de que todo e qualquer processo interpretativo que ocorre em tal universo é forçosamente impelido para uma finalidade, para um estágio terminal predefinido e que todos os passos lógicos para se atingir tal fim também já estariam determinados previamente. Entretanto, há um sinal de alerta a ser feito com relação a este ponto para que, segundo Santaella (2004, p. 76), não se entenda hegelianamente o argumento peirceano. Se as informações procedentes dos raciocínios de Newton e também daqueles proto-organismos podem ser entendidas como pegadas de gigantes que ficaram gravadas no chão da história evolutiva, (como insistiremos muito ainda) não há nada que nos levem a entender cada um desses passos como necessários (do ponto de vista lógico ou semiótico). A história simplesmente poderia ter sido diferente.

Primeiro ponto, vejamos como foi possível antever mesmo de forma vaga aquele interpretante final para o qual os interpretantes dinâmicos tenderiam. Esta tendência a um estado final surge como horizonte a partir do momento em que se coloca no lugar lógico do objeto dinâmico a permanência do movimento de expansão do universo. Segundo ponto, o que separaria a concepção de tal objeto dinâmico daquele estado de coisas final? Em poucas palavras: um longo processo de evolução, determinação e generalização. Como já vimos, tais processos seriam capazes de elaborar estruturas em nível local que funcionariam como “mecanismos” (de dissipação de energia) para alimentar o movimento global de expansão (Mende, 1981, p.199). Pode-se inclusive enxergar por este viés a “invenção” de novas leis naturais. Estes hábitos adquiridos pela natureza funcionariam, ao longo da evolução deste universo, como o estabelecimento de uma ordem a partir da qual fosse possível a construção de estruturas mais complexas, ou seja, cada nível de ordem (leis puramente físicas, leis químicas, leis da química orgânica ou coloidal, etc.) geraria as condições de possibilidade para o próximo passo lógico.

Portanto, se cada hábito ou cada regra interpretativa (interpretante dinâmico lógico) tem por intuito produzir signos mais desenvolvidos (orientados, obviamente, por aquele vetor de generalização e determinação) que, por sua vez, pretendem diminuir o intervalo entre o objeto e o signo que o representa, há de se admitir um limite ideal para

esta semiose. Neste limite, o intervalo entre objeto dinâmico e objeto imediato (interno ao signo) seria transposto. Ironicamente, ao final deste processo, haveria efetivamente alguma semelhança entre estes objetos, pois, se realmente admitirmos o princípio de permanência como objeto dinâmico, talvez o aspecto mais proeminente do interpretante final seja mesmo alguma forma fundamental de permanência, aliás, do ponto de vista de nossas mentes humanas agitadas, seria um estado de eterna e entediante permanência, isto é, o estado de equilíbrio termodinâmico ou a morte térmica do universo.

Aquilo que os físicos chamam de morte térmica do universo seria um possível estado final no qual qualquer troca de energia e de informação cessariam. Se não há mais energia “disponível”, os processos interpretativos não poderiam chegar sequer ao nível do interpretante (dinâmico) energético. Logo, qualquer desenvolvimento de um interpretante estaria necessariamente aquém do “ponto de engate”, o que impossibilitaria qualquer continuidade no que diz respeito a processos interpretativos. Além da impossibilidade física, é interessante notar que, sem informação, não poderia mesmo haver aquele movimento de generalização e determinação próprio da semiose (contínua). É como se todas aquelas estruturas erigidas em diversos cantos do universo tivessem, então, cumprido seu papel e, por isso, já poderiam deixar de funcionar. Semioticamente, esta espécie de aposentadoria compulsória de toda forma de movimento e vida corresponderia ao completo desenvolvimento das potencialidades de um signo. E é justamente a esta potencialidade sínica que devemos voltar nossa atenção neste momento, pois nela está a chave para combinarmos o pressuposto da anterioridade ontológica com aquela noção que viemos chamando de co-evolução (entre natureza e cultura) de forma a sustentar coerentemente os predicados da hipótese da “realidade única e evolutiva”.

A “potencialidade do signo”, ou seja, aquilo que lhe dá alguma capacidade para significar pode ser denominada, em termos técnicos, por interpretante imediato. Ora, se estamos aplicando a forma geral da ação do signo (semiose) à ação evolutiva do universo justamente com o intuito de observar algum princípio de comunicabilidade ou continuidade no percurso evolutivo deste último, então deve haver alguma similaridade entre aquilo que permite que um signo se desenvolva dentro de um processo contínuo e aquilo que deve permitir que o real se desenvolva dentro de uma história evolutiva também contínua (isto é, sem rupturas). Se já admitimos que, no universo, há uma espécie de abertura ontológica que, ao funcionar como um relutante espaço de

possibilidades, aciona o motor da evolução, basta-nos, então, focalizar um processo semelhante na semiose. Este espaço de possibilidades pode começar a ficar claro na distinção entre os três tipos de interpretantes que é feita, por exemplo, por Lucia Santaella na seguinte passagem de seu livro sobre a teoria geral dos signos (a “gramática especulativa” segundo os termos de Peirce).

Os interpretantes imediato e final são *in abstracto* e o dinâmico é *in concreto*.

Nessa medida, todos os fatos empíricos de decifração de um signo são interpretantes dinâmicos. O interpretante final é aquilo para cuja direção o real tende. Sendo um limite ideal e abstrato, o interpretante final não depende estritamente de cada interpretante dinâmico efetivo. Ao mesmo tempo, todo o movimento e transformação do pensamento (signo) só pode se realizar devido e suportado por esses eventos reais de interpretação (interpretantes dinâmicos). O interpretante imediato, por seu lado, é uma mera possibilidade de sentido, ainda não revelada, mas que está, de modo ainda vago e indeterminado, contido no próprio signo.

(Santaella, 2000, p. 76)

Chegamos, então, a uma região do pensamento peirceano que favorece a observação de suas principais divergências com relação ao pensamento de Hegel (às quais já fizemos referência antes). Por exemplo, o desenvolvimento de cada um daqueles passos lógicos que deram origem e progressivamente complexificaram a vida não poderia ser entendido como uma sequência necessária, ou seja, cada um desses estágios não se segue necessariamente a outro como ocorreria numa dedução.

Este desenvolvimento lógico não só não nasceu acabado como não poderia, de forma alguma, ser deduzido a partir de um estado final de coisas. Neste sentido, cada ordem que se estabelecia na natureza tornava possível o surgimento de outra ordem (mais complexa). Com respeito a esta passagem, pode-se apenas dizer que o estabelecimento da primeira gera as condições de possibilidade para o surgimento da segunda ou, o que é a mesma coisa, a primeira gera limites (mesmo que vagos e imprecisos) no terreno onde poderia emergir a segunda. Não se pode dizer que, ao aparecer a ordem ou a estrutura de tipo “A”, necessariamente surgirá a de tipo “B” (mais elevada, mais complexa e com velhas contradições superadas). Assim, percebe-se facilmente que a lógica que subjaz a evolução do universo na concepção de Peirce é assaz diferente daquele motor que

fomenta o desenrolar da história na concepção de Hegel¹⁴⁹. Deste estágio em diante, retomaremos insistentemente este ponto (relativo à abertura ontológica ou a este espaço de possibilidades), sobretudo no que diz respeito ao conceito de interpretante imediato, pois se este último é algo como um “processo gerador de pontencialidades” do signo, deve-se supor que haja algum tipo de “material” que possa servir de “conteúdo” para algum “recipiente sígnico”. Uma suposição como esta terá um importante papel em nossos argumentos, visto que acreditamos que este “material” é justamente aquilo que se denomina de informação e este “recipiente sígnico” é justamente aquilo que se denomina de objeto imediato. Porém, com isso, já estamos adiantando um assunto que será tratado de forma mais detalhada no próximo capítulo. Devemos voltar nossa atenção neste momento para aquele princípio de continuidade ou comunicabilidade que prometemos eleger como (um segundo) pressuposto antes mesmo que terminássemos este capítulo.

Ao observarmos o desenvolvimento da vida (de uma estrela, de um político ou de um inseto), ao tentarmos isolar o seu movimento, podemos distinguir alguns limites e alguma direção. Porém, não parece haver nada que nos permita dizer que existem limites completamente determinados e apenas uma direção total e previamente definida. Para Peirce, esta impossibilidade não seria apenas epistemológica. Tal impossibilidade seria ontológica. Neste sentido, o mundo poderia ser diferente do que é (atualmente). Esta abertura ontológica não é tão estranha e absurda assim. Quando, após exaustiva análise de dados, os sociólogos concluem que alguma realidade social foi construída o que se está fazendo, geralmente, é atribuir a qualidade de “historicidade” a algum momento da vida da sociedade analisada. E todos conhecemos o vasto campo semântico que geralmente está associado ao termo “histórico”. Se é histórico, não é natural (uma vez que na natureza não haveria um traço sequer de história ou cultura). Se não é natural, não é inevitável. Logo, poderia ser diferente do que atualmente é.

A questão é que os argumentos aduzidos até este momento nos levam a admitir que mesmo os “departamentos” mais antigos da natureza (aqueles que apresentam os hábitos mais arraigados) poderiam ser diferentes do que atualmente são. Caso não admitamos isto, negaríamos não só o pressuposto da anterioridade ontológica como também aquela noção de co-evolução entre natureza e cultura. Para que não entremos em conflito com este pressuposto e com esta noção, há que se admitir que não

¹⁴⁹ Não é por outro motivo que, ao longo deste texto, temos procurado utilizar o termo “condições de possibilidade” ao invés de “causalidade”.

apenas a zona humana do real é histórica e constituída por trajetos que seriam evitáveis, mas todo este universo é histórico. Afinal, em última análise, seria esta historicidade do próprio ambiente natural que permitiria que a cultura humana pudesse alterá-lo (em alguma medida). Por este motivo, antes de passarmos ao quarto capítulo, devemos reafirmar a necessidade de se pressupor a noção básica de anterioridade ontológica agora com o auxílio de um segundo pressuposto. Como veremos, este pressuposto se faz necessário para que evitemos o conflito entre a noção de anterioridade ontológica e a noção de co-evolução entre natureza e cultura. Analisemos estas duas noções.

A noção básica de anterioridade ontológica nos diz simplesmente que deve haver alguma realidade anterior a algum sujeito ou à atividade (de representação) de alguma mente. Então, conforme o que foi apresentado ainda no primeiro capítulo, deve-se supor que, antes mesmo do surgimento de um sujeito humano (por exemplo), já havia um ambiente real que era minimamente ordenado (o que lhe garantia alguma permanência independente de quaisquer sujeitos e de seus pretensos dons constituintes) e era também basicamente livre ou indeterminado sob alguns aspectos (o que lhe garantia a possibilidade de evoluir de forma também independente dos ímpetus intervencionistas de quaisquer sujeitos). Ora, como também já vimos, embora haja alguma realidade anterior a qualquer sujeito humano, não podemos negar que os homens são capazes de alterar a realidade (em algum grau que não deve ser desprezado). Nisto consiste a noção básica que foi denominada como co-evolução (entre natureza e cultura). Por sua vez, esta noção nos diz simplesmente que há uma parte da realidade que pode alterar não apenas a si mesma (de forma limitada), mas pode também alterar (de forma também limitada) a parte da realidade que está fora de si mesma e que lhe é anterior. O que vimos no segundo capítulo foi que a cultura humana ou os sujeitos (coletivos e, em alguns casos muito específicos, individuais) se tornam capazes de alterar o ambiente no qual surgiram (e que lhes é anterior) após aquisição de informações. Então, este processo de obtenção de informações aumenta o grau de familiaridade com relação ao ambiente real, o que, ao longo do tempo, deve aumentar também a autonomia deste seres. Parece-nos que, em linhas gerais, esta é a maneira pela qual os agrupamentos humanos têm obtido notáveis doses de autonomia desde que surgiram neste planeta.

Mas, a estas conclusões já tínhamos chegado ao final da primeira parte dessa dissertação. O que há de novo? Bem, é que, com base em hipóteses metafísicas

elaboradas pela mente altamente “científica” de Peirce, em abordagens sistêmicas elaboradas por mentes não menos científicas, em teorias cosmológicas elaboradas por mentes e métodos inconfundivelmente científicos e em resultados de pesquisas também científicas sobre o surgimento e desenvolvimento da vida, acreditamos que não seria nenhum absurdo se afirmássemos que a obtenção de informações não é um expediente exclusivamente humano para poder evoluir apesar do *fato* de haver todo um mundo que lhe é anterior. O próprio universo parece se desenvolver criando camadas esponjosas de familiaridade entre cada uma das ordens de maior complexidade que são sobrepostas pela história evolutiva. É a própria porosidade dessas camadas esponjosas (de familiaridade) que permite o tráfego de energia e informação alimentando assim o processo de expansão, ao qual, localmente, referimo-nos genericamente com o termo “evolução”. Este movimento evolutivo do cosmos está longe de ser uma mera sugestão que tomamos emprestada de hipóteses e pressuposições puramente metafísicas de Peirce. Este modelo de evolução é indicado pelo próprio entendimento científico desenvolvido neste último século.

Se a ciência é aquela atividade humana responsável pelo controle crítico de nossas representações do mundo, talvez seja o próprio controle crítico que esteja nos levando a entender que nossas representações enraízam-se em mundos e tempos muito distantes da limitada noção de intersubjetividade humana. A base das associações que dão forma reticular ao tecido objetivo que é aparentemente sustentado de maneira exclusiva pela linguagem humana deve ser muito antiga. Portanto, apenas podemos concordar com a afirmação de Alfred Schutz que “o mundo-da-vida é intersubjetivo desde o começo” (1973, p. 35), se este começo for relativo ao nascimento do universo e se, nem este mundo, nem esta vida forem estritamente relativos aos humanos. Cientistas dedicam suas vidas a alguns signos, investem até o tempo que não têm na tentativa de nos explicar a maneira pela qual o universo os levou a pensar que determinadas representações devem ser verdadeiras. Assim, deve ser um verdadeiro desrespeito dizer a cada um desses homens que ele não precisava de “se dar ao trabalho”, pois um simples acordo entre seus semelhantes já lhe seria suficiente. Se fosse possível que, a partir de determinado momento, déssemos as costas para o universo, nossos conceitos passariam fome. Nossos signos iriam definhar até o ponto de lhes faltar oxigênio no cérebro, por onde, a certa altura, poderia lhes passar a possibilidade de suicídio caso ainda houvesse força para tal subterfúgio, típico do mal-estar solipsista, do blasé

moderno. Suposta a descontinuidade entre o homem e o universo, nossos signos estariam condenados a morte por inanição, tal como salamandras introspectivas. Não nos parece justo que façamos isso. Não nos parece razoável.

Se comparados à antiguidade do universo, tudo aquilo que chamamos de “nossos” conceitos ou signos são tão jovens, tão prematuros. Corpos frágeis em fraldas descartáveis. Ainda devem ter muito para aprender com a experiência. Podem enriquecer suas conotações com qualidades que viajam por raciocínios que vêm se desenvolvendo há muito tempo. E mesmo no caso em que se considere que nossos conceitos ou signos talvez não sejam tão “nossos” como parecem ser, ainda assim, isto não nos daria o direito de deixá-los passar fome. Não podemos submeter filhos alheios à penúria à qual não sujeitaríamos nem o mais ingrato de nossos rebentos. Na verdade, não deve haver exemplo maior de ingratidão que aquele do homem que menospreza o ambiente que algum dia criou as condições de possibilidade de seu próprio surgimento. Deve-se velar por cada criatura que este universo permitiu que existisse ou, então, deve-se ao menos respeitar aqueles que assim o fazem. Não seria razoável pensar que o universo tenha nos concedido alguma inteligência para que deixássemos padecer nossos filhos. Devemos ter algum compromisso com a evolução ou com a história.

O desiderato universalizante da ciência é provavelmente a mais bela exibição de alguma inteligência em nossos projetos. É um admirável sonho da parte com relação ao todo. É alguma parte tentando entender o todo. Se repararmos que talvez as fronteiras que discretizem esta parte não existam de forma completamente independente de nossas distinções, logo, a inteligência deve ser o todo tentando se entender. Com que finalidade é difícil saber. Quais são os verdadeiros desígnios do universo talvez permaneçam sendo um insondável mistério até o último entardecer. Porém, podemos, ao menos, supor que, ao se entender, talvez o universo esteja concebendo as condições que lhe permitam continuar evoluindo. Nesta perspectiva, por mais convencional que seja à primeira vista, um signo, qualquer signo deve ser uma espécie de memória viva de um universo em expansão.

Portanto, como aquela noção básica que viemos chamando de co-evolução entre natureza e cultura pode ser universalizada, isto é, pode ser estendida a qualquer parte da realidade que tenha surgido dentro de outra parte que (obviamente supõe-se que) lhe fosse anterior, logo podemos retirar estes anteparos (natureza/cultura). Então,

note-se que subjacente a esta noção de co-evolução entre natureza e cultura está a própria noção de evolução. E também não deixa de ser digno de nota que é exatamente esta noção (básica) de evolução que entra como segundo predicado na hipótese da “realidade única e evolutiva”. Por este motivo, quando admitimos tal hipótese, a realidade deve nos aparecer em gradações, na antiguidade sólida do tronco e na fragilidade jovial de galhos e ramos. Neste caso, como já vimos, admite-se que há regiões do real mais indeterminadas do que outras. Tais regiões nos parecem muito mais suscetíveis à ação daquele princípio metafísico do Acaso do que à ação do princípio da Lei. É nesta parte do real que se manifesta de forma fulgurante o caráter de inacabamento da realidade. É nesta mesma parte que se pode notar que a própria realidade está ainda sendo construída. Nesta região estão localizados os mais esfumados sonhos e as mais cristalizadas instituições do transitório mundo humano. Entretanto, por mais transitório que seja o mundo humano ou quaisquer outros setores mais jovens deste universo, estas partes não podem se desligar daquilo que lhes é anterior. Nesta perspectiva semiótica que viemos apresentando, da suposição de que tais partes estejam ligadas depende a própria noção de evolução.

Para que, em determinado momento da história desse universo, possa haver evolução, desenvolvimento, crescimento, complexificação, etc. deve-se supor que haja um processo interpretativo contínuo que faça uma ligação entre tudo o que é anterior a este ponto espaço-temporal específico e tudo que poderá lhe seguir (caso passos evolutivos continuem a serem dados pela realidade). Assim, ao lado da pressuposição de que há alguma realidade anterior às representações de uma mente específica, devemos estabelecer um segundo pressuposto: o princípio da comunicabilidade ou continuidade.

Recordemos que aquela primeira pressuposição foi apresentada com o “teorema de Alice”, elaborado pelo filósofo brasileiro Ivo Ibri. De acordo com os argumentos de Ibri, nem o pensamento nem a linguagem seriam possíveis sem o estabelecimento do pressuposto de que há alguma ordem ontológica anterior e, por este motivo, *independente* de qualquer sujeito que pense ou nomeie. Isto é o que chamamos de pressuposto da anterioridade ontológica. Porém, embora o estabelecimento desta anterioridade como pressuposto seja um passo necessário (pois garante as condições de possibilidade de haver pensamento), ele não é suficiente (pois não garante as condições

de possibilidade de haver evolução pelo próprio pensamento ou pela atividade interpretativa de um sujeito qualquer).

Neste sentido, pode-se dizer também que nem o pensamento nem a linguagem seriam possíveis sem o estabelecimento do pressuposto de que há uma espécie de linha semiótica (ou lógica) ligando a anterioridade à posterioridade que levaria adiante o facho da evolução. E é exatamente por esta linha ser constituída por interpretações específicas de sujeitos ou seres situados historicamente no desenvolvimento deste universo, é por estes seres levarem nas mãos a responsabilidade de dar continuidade à construção da realidade, que todo o delineamento desta cadeia semiótica simplesmente não pode ser completamente *independente* de qualquer sujeito ou ser que pense ou nomeie. A trajetória de toda esta linha simplesmente não pode ser de todo independente da interpretação de cada sujeito situado historicamente, pois naquela “agora” em que tal interpretação ocorria a construção de *uma* realidade necessariamente única e evolutiva estava, em alguma medida, em suas mãos. De alguma forma e sob alguma medida (que nem sempre pode ser desprezada impunemente), naquele momento, naquele “agora”, a evolução dependia da capacidade interpretativa de um sujeito (ou de gerações de sujeitos [como vimos no caso dos proto-organismos]). Note-se que, se vamos continuar falando em sujeitos, não deve haver mais dúvida de que tais sujeitos não são apenas humanos.

A história de cada interpretante dinâmico elaborado por algum humano não se desliga de alguma cadeia interpretativa maior que já vinha sendo elaborada pelo próprio universo. Mesmo os nossos mais absurdos sonhos e nossas mais inovadoras obras de arte não se desligam de uma realidade que lhes é anterior. A própria capacidade criativa ou construtiva que sonhadores e artistas exibem depende do fato de que suas criações ou constructos sejam alimentados com informações sobre algo que lhes é anterior. Os mais desvairados sonhos da arte são a vanguarda de uma realidade única e evolutiva. Estas criações ou constructos são entidades ou “coisas” quase puramente objetivas que, ao serem sustentadas por uma rede de elementos da experiência de um ser (que, por sua vez, é alimentada por processos informacionais que o conectam com a experiência de seus antepassados), passam a flutuar sobre o terreno formado por toda a realidade que já existia antes delas. Este movimento de flutuação é o principal motivo que nos leva a atribuir o predicado “ser evolutivo” ao termo “real”. Estas zonas flutuantes apontam para a natureza inacabada da realidade. Tal movimento

é o não-ser nascendo do ser, é aquilo que ainda não é surgindo daquilo que já é. Portanto, qualquer ideia “proveniente” das mentes altamente pensantes dos humanos, qualquer representação “oriunda” da linguagem altamente convencional dos humanos, deve vir ao mundo ou à realidade invariavelmente dentro daquela linha semiótica, inevitavelmente dentro daquela cadeia interpretativa contínua (que, embora possa se ramificar, ainda assim não se desliga de todos os passos anteriores a tais bifurcações). Então, se nem o pensamento nem a linguagem seriam possíveis sem o estabelecimento do pressuposto de que há uma linha semiótica (ou lógica) ligando a anterioridade à posterioridade que levaria adiante o facho da evolução, logo, já temos aquele segundo pressuposto. A ele devemos conceder o nome de “ancestralidade semiótica”.

Capítulo 4

Memoriais cósmicos e o patrimônio histórico-cultural do universo

Neste quarto e último capítulo desta segunda parte do trabalho, trataremos especificamente do conceito peirceano de informação, pois nele está baseado o princípio de comunicabilidade ou continuidade (que acabamos de eleger como pressuposto sob o nome de “ancestralidade semiótica” e que está agora fazendo companhia à anterioridade ontológica [que, por sua vez, já tinha assumido tal posto desde o fim do primeiro capítulo]). Portanto, a ideia com qual trabalharemos daqui por diante é que os processos informacionais funcionam como fibras que traspassam toda a realidade criando uma relação de familiaridade entre todos os seres, desde o que poderia ser considerado o mais real deles até o que geralmente é entendido como não-real (tais como as ficções ou instituições elaboradas por humanos). Na verdade, de acordo com os argumentos que vêm se desenvolvendo desde a primeira parte desta dissertação, o não-real e o real devem ser considerados dois extremos da história evolutiva deste universo. Como já vimos, o lugar lógico ocupado por aquilo que é completamente real avançaria para além do último momento da história evolutiva (para onde deve convergir o entendimento) e o lugar lógico ocupado por aquilo que é completamente irreal recuaria para aquém do primeiro momento dessa mesma história (de onde deve ter partido o entendimento). Nesta perspectiva, é possível que qualquer coisa que seja real hoje já tenha apresentado o caráter esfumado e evanescente exibido pelos sonhos.

Por razões óbvias, o modelo disponível (ou, ao menos, o mais próximo) que temos para entender como sonhos viram cristais (ou passam por processos de cristalização) é o caso humano. Desde o texto introdutório desta dissertação, temos enfatizado a incrível capacidade humana para “dar” alguma vida a seres (chamados de ficcionais) que se deslocam existencialmente do solo formado por tudo aquilo que já havia antes deles. Estes prematuros seres de realidade muito tímida são alimentados por pedaços abstraídos do solo real até o ponto em que passam a flutuar sobre este terreno e

não são raras as vezes em que também passam a se cristalizar com o tempo, tornam-se, assim, cada vez mais reais. Quando os herdeiros de Kepler publicaram a esotérica narrativa “Somnium” poucos anos após a morte do importante astrônomo (nas primeiras décadas do século XVII), não deve ter faltado quem considerasse um completo absurdo que algum homem pudesse ser atraído por forças ocultas até a lua. Durante muito tempo, deve ter sido bastante intrigante para muitas pessoas o fato de que aquele pensador que seria considerado um gigante-fundador da ciência moderna tivesse dado luz a uma narrativa tão distante de realidade. Bem, embora permaneça oculta parte das forças que conduziram astronautas norte-americanos à lua na segunda metade do século XX, alguns sociólogos e historiadores juram que a existência (à época) de um frio campo polarizado no terreno das ideologias foi decisiva para gerar a força necessária para levar terráqueos às terras lunares. Talvez necessária, mas, sem dúvida, insuficiente. Acreditamos que o que deve ter sido suficiente para que um sonho absurdo como aquele se tornasse real foi um longo e contínuo processo interpretativo do qual o próprio Kepler pode ser considerado um passo fundamental. Do século XVII ao XX, homens e mulheres se revezaram numa tarefa que tinha a clara finalidade de tornar o ambiente imediato ao mundo humano cada vez mais familiar até o ponto em que o Homo sapiens sapiens passasse a flutuar em órbita sustentado, em última instância, por informações colhidas no solo do planeta que o viu nascer.

Embora este seja um caso evidente de como a nossa experiência com o mundo nos leva a orbitá-lo, as “flutuações” humanas devem ser sustentadas por semioses muita antigas. Como já vimos ao final da última seção do terceiro capítulo, o modo como cristalizamos nossos sonhos, projetos e instituições não é muito diferente do modo como o universo (delineado naquela hipótese da “realidade única e evolutiva”) tem se expandido em gradações. De acordo com tal hipótese, também a realidade vem do sonho ao cristal.

Se dividirmos o “corpo” contínuo do real em diversas partes, podemos perceber que algumas delas são mais antigas que outras, estas primeiras nos parecem belos e imponentes cristais e as últimas nos lembram as aparências efêmeras e indecisas da fumaça. Ainda dentro daquela hipótese, analiticamente, podemos observar que cada pedaço do real deve absorver informações daquela região da realidade que lhe é imediata (ou próxima) e anterior (ou mais antiga), o que é responsável por alguma familiaridade entre a parte e aquilo que a circunda. Esta familiaridade é marcada por alguma cultura ou

cultivo sgnico, isto é, cada pedaço do real deve possuir sua maneira peculiar de representar aquilo que lhe  anterior. Como vimos no caso dos proto-organismos, estas representações e interpretações elaboradas por tais pedaços de real formam a base do modo como eles agem na realidade em que surgiram. Quanto mais recuarmos nosso olhar na história evolutiva, mais difícil fica de se notar alguma diferença entre o modo de agir de uma parte do real e modo de agir daquilo que lhe era anterior. Recuando ainda mais,  provável que encontremos um estado primordial de total indiferenciabilidade, algo como um continuum onde as infinitas possibilidades de real se indiferenciam, algo como um sonho de universo. Por que este sonho se cristalizou ou vem se cristalizando? Por que tal sonho não permaneceu como sonho? Estas são excelentes perguntas, porém, felizmente, não está entre os objetivos desta dissertação tentar respondê-las, uma vez que não temos a menor ideia da razão pela qual um sonho se cristaliza. O nico “palpite” que temos é quanto à maneira pela qual os sonhos parecem se cristalizar.

Entretanto, o importante é notar que, ao menos, segundo os argumentos que viemos aduzindo, há um fator ou um princípio que parece se apresentar como condição para o desenvolvimento histórico deste universo: a comunicabilidade ou continuidade. Com isso, o que queremos dizer é que, ao longo do tempo¹⁵⁰, da fumaça ao cristal, cada pedaço do real não pode ter emergido ou se desenvolvido sem que se pressuponha alguma familiaridade com a realidade que lhe  anterior. E, para que possamos pressupor tal familiaridade,  necessário também pressupor uma maneira pela qual algo pode se tornar familiar. Assim, chegamos novamente ao conceito de informação. Como vimos no caso das sociedades humanas muito avançadas e autnomas dos dias atuais e no caso antigo e primitivo do proto-organismo, cada pedaço de realidade também parece se desenvolver na dependência de processos informacionais (ou simplesmente da obtenção de informações). Nota-se, então, que, se mesmo os setores mais jovens e erráticos da realidade podem se cristalizar a partir de obtenção de informações sobre aquilo que os antecedia, então, ao menos de um ponto de vista semiótico, supõe-se que sejam tais processos informacionais os responsáveis pela transformação da fumaça em cristal. A forma geral pela qual estes processos se tornam semioticamente possíveis é justamente o escopo deste capítulo.

Caso o universo seja inteiramente composto por signos, então, pode-se imaginar que semioses e cultivos sgnicos estejam gerando desde os primórdios uma rede

¹⁵⁰ Deve-se recordar que, de acordo com uma abordagem sistmica elaborada por Avanir Uyemov, o tempo “corre” no sentido da progressiva internalização de relações.

onde se associam diversos elementos da experiência de quaisquer seres, desde daqueles mais primitivos (de autonomia e capacidade cognitiva relativamente baixa) até os seres (ditos) complexos. A formação dessa rede objetiva de associações deve descrever a história da progressiva cristalização da realidade em um infinitamente longo e ramificado processo interpretativo. Este processo interpretativo deve ter criado diversos canais para que qualidades viajassem de uma ponta a outra da rede objetiva criando nucleações e cristalizando determinadas zonas do real. Como já vimos, a informação é o enriquecimento da conotação de um signo pelo acréscimo de alguma qualidade. Então, para que possamos compreender como qualidades são transferidas por associações feitas de um nóculo a outro da rede é necessário que expliquemos como devem ter se formado estes canais que conduzem estes elementos através do tempo pelos meandros de processos interpretativos.

Como veremos neste capítulo, dentro de um processo interpretativo, uma qualidade caminha lentamente de associação em associação, pacientemente passando de um nóculo a outro possibilitando, assim, aquela obtenção de informação que se caracteriza pela produção de signos cada vez mais desenvolvidos. Durante as duas primeiras seções, procuraremos esclarecer a forma geral como os signos se arranjam para dar continuidade ao processo interpretativo e gerar interpretantes mais desenvolvidos. Acreditamos que este desenvolvimento sêmico ficará mais claro quando observarmos que, para dar continuidade ao processo de obtenção de informações, um signo se encaixa dentro da estrutura bi-partida de uma proposição e, por sua vez, esta proposição se liga a outras dando forma a uma cadeia que se chama argumento. Então, uma cadeia de argumentos cria diversas pontes lógicas para que qualidades possam ir se acumulando na conotação de um signo qualquer. Cada nova qualidade que aporta neste conjunto conotativo pode ser entendida como uma informação obtida. Cada informação obtida significa a produção de um signo mais desenvolvido.

Ao longo do tempo, todo este processo informacional parece não apenas ter criado canais que conectam toda a realidade, mas, o que nos parece fundamental é que estas informações devem também permitir que cada pedaço do real evolua de forma minimamente autônoma, o que deve ser responsável pela ramificação de caminhos interpretativos ou pelo rico e diversificado aspecto arbóreo que a realidade nos apresenta no estágio atual da evolução. O que o relativamente humilde entendimento humano tenta fazer com relação a pequeninas porções de realidade que nos envolvem é uma espécie de

reintrodução às fundações do universo. Temos tentado enxergar cada passo lógico que o universo deve ter dado ao longo de sua história para que hoje pudesse nos aparecer assim, tal qual nos aparece em nossas representações mais ou menos elaboradas. Caso este universo seja realmente composto por signos e tenha efetivamente se desenvolvido por processos interpretativos, não é improvável que a rede objetiva formada por elementos da experiência de sujeitos humanos esteja sustentada por uma rede muito maior formada por elementos da experiência de nossos ancestrais. O conjunto de todas as informações coletadas por signos ao longo desse processo interpretativo em escalas cósmicas é, na verdade, o patrimônio histórico-cultural do universo ao qual nosso conhecimento pertence. Aceito o pressuposto da “ancestralidade semiótica”, devemos admitir que, embora façamos ínfimas contribuições para o entendimento geral que universo tem desenvolvido sobre si mesmo, não há, aparentemente, nada que nos leve a pensar que tenhamos começado do zero ou que qualquer conhecimento que obtivermos pelo caminho será nosso por direito. Da naturalidade proporcionada pelo senso comum à estranheza ocasionada por representações científicas, sempre estivemos no solo da história. Neste sentido, não é improvável que qualquer palpite descompromissado que tenha surgido da esfera da *doxa* ou qualquer hipótese responsável que tenha sido plantada na esfera da *episteme* sempre devem ter tido como último recurso um apelo ao fato de sermos seres que emergiram de uma história sem rupturas. Afinal, as notáveis camadas de ordem ou regularidade sobre as quais pisamos para conhecer o universo devem ser memoriais erigidos por cada passo lógico de uma miríade de filhos deste universo. O pensamento humano emerge dos cultivos sígnicos e da história deste universo ao qual pertencemos. Não importa o quão “objetivo” for, ciência originalmente é “coisa de família”.

A estrutura bi-partida da proposição e os fios do argumento

Como o principal objetivo desta e também da próxima seção será apresentar o conceito peirceano de informação dentro de um esquema dinâmico no qual se possa ter alguma noção da forma geral daquilo que estamos chamando de processo informacional, é indispensável que utilizemos a própria terminologia e classificação sêmica elaboradas por Peirce em sua teoria geral dos signos (ou gramática especulativa). Dentro desta teoria (que é apenas o primeiro ramo da semiótica), a admirável capacidade analítica de Peirce criou uma tipologia que nos é apresentada dentro de um quadro composto por diversas classes de signos. Cada uma dessas classes é obtida pelo cruzamento de um certo número de tricotomias que, se subdivididas em (ou acrescentadas a) outras tricotomias, podem gerar um número de classes que tendem, assim, ao infinito. Porém, acreditamos que uma das primeiras e também mais simples e conhecida destas tipologias já é mais do que suficiente para que possamos enxergar a forma geral pela qual um signo obtém informação. Referimo-nos às dez classes de signos obtidas a partir do cruzamento entre as três primeiras tricotomias formuladas por Peirce: a primeira delas diz respeito ao signo em si mesmo (quali-signo, sin-signo e legi-signo), a segunda diz respeito à relação do signo com o objeto dinâmico (ícone, índice e símbolo) e a terceira tricotomia diz respeito à relação entre o signo e o interpretante¹⁵¹ (rema, dicente e argumento).

Estas tricotomias nos apresentam nove tipos sêmicos e, para facilitar a identificação, a cada um deles será associado um número correspondente ao seu lugar dentro de sua tricotomia: quali-signo (1), sin-signo (2) e legi-signo (3); ícone (1), índice (2) e símbolo (3); rema (1), dicente (2) e argumento (3). É justamente a partir do cruzamento desses nove tipos que podemos obter as dez classes de signos com as quais trabalharemos pelas duas próximas seções. Entretanto, é necessário que expliquemos porque o cruzamento destas três tricotomias deve gerar dez classes sêmicas e não vinte sete. Afinal, o resultado da combinação de três grupos com três elementos cada é realmente vinte e sete, porém, nem todas estas combinações são possíveis (do ponto de vista semiótico). Vejamos, então, a razão para estas impossibilidades. Antes, é preciso que observemos no quadro a seguir o que Peirce entende por cada um desses tipos sêmicos que (de três em três) formam estas tricotomias.

¹⁵¹ Ou o modo como um signo pode representar o objeto para o interpretante.

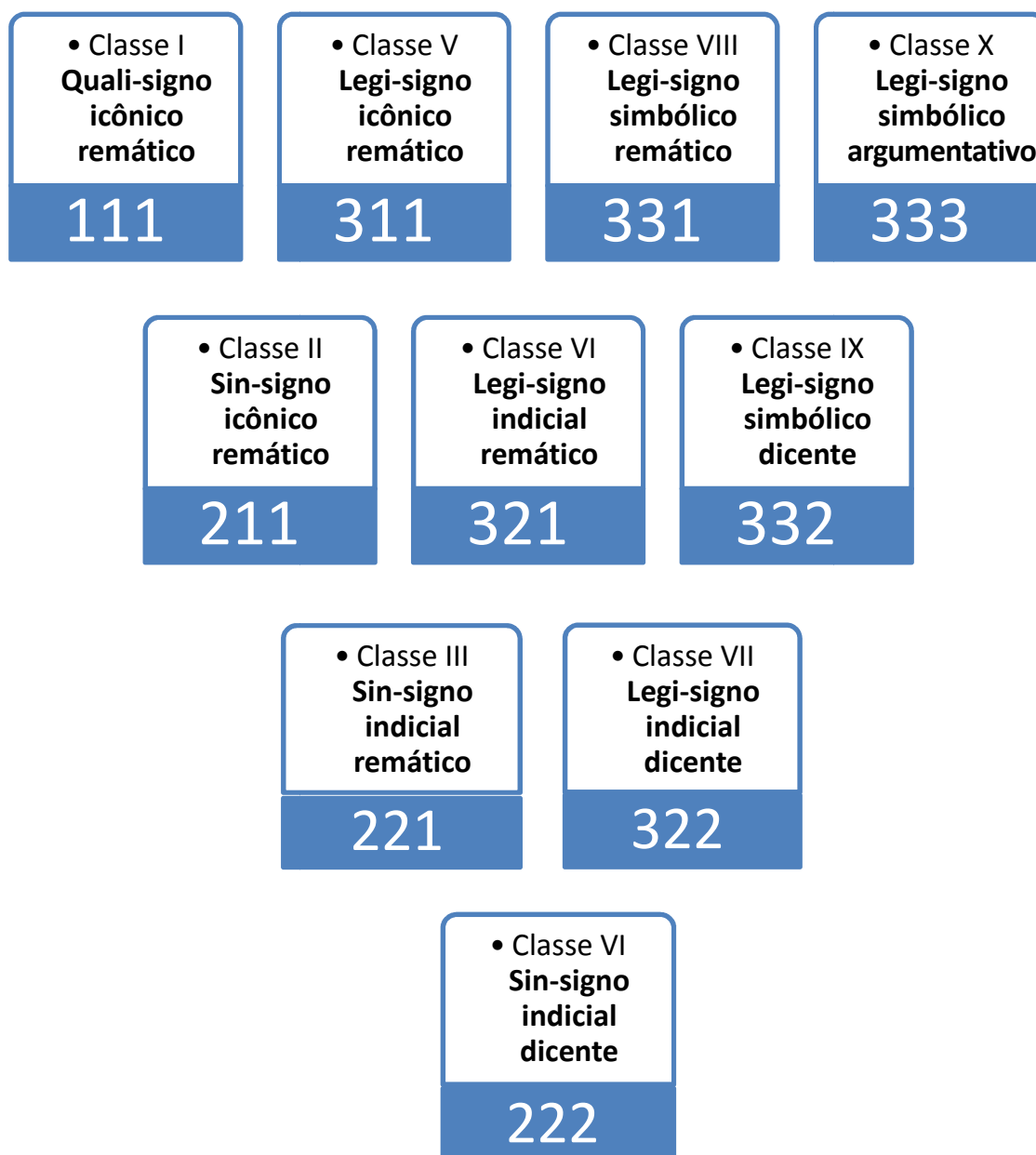


A classificação de um signo específico deve obedecer à ordem em que estas tricotomias foram apresentadas, ou seja, primeiro deve se observar aquilo que um signo é em relação a si mesmo, em segundo deve se observar a maneira pela qual tal signo se refere ao (seu) objeto (dinâmico) e, por último, deve se observar o modo pelo qual um signo se relaciona com seu interpretante. Então, se, no que diz respeito à primeira daquelas tricotomias, o signo for classificado como um quali-signo (1), ele terá que (por definição) também ser um ícone (1) na sua relação com o objeto dinâmico e ser um rema (1) na sua relação com o interpretante. Diz-se “por definição” porque como o quali-signo é definido como uma qualidade (uma simples possibilidade) ele apenas pode se referir ao seu possível objeto por meio de uma semelhança entre qualidades (ícone) e, quanto a sua relação com o interpretante, ele pode apenas ser entendido como um signo de possibilidade qualitativa (rema). Logo, o nome completo deste signo deve ser quali-signo icônico remático (111). Esta é a primeira das dez classes com as quais trabalharemos. Vejamos outra delas.

Se, no que diz respeito à primeira tricotomia, determinado signo for classificado como um sin-signo (2), então, na segunda tricotomia, tal signo poderá ser ou um ícone (1) ou índice (2). E, na terceira tricotomia, ele poderá ser ou um rema (1) ou um signo dicente (2). Ora, por que um sin-signo (2) não pode também ser um símbolo (3) ou um argumento (3)? Porque, se, na primeira destas tricotomias, um signo for considerado do ponto de vista existencial (ou seja, como um evento, um fato ou uma “coisa”), ele não pode se referir ao seu objeto por virtude de uma lei, nem pode se apresentar ao interpretante como um argumento. Resta-lhe apenas a possibilidade de se relacionar com seu objeto por meio de uma semelhança entre qualidade (o que o caracterizaria como um ícone) ou por meio de uma conexão factual (o que o caracterizaria como um índice). Então, se nesta segunda tricotomia, o sin-signo (2) for classificado como um ícone (1), deve-se atentar para o fato de que, neste caso, só lhe restará a possibilidade de ser considerado como um rema (1) no que diz respeito à terceira tricotomia (afinal, se este signo se refere ao [seu] objeto [possível] por semelhanças entre qualidades, ele não poderá se apresentar ao interpretante como dicente [2] nem como argumento [3]). Existe uma regra por trás destas intrincadas relações que permitem que algumas combinações sejam semioticamente possíveis e outras não. Tentemos, então, explicá-la para que possamos economizar um considerável pedaço do tecido espaço-temporal.

Se um signo for classificado com o número “1” na primeira das tricotomias, como já vimos, este signo apenas poderá ser classificado nas demais tricotomias com um número menor ou igual a “1”. Por este motivo, um quali-signo (1) é também (necessariamente) um ícone (1) e um rema (1). Então, à classe dos quali-signos icônicos remáticos corresponde o número (ou código) “111”. Vejamos outro caso. Se algum signo for classificado com o número “2” na primeira das tricotomias, como já vimos, este signo apenas poderá ser classificado nas demais tricotomias com um número menor ou igual a “2”. E, caso, na segunda tricotomia, ele seja classificado com o número “1”, logo, no que diz respeito à terceira tricotomia, este signo só poderá ser classificado com o número “1” (teríamos, então, um sin-signo icônico remático [211]). Note-se que a classificação de um signo no que diz respeito a qualquer tricotomia está sempre relacionada à classificação quanto à tricotomia que a antecede. Em resumo, a regra que governa a geração das dez classes a partir do cruzamento das três tricotomias simplesmente nos diz que um número

só pode ser sucedido por outro número menor ou igual (a ele mesmo)¹⁵². Por este motivo, afirmamos que, daquelas vinte e sete combinações numericamente possíveis, apenas dez são semioticamente possíveis. O quadro a seguir (que foi baseado num diagrama elaborado por Peirce [CP 2.264]) apresenta todas as classes sígnicas (e seus respectivos códigos numéricos) que serão utilizadas nestas duas primeiras seções.



¹⁵² Isto é o que o semioticista David Savan chamou de “regra de qualificação” (Savan *apud* Queiroz, 1997, p. 70).

Agora que acreditamos ter esclarecido as ferramentas analíticas que serão utilizadas nesta seção, já podemos voltar ao texto para tentarmos enxergar a forma lógica (ou semiótica) de um processo informacional. O leitor deve se lembrar que, no capítulo anterior, fizemos alguma referência ao modo como um signo (ou um conceito) pode ser enriquecido com informações. Porém, nas próximas páginas, veremos, de maneira detalhada, um gigantesco complexo semiótico que se esconde por trás de uma simples informação. Para adentrarmos este complexo, devemos nos concentrar na estrutura bipartida da proposição, pois é nela que os processos informacionais devem começar a tomar forma. Desçamos, então, às minúcias sígnicas.

Em termos técnicos, uma proposição é um legi-signo simbólico dicente, ou seja, uma proposição é um tipo de signo que tem a capacidade de indicar separadamente um objeto e de prescrever suas características (Johansen, 1993 p. 161). De maneira similar ao que ocorre com os símbolos remáticos (como o conceito de elemento “A” daquele proto-organismo do exemplo elaborado no capítulo anterior), esta proposição também só pode representar seu objeto com base numa associação de ideias gerais. Segundo Peirce, a principal diferença é que uma proposição é geralmente interpretada como um signo efetivamente capaz de trazer informação sobre aquele objeto indicado. É justamente por exigir que “cada um de seus casos seja realmente afetado por seu objeto de maneira tal que forneça informação definida” (relativa àquele objeto) que Peirce afirma que o interpretante de um legi-signo simbólico dicente poderá representá-lo como um legi-signo indicativo dicente (CP 2.260). Se este signo é um legi-signo, logo, por sua própria natureza, deverá governar réplicas singulares. Cada réplica individual dessas é um sin-signo indicial dicente. Em outras palavras, qualquer proposição singular (como “aquilo é saudável” ou “Sócrates é mortal”) pode, portanto, ser entendida como uma atualização daquele legi-signo. Por sua vez, o sin-signo indicial dicente envolve algo que incorpore informação (sin-signo icônico) e algo que indique a que objeto esta informação se refere (sin-signo indicial remático).

Estes dois “componentes” que estão envolvidos em uma proposição são absolutamente fundamentais para que seja transmitida alguma informação. Uma proposição, para que possa levar adiante informação, necessita de algo que funcione como um ícone (para expressar algum caráter) e de algo que funcione como um índice (para denotar um individual). Esta estrutura se repete dentro da própria proposição.

Então, nesta primeira seção do quarto capítulo, vejamos como surgem estes componentes fundamentais.

Uma proposição pode ser dividida em duas partes: o termo sujeito (algo singular) e o termo predicado (algo geral). Segundo algumas indicações de Peirce sobre as classificações dos signos (CP 2.262), podemos considerar aquela primeira parte (o termo sujeito) como um legi-signo indicial remático e a segunda parte (termo predicado) como um legi-signo simbólico remático. Novamente, se cada uma dessas partes é um legi-signo, logo, pode-se presumir que deverá haver réplicas tanto numa parte como na outra. Entretanto, em uma proposição específica (isto é, individual), estes dois lados da proposição estão estruturados de tal forma que estes legi-signos deverão desencadear “caminhos interpretativos” bem distintos dos que se seguiriam caso suas réplicas estivessem ocorrendo fora de uma proposição (inclusive, as regras de interpretação também deverão ser diferenciadas).

Na primeira parte, aquele legi-signo indicial remático deverá ter como réplica um sin-signo indicial remático e o interpretante deste legi-signo deverá representá-lo como um legi-signo icônico remático. Na segunda parte (termo predicado), pode-se notar que a réplica do legi-signo simbólico remático também deverá ser um sin-signo indicial remático. Porém, numa proposição, o interpretante deste legi-signo deverá representá-lo também como um legi-signo icônico remático (exatamente como deve ocorrer com o interpretante do legi-signo indicial remático – na parte sujeito da proposição). O que talvez seja intrigante é que (ao menos diretamente), de forma geral, o interpretante de um legi-signo simbólico remático o representa como um legi-signo indicial remático. Expliquemos, então, de forma mais detalhada a maneira pela qual acreditamos que isso deveria ocorrer.

Em primeiro lugar, aquele sin-signo indicial remático que é uma réplica (ou uma atualização) do legi-signo indicial remático (parte sujeito) tem como objeto algo individual, sua denotação é algo específico (e não algo dotado de generalidade como no caso de um símbolo). Por exemplo, na proposição “isto é caro”, o termo “isto” faz referência a alguma coisa individual que esteja presente no momento em que se profere tal frase. No caso de uma proposição como “a maçã é saudável”, pode-se supor que o objeto denotado nesta frase esteja presente diante de quem fala ou ouve. Assim, o termo “maçã” pode ser substituído por algum pronome demonstrativo

ou algo similar e, por isso, ser considerado também um sin-signo indicativo remático (réplica de um legi-signo indicial remático). Dissemos que o interpretante de um legi-signo indicial remático deve representá-lo como um legi-signo icônico remático porque é justamente por meio de uma relação icônica que o mesmo pronome demonstrativo (legi-signo) pode fazer referência a uma grande variedade de objetos dependendo do contexto da enunciação. Apenas é possível que cada réplica (sin-signo) de um pronome demonstrativo atraia a atenção do ouvinte para determinado objeto porque estas palavras incorporam qualidades que (por alguma regra interpretativa) estão aptas a despertar na mente do ouvinte este tipo de conduta (isto é, a de voltar-se para algum objeto). Na frase “aquele gato”, o signo “aquele” não parece guardar nenhuma semelhança com o objeto do signo “gato” ou mesmo com qualquer outro tipo de animal ou coisa. As qualidades às quais nos referimos são as características sonoras ou visuais, isto é, o aspecto qualitativo da palavra “aquele”.

Em segundo lugar, numa proposição, dissemos que o legi-signo simbólico remático (parte predicado) deve ser representado por seu interpretante como um legi-signo icônico remático. Antes de analisarmos o processo interpretativo do legi-signo simbólico remático numa proposição, é necessário prestar alguma atenção ao interpretante deste legi-signo numa situação em que tal signo esteja fora de uma proposição, uma vez que nestes casos o processo interpretativo seria distinto. Todo e qualquer legi-signo pode ser entendido como uma regra para a formação de uma classe de sin-signos, ou seja, uma classe de réplicas daquele legi-signo. Segundo Lucia Santaella (2000, p. 135), a regra de formação de réplicas envolve também a regra de interpretação dessas réplicas. Por exemplo, ao se considerar a palavra ou o legi-signo simbólico remático “cachorro” como um simples substantivo, isto é, fora de alguma frase ou proposição, pode-se notar facilmente que este legi-signo é atualizado num sin-signo indicial remático que é, na verdade, uma réplica daquele legi-signo. Esta réplica, este sin-signo, ao contrário do legi-signo do qual é uma atualização, tem como objeto algo singular. Porém, como já tivemos a oportunidade de explicar, este indivíduo que é objeto deste sin-signo é, na verdade, interpretado como um caso daquela classe (entidade geral) que é objeto do legi-signo (do qual o sin-signo é uma atualização). Vejamos, então, a regra para interpretação e para a própria formação dessas réplicas.

O primeiro ponto a ser acentuado é que um intérprete só pode saber que este indivíduo ao qual a réplica faz referência é um caso ou um exemplar daquela classe geral com um auxílio de algum tipo de índice que faça esta relação embora, no caso dos símbolos, esta ligação seja sempre hipotética. Não é por outro motivo que Thomas Short (1988, p. 85) afirma que a réplica de um símbolo é um tipo especial de índice que age para aplicar a regra geral ou hábito de ação ou expectativa associada com o símbolo a algo particular. É esta regra que, ao agir como índice, de alguma forma, coloca uma ideia geral (o que será denominado mais adiante de “parte-ícone”) em relação com a réplica do símbolo. Podemos considerar que a réplica (sin-signo indicial remático) é um índice especial que tem por função dirigir a atenção para aspectos predominantemente simbólicos de uma palavra (neste caso, um legi-signo simbólico remático). A regra que torna possível esta função será denominada de regra “a”. Para que tal função possa ser realizada, vejamos, então, que, mesmo sem levar a análise muito longe, teríamos que admitir, ao menos, duas outras regras (que estariam envolvidas nesta primeira).

Enquanto, um símbolo possui um objeto que é de natureza geral, suas réplicas possuem objetos que são singulares. Logo, deve-se presumir que haja uma segunda regra (“b”) que, ao estar envolvida naquela primeira (“a”), conecte a réplica a algo singular (que, aliás, é [ao menos hipoteticamente] um caso da classe que “forma” o objeto do símbolo). Por este motivo, o interpretante do legi-signo simbólico remático deve representá-lo como um legi-signo indicial remático. Acreditamos estar exatamente neste legi-signo indicial a regra que exige que cada réplica de um símbolo seja efetivamente afetada por seu objeto. Uma pessoa, ao pronunciar a palavra “cachorro”, se acha efetivamente determinada pelo objeto que esta réplica denota, ou seja, a palavra “cachorro” é um sin-signo indicial remático (uma réplica) na medida em que realmente é afetada por um objeto que foi constituído como consequência do conhecimento de diversos cachorros ou de variadas experiências e interações com “entidades caninas”. Nestes casos, pode-se dizer que o objeto da réplica é uma imagem, um conjunto antecipatório ou *gestalt* resultante da mistura de dados perceptivos reais e imaginários (Ransdell *apud* Santaella, 2000, p. 136).

Então, por um lado, se o próprio legi-signo simbólico remático já inclui uma regra que ligue a réplica a estas experiências específicas ou a uma ideia geral resultante de todas estas interações com cachorros; por outro lado, aquele legi-signo

indicial remático é uma regra que “cria” diversos índices ligando as próprias experiências, dando forma àquela imagem que a réplica desperta em uma mente. Estes índices (governados pelo legi-signo indicial remático representado pelo interpretante do legi-signo simbólico remático) agem como uma espécie de colágeno semiótico ao associar uma série de experiências¹⁵³ e voltar atenção do intérprete para o núcleo comum dessas experiências ou para o seu conjunto. Dessa forma, uma réplica pode (por meio de uma regra) dirigir a mente do ouvinte para um objeto particular (a imagem ou uma espécie de “fotografia composta”). E da mesma forma, o falante, ao pronunciar tal réplica, se acha determinado também por um objeto particular (a imagem ou “fotografia composta” que tem em mente naquele instante).

Entretanto, qual seria a base daquelas associações? Por que diversas experiências com cachorros, por exemplo, deveriam estar associadas para formar uma imagem, uma fotografia composta? Por enquanto, a única coisa que podemos responder é que tais associações são realizadas com base em semelhanças de qualidades. Por este motivo, devemos supor que esta última regra (“b”) que descrevemos envolva uma outra regra (“c”) que possa relacionar tais qualidades. Recordando: o interpretante do legi-signo simbólico remático deve representá-lo como um legi-signo indicial remático, o que realmente deve ser o caso porque existe a necessidade de que as réplicas de símbolos sejam efetivamente afetadas por seus objetos (singulares). Por sua vez, o interpretante deste legi-signo indicial remático deve representá-lo como um legi-signo icônico remático. Então, é provável que esteja neste último legi-signo a regra (“c”) que exija que alguma qualidade específica de alguma experiência com cachorros evoque a ideia de uma experiência semelhante. Ao longo do tempo, caso pudéssemos acompanhar tais processos evolutivamente, poderíamos notar a formação de uma rede onde estariam associadas estas ideias¹⁵⁴. Isto é o que Peirce chama de Ideia Geral.

¹⁵³ “(...) o índice é essencialmente um caso do aqui e agora, seu ofício sendo o de trazer o pensamento para uma experiência particular ou uma série de experiências conectadas por relações dinâmicas” (CP 4.56 – Peirce *apud* Santaella, 2000, p. 134).

¹⁵⁴ Embora a formação desta rede de associações pareça ser sustentada de forma exclusiva por semioses (ou mesmo pelas linguagens) humanas, é necessário que chamemos atenção do leitor para fato de que, mesmo que tenha dependido da experiência de diversos seres humanos, tal rede não pode surgir sem que estivesse baseada numa rede maior e que lhe é obviamente anterior (tal como uma rede física onde já estivessem associados, de alguma forma, aqueles elementos que aparentemente a linguagem humana conecta por convenção). Como veremos no início da próxima seção, disso depende a própria aplicabilidade de nossos signos ao mundo.

A ideia geral que algum falante ou ouvinte possui sobre cachorros é o elemento mais próximo do objeto (geral) do símbolo “cachorro” que uma mente individual pode se dar luxo de ter. Esta ideia geral (que foi sugerida pela imagem que determina a réplica ou, no caso do ouvinte, foi sugerida pela imagem que a réplica despertou em sua mente) é a maneira pela qual cada interpretação individual pode encontrar um caminho que a leve em direção àquela classe geral, objeto do legi-signo simbólico remático. Entretanto, a classe geral que é objeto do símbolo não se esgota em interpretações individuais. Como já tivemos a oportunidade de enfatizar, tal classe não é formada pela soma de elementos singulares. Neste sentido, o objeto do símbolo é algo como um conjunto aberto ao qual cada ocorrência individual da interpretação das réplicas deverão se conformar. Para Peirce, “a palavra, em si mesma, não tem existência, embora tenha ser real, consistindo que os existentes deverão se conformar a ela”. Na passagem a seguir, Lucia Santaella presta alguns esclarecimentos com relação a este tópico.

A ideia geral seria a *gestalt*, forma ou unidade imediatamente percebida, isto é, ícone, um geral entitativo de tipo qualitativo. O ícone é, assim, a atualização do conceito, a concreção do conceito ou hábito que é, por sua vez, um geral objetivo ou referencial tanto quanto subjetivo ou entitativo do tipo nômico. Esse é o ingrediente autenticamente simbólico do símbolo, tão geral que, sem o auxílio do índice, para particularizar sua referencialidade, e do ícone, para concretizar sua generalidade nômica, ele, o símbolo, seria totalmente impotente para informar e significar qualquer coisa.

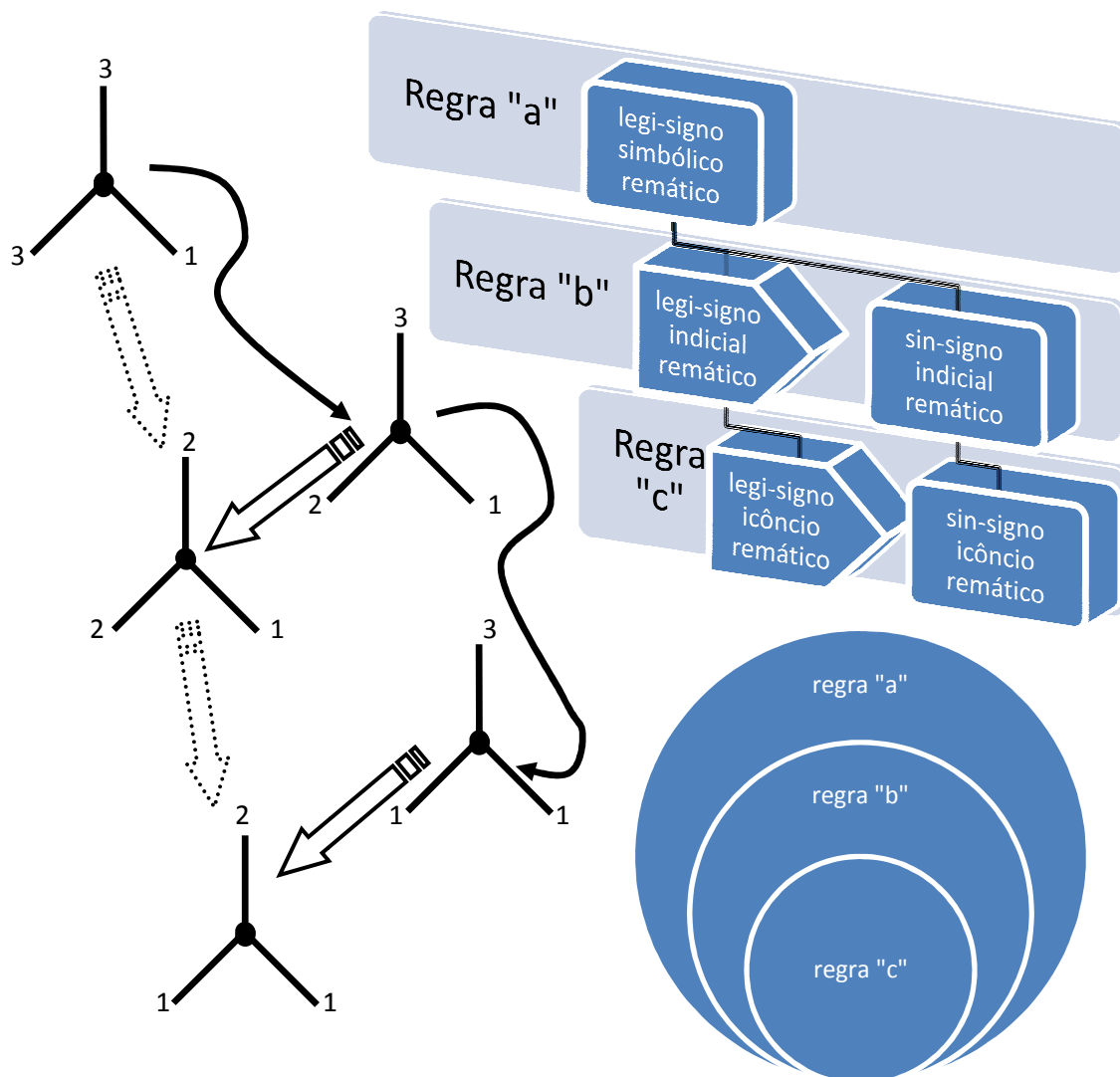
(Santaella, 2000, p. 134 e 135)

Portanto, a regra “a” instancia um índice que chame atenção para o aspecto simbólico do símbolo, ou seja, esta regra é um hábito interpretativo que faz com que o objeto da réplica tenha a tendência a produzir em uma mente uma ideia geral. Ora, para que isso ocorra, é necessário que a réplica seja realmente afetada por um objeto, que seria uma imagem resultante de todo o conhecimento que alguém teria (por experiência colateral) sobre a referência daquele símbolo em determinado momento. Esta conexão real (CP 2.261) seria exatamente o que faz a regra “b” e, assim, poderia oferecer alguma consistência (principalmente, lógica) ao objeto da réplica de um símbolo.

Entretanto, se colocássemos esta imagem sob as lentes de um microscópio semiótico, talvez pudéssemos enxergar o elemento responsável pela ligação entre cada uma das partes que, ao longo do tempo, foram dando forma e vida a esta “imagem composta”. É possível que tal elemento fosse uma relação icônica, alguma qualidade (abstráida de experiências anteriores) que, por sua simples presença, evocasse a ideia de alguma coisa com a qual se assemelhe. Este componente icônico estaria sob governo de um legi-signo icônico remático, o que chamamos de regra “c”.

Esta perspectiva nos parece plausível dentro do quadro teórico da semiótica peirceana na medida em que, primeiro, a réplica de legi-signo simbólico remático é um sin-signo indicial remático e a réplica de um legi-signo indicial remático (regra “b”) também o é; segundo, as réplicas de símbolos envolvem sin-signos icônicos remáticos e estes últimos são exatamente o tipo sígnico que é a réplica dos legi-signos icônicos remáticos (regra “c”). Assim, entendemos que as regras “c” e “b” (respectivamente, legi-signo icônico remático e legi-signo indicial remático) estão logicamente envolvidas na regra “a” (o próprio legi-signo simbólico remático). Tal raciocínio pode ser desenvolvido da seguinte maneira: para que uma réplica do legi-signo simbólico remático evoque uma ideia geral é necessário, em primeiro lugar, um hábito interpretativo. Porém, a própria formação deste hábito depende da ocorrência repetida de uma ideia geral e a experiência de sua utilidade (CP 7.498). A formação desta ideia geral depende de uma conexão entre ideias (de variadas experiências). E esta conexão, por sua vez, depende de qualidades que sejam capazes de despertar na mente de uma pessoa a ideia de algo semelhante.

Com o auxílio de números, podemos expressar este ponto ainda de outra forma: ao se “utilizar” um legi-signo simbólico remático (331), na verdade, sua réplica (sin-signo indicial remático – 221) deve ser obtida logicamente via legi-signo indicativo remático (321) e não diretamente (de 331 para 221). Algo parecido deve ocorrer com o sin-signo icônico remático (211) envolvido nas réplicas (221), isto é, acreditamos ser admissível que tal sin-signo icônico seja obtido via outra regra (legi-signo icônico remático – 311). Na ilustração a seguir, talvez estas relações e regras possam ficar mais claras.



Então, mesmo que a palavra “cachorro” seja pronunciada de forma isolada, numa situação na qual não se esteja fazendo referência a nenhum cachorro individual, ainda assim este signo seria capaz de evocar aquela ideia geral. Neste caso, o que se estaria fazendo é uma tentativa de isolar a parte-ícone deste símbolo ao privar sua réplica de referência a algum objeto individual. Embora isto não seja plenamente exequível, não se pode deixar de reconhecer que mesmo nesta situação a réplica daquele símbolo iria significar, no mínimo, que “existe algo como um cachorro”. Isto aconteceria porque a ideia geral que vem à mente do intérprete no momento em que a palavra (réplica deste símbolo) é pronunciada não é obtida, por abstração, neste mesmo instante. Se fosse assim, jamais poderíamos utilizar a palavra “cachorro” em um ambiente em que não estivesse presente algum cachorro. Portanto, neste caso, é importante enfatizar que a ideia geral é composta por um conjunto de características caninas abstraídas de diversas experiências anteriores (tanto reais como imaginárias) e este conjunto é atualizado, isto é, vem à mente

do intérprete por força de um hábito¹⁵⁵. É este hábito interpretativo que coloca a ideia geral em relação com a réplica.

Esta relação fica mais clara ao enfatizarmos que toda e qualquer réplica (sin-signo indicial remático) de um legi-signo simbólico remático envolve um sin-signo icônico remático. É este componente icônico que torna aquele índice capaz de evocar a ideia geral relacionada ao símbolo “cachorro”, uma vez que, segundo Peirce, o sin-signo icônico remático é justamente aquele signo que pode, por suas próprias qualidades, determinar a ideia de um outro objeto (CP 2.255).

Aproveitando o ensejo, pode-se requintar este procedimento analítico recordando que qualquer sin-signo icônico remático envolve, por sua vez, um ou mesmo uma miríade de quali-signo(s). Assim, de um lado, temos o aspecto qualitativo da palavra “cachorro” (qualidade representada por uma sucessão de sons se esta réplica for pronunciada ou qualidades visuais, se tal palavra for escrita) e, do outro lado, temos o aspecto qualitativo da ideia geral do conceito de cachorro (todas aquelas qualidades que compõem a conotação deste símbolo em determinado estado de informação¹⁵⁶). O que liga estes dois conjuntos de qualidades no coração de um símbolo é uma relação icônica, é uma semelhança que, em última análise, é fruto de um hábito ou de uma regra interpretativa. Por isso, para Peirce, “tanto as palavras quanto seus signos são regras gerais, mas a palavra isolada determina as qualidades de sua própria réplica” (CP 2.292). Obviamente, cada interpretação específica de um símbolo não pode evocar todas as qualidades que compõe sua conotação em um determinado instante. Isto é apenas outra maneira de dizer que não existe um conjunto fixo e pré-definido de qualidades que deverá ser atualizado numa mente a cada vez que um símbolo for interpretado. Thomas Short, em seu belo artigo sobre o crescimento dos símbolos, tece alguns comentários sobre esta “inconstância ou instabilidade” própria do processo interpretativo de alguns legi-signos.

Símbolos, em contraste com outros legi-signos, exibem grande variabilidade no que diz respeito às regras pelas quais suas réplicas devam ser interpretadas. Por exemplo, tudo o que você sabe, acredita, ou suspeita ser verdade sobre cavalos produz sua ideia de cavalo, assim, o que a palavra “cavalo” significa para você. Não terá o mesmo significado para outra pessoa.

¹⁵⁵ Talvez seja este mesmo o entendimento do semioticista norte-americano Floyd Merrell (1997, p. 301) quando afirma que os legi-signos envolvem signos de generalidade e são produtos de acumulação indutiva e de regularidades e hábitos convencionais.

¹⁵⁶ O conceito de “estado de informação” será trabalhado na segunda seção deste capítulo.

Interpretantes dinâmicos do símbolo – isto é, hábitos interpretativos atualizados – variam de pessoa para pessoa e variam com uma pessoa ao longo do tempo. O interpretante imediato de um símbolo é aquele núcleo comum de significado que a maioria dos falantes da língua compartilha. Isto é o que dissemos que a palavra “cavalo” significa, ao contrário do que significa para mim e para você.

(Short, 1988, p. 85)

Apenas neste breve esclarecimento sobre as partes (e as partes das partes...) de um símbolo bem como das regras de formação e interpretação de suas réplicas já se pode entrever como um signo é capaz de carregar informação independentemente de interpretações específicas. Aliás, segundo Short, é essa a essência da noção de interpretante imediato, isto é, a formação de um núcleo comum de significado compartilhado pela maioria das pessoas, mas que é, em grande medida, independente de interpretações individuais. Porém, se admitirmos que um signo é capaz de armazenar informação graças ao interpretante imediato e que, com o auxílio de hábito interpretativos, este conteúdo (ou parte dele) pode ser trazido a uma mente, cabe ainda a pergunta: como isso é (semioticamente) possível? De onde provém tal informação? E se esta informação não é exatamente a mesma para todas as pessoas, como seria possível haver algum sucesso na comunicação? Para, ao menos, flertarmos com a tentativa de responder a estas questões, temos que voltar nossa atenção para o papel do legi-signo simbólico remático dentro de uma proposição, uma vez que nestas circunstâncias, a parte sujeito age por uma réplica de um legi-signo indicial remático que aponta para um objeto individual ao qual se está atribuindo a informação (veiculada pela parte predicado).

Diante do que já foi exposto com relação aos legi-signos simbólicos remáticos em geral, a primeira questão a ser colocada é a seguinte: por que Peirce afirma que tais legi-signos, ao entrarem na composição de uma proposição, devem ser representados por seus interpretantes como legi-signos icônicos remáticos (e não legi-signos indiciais remáticos)?¹⁵⁷ Nossa hipótese é de que o interpretante do legi-signo simbólico remático (parte predicado) o representa como um legi-signo icônico remático diretamente (isto é, sem passar por um legi-signo indicial remático) porque, numa

¹⁵⁷ O semioticista brasileiro João Queiroz ao enunciar as duas regras (de instanciação e de envolvimento) que “organizam” as relações entre as dez classes de signos fez o seguinte comentário: “fica de fora das duas regras apenas uma relação, 331 →311. Vamos desconsiderar este exemplo. Trata-se de um caso particular, como Peirce (CP 2.261) indica ‘em certos casos’ o 331 ‘compartilha da natureza do 311’.” (Queiroz, 1997, p. 78 e 79).

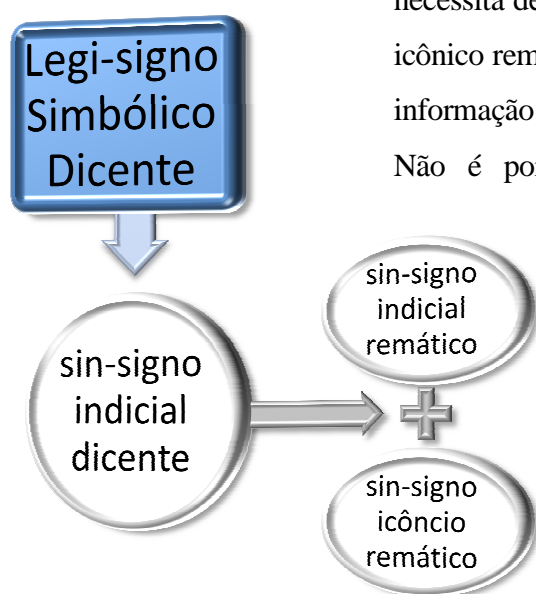
proposição, a função indicial fica única e exclusivamente a cargo da parte sujeito (legi-signo indicial remático).

Retomemos a composição de uma proposição de onde paramos: a descrição daqueles componentes fundamentais (icônicos e indiciais) sem os quais uma proposição não poderia transmitir informação sobre algum objeto. Como já foi dito, a proposição

necessita de algo que incorpore informação (sin-signo icônico remático) e algo que indique a que objeto esta informação se refere (sin-signo indicial remático).

Não é por coincidência que tais sin-signos são

justamente aqueles que compõem as réplicas de uma proposição, isto é, o legi-signo simbólico dicente (proposição) tem como réplica um sin-signo indicial dicente que, por sua vez, é composto por um sin-signo icônico remático e um sin-signo indicial remático (CP 2.257).



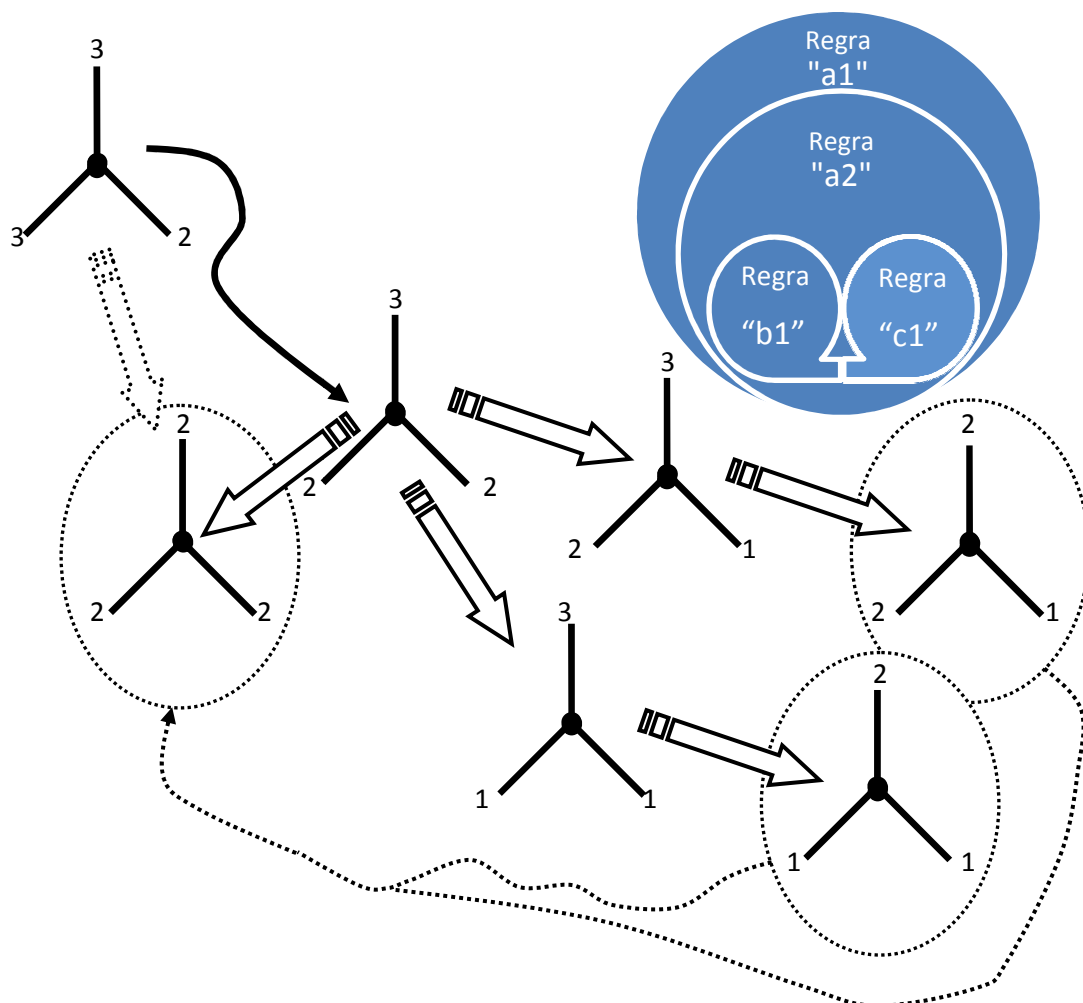
Analisemos, então, de maneira similar ao que foi feita com os símbolos, as regras de formação e interpretação dessas réplicas. Como os símbolos, uma proposição possui um objeto que é de natureza geral e suas réplicas possuem objetos que são singulares. Porém, exatamente como ocorre com legi-signos simbólicos remáticos, este indivíduo que é objeto deste sin-signo é também interpretado como um caso daquela classe (entidade geral) que é objeto do legi-signo (do qual o sin-signo é uma réplica). A diferença fundamental é que, graças a uma notável divisão de tarefas, as réplicas das proposições (sin-signos indiciais dicentes), ao contrário das réplicas daqueles símbolos (sin-signos indiciais remáticos), não são índices especiais que tem por função apenas dirigir a atenção para aspectos predominantemente simbólicos. As réplicas das proposições são índices especiais que têm por função dividir a atenção do intérprete em “dois focos”: a informação veiculada pela parte predicado e o objeto denotado pela parte sujeito. Portanto, enquanto os interpretantes de símbolos “solitários” são ainda meras possibilidades, as proposições geralmente trazem para primeiro plano algum objeto singular para tratá-lo como um exemplar ou um caso daquela classe geral a qual o predicado faz referência. Neste sentido, pode-se dizer

que as proposições (legi-signos simbólicos dicentes) trazem mais segurança para o processo interpretativo (se forem comparados aos símbolos que ocorrem “solitariamente” fora de uma proposição).

Então, denominaremos esta regra que faz com que as proposições tenham estes dois focos de regra “a1”. Novamente, se o legi-signo simbólico dicente for realmente capaz de “denotar um individual” e de “expressar um caráter” (regra “a1”), devemos pressupor a ação de outra regra (“a2”) que conecte cada réplica deste legi-signo a algo singular de maneira a transmitir alguma informação. E talvez seja isto mesmo que Peirce queria dizer ao afirmar que o interpretante do legi-signo simbólico dicente deve representá-lo como um legi-signo indicial dicente (CP 2.262), pois este último é, por definição, aquele signo que constitui um tipo ou lei geral (ou ainda regra) que exige que cada um de seus casos seja realmente afetado por seu objeto de maneira tal que forneça informação definida, relativamente àquele objeto (CP 2.260).

Por exemplo, alguém que enuncie a proposição “Sócrates é mortal” se acha efetivamente determinado não só pelo objeto do signo “Sócrates” mas também pelo fato de tal objeto ser um exemplo de coisas que são mortais. Porém, para que esta associação entre o termo sujeito (Sócrates) e o termo predicado (mortal) seja possível é necessário ainda pressupor, no mínimo, duas outras regras (“b1” e “c1”) que estariam envolvidas naquela segunda regra (“a2”) que está envolvida na primeira (“a1”). Aquelas duas regras se tornam evidentes ao se prestar alguma atenção à natureza composta de qualquer proposição. Todo legi-signo indicial dicente (regra “a2”) deve envolver, como já foi dito, um legi-signo icônico remático para expressar informação e um legi-signo indicial remático para denotar a matéria daquela informação. A regra “c1” (legi-signo icônico) exige que a parte predicado de cada réplica de uma proposição tenha alguma qualidade que seja capaz de evocar na mente de um intérprete a ideia de algo semelhante (como veremos, está é base para a criação de um campo de associações, a ideia geral veiculada pelo predicado). Assim, seguindo aquele mesmo exemplo, é possível que o signo “mortal” traga à mente alguma qualidade como “mortalidade”; então, esta qualidade pode evocar a ideia de outras qualidades, tais como humanidade (uma vez que, homens geralmente morrem); e esta última pode ainda sugerir a qualidade ou o predicado “ter duas pernas” (uma vez que, homens, além de morrerem, geralmente possuem duas pernas). Por sua vez, a regra

“b1” (legi-signo indicial remático) exige que a parte sujeito de cada réplica de uma proposição atraia a atenção do intérprete para um objeto singular.



É muito importante notar que, em uma proposição, estas duas últimas regras (que dão “corpo” àquelas duas primeiras) não podem ser consideradas separadamente. Uma proposição jamais pode ser entendida como a simples soma da parte sujeito com a parte predicado. Com relação a este ponto, a solução encontrada no elegante maquinário conceitual peirceano é suficientemente clara. A sintaxe ou o arranjo entre as partes de uma proposição é necessariamente significativo¹⁵⁸. Vejamos este ponto pelas palavras de Peirce:

¹⁵⁸ Neste sentido, o semioticista brasileiro Lauro Barbosa da Silveira, em um artigo recentemente publicado sobre os conceitos de informação e verdade (na filosofia peirceana), alerta: “mas somente as duas partes, uma preenchendo o lugar do sujeito de atribuição e a segunda do predicado não serão suficientes para que um signo seja interpretado como Dicsigno, efetivo indicador do objeto. Será necessária uma nova condição, a saber, a sintaxe que una aquelas duas partes” (2008, p. 302). O autor, então, cita uma interessante passagem dos textos peirceanos (CP 2.312): “Estas duas partes

Um Símbolo Dicente, ou Proposição ordinária, é um signo que se relaciona com seu Objeto por uma associação de ideias gerais e que age como um Símbolo Remático, exceto pelo fato de que seu pretendido interpretante representa o Símbolo Dicente como sendo, com respeito àquilo que ele significa, realmente afetado por seu Objeto, de sorte que a existência ou lei que ele faz surgir no espírito deve estar efetivamente relacionada com o Objeto indicado. Assim, o Interpretante contempla o Símbolo Dicente como um Legi-signo Indicativo Dicente; e se isso for verdadeiro, partilha dessa natureza, embora aí não se esgote. À semelhança do Símbolo Remático, ele é necessariamente um Legi-signo. À semelhança do Sin-signo Dicente, ele é composto, de vez que necessariamente envolve um Símbolo Remático (e assim é para seu Interpretante um Legi-signo Icônico) para expressar-lhe a informação, e um Legi-signo Indicativo Remático para assinalar a matéria daquela informação. Contudo, a Sintaxe desses é significativa¹⁵⁹.

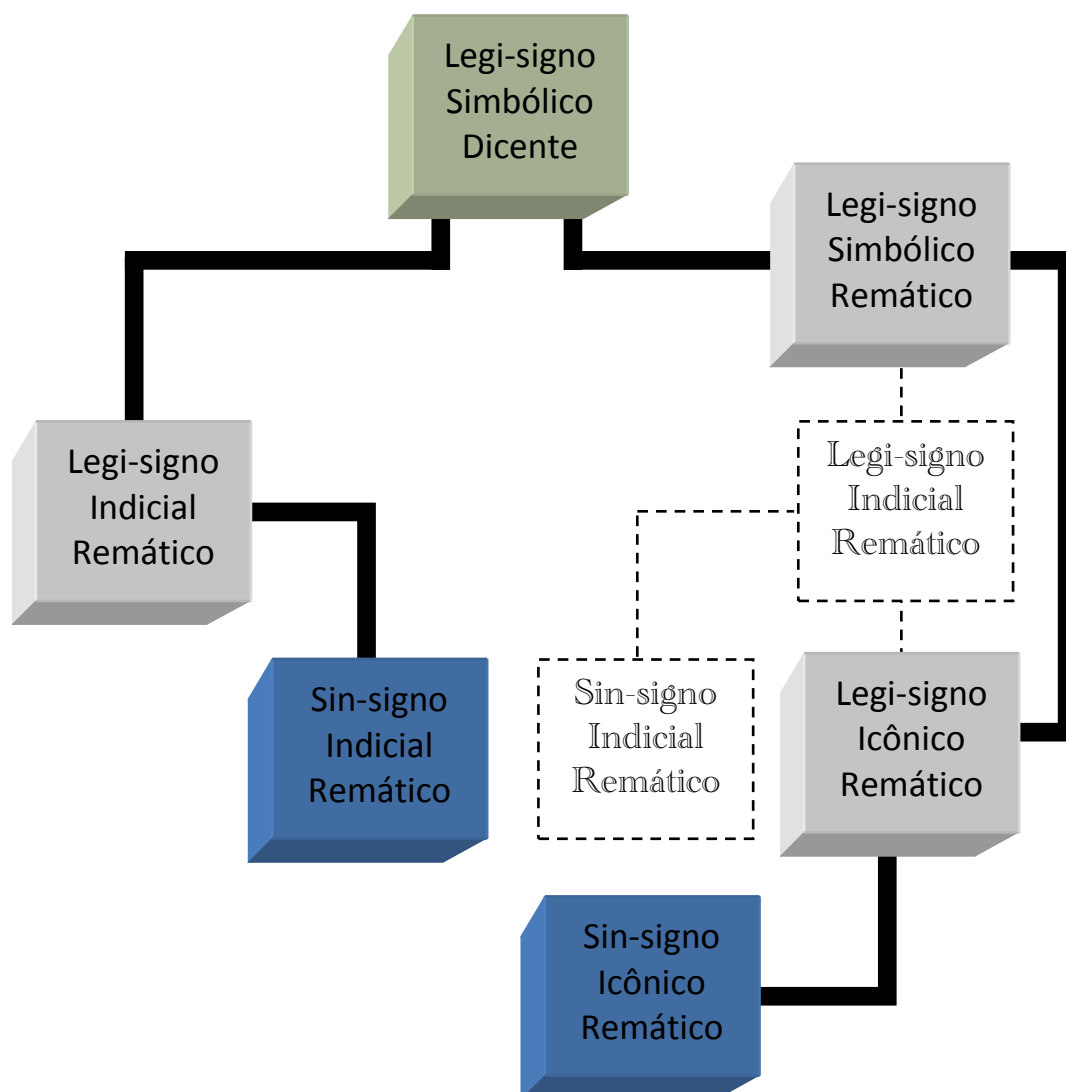
(Peirce, 1972, p. 107 e 108 ou CP 2.262)

Portanto, a natureza composta de uma proposição (legi-signo simbólico dicente) consiste num arranjo entre a parte sujeito (formada pelo legi-signo indicial dicente) e a parte predicado (formada pelo legi-signo icônico remático). Se esta estrutura interna for comparada àquilo que encontramos ao longo do processo interpretativo dos símbolos (legi-signos simbólicos remáticos), não será difícil notar algumas semelhanças (bem como algumas diferenças fundamentais). Talvez a principal semelhança seja a de que estas partes ou estes legi-signos que compõe uma proposição também apareçam em um símbolo. Por exemplo, como já foi explicado, o interpretante de um legi-signo simbólico remático deve representá-lo como um legi-signo indicial remático (o que foi, por nós, denominado de regra “b”). Por sua vez, o interpretante deste legi-signo indicial remático deve representá-lo como um legi-signo icônico remático (o que foi denominado

devem ser representadas como conexas; e isto de tal modo que se o Dicsigno tiver algum Objeto, este mesmo Dicsigno deverá ser um Índice de uma secundidade subsistindo entre o Objeto Real representado numa parte do Dicsigno a ser indicada e uma Primeiridade representada na outra parte do Dicsigno a ser Iconizada” (Peirce *apud* Silveira, 2008, p. 302). Esta é, nos termos do próprio Peirce, a “divisão de tarefas” à qual nos referíamos.

¹⁵⁹ É muito importante prestar atenção ao que o pronome “ele” utilizado nesta passagem faz referência: “À semelhança do Símbolo Remático, *ele* é necessariamente um Legi-signo. À semelhança do Sin-signo Dicente, *ele* é composto (...)”. Este “ele” (ou *it* no texto original) faz referência ao próprio Símbolo Dicente. Outro ponto fundamental é notar uma diferença que deve surgir entre sin-signos indiciais dicentes que são “mobilizados” por uma proposição e outros que não o são. Peirce, ao explicar o que é um sin-signo indicial dicente (além de fornecer o simpático exemplo do catavento), se limita a dizer que o arranjo de seus componentes (211 e 221) *pode* ser significativo (CP 2.257). Entretanto, nota-se que, segundo o próprio autor, o arranjo dos componentes (211 e 221) devidos, acreditamos, respectivamente àquelas regras “331→311” e 321) de um sin-signo indicial dicente que é uma réplica de uma proposição (332) é *necessariamente* significativo (CP. 262).

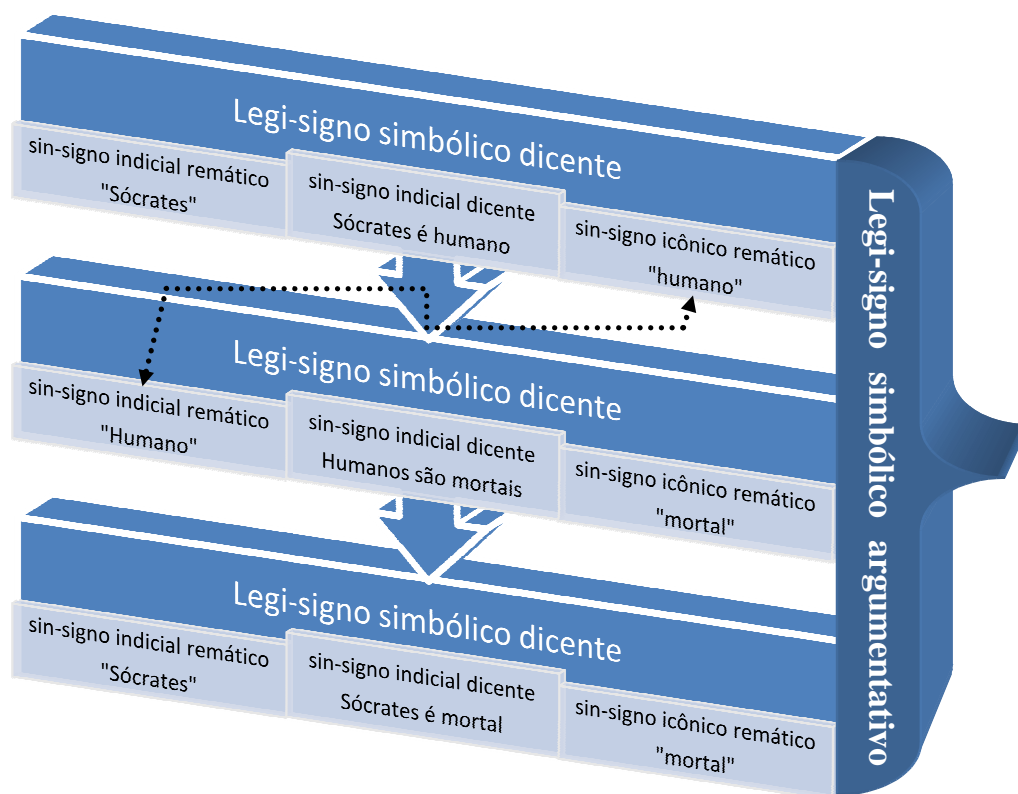
de regra “c”). Não é mera coincidência o fato de poder se encontrar algumas semelhanças estruturais entre as réplicas de símbolos e de proposições. Por exemplo, a réplica de um legi-signo simbólico remático é um sin-signo indicial remático, que, aliás, pode ser obtido logicamente por aquele legi-signo indicial remático (regra “b”), uma vez que aquele sin-signo é réplica deste legi-signo. Um dos mais notáveis componentes destas réplicas são os sin-signos icônicos remáticos, que, aliás, podem ser obtidos via legi-signo icônico remático (regra “c”), pois tais sin-signos são também réplicas destes legi-signos. Logo, não é por acaso que a réplica de uma proposição (sin-signo indicial dicente) é composta justamente por um sin-signo indicial remático e por um sin-signo icônico remático. O que parece ocorrer no caso das proposições é que estas funções indiciais e icônicas (presentes na formação e interpretação das réplicas dos símbolos) são desmembradas e rearranjadas dentro de uma nova estrutura onde passam a agir sob comando de outras regras (“a1” e “a2”). Isto explicaria a razão pela qual o interpretante do legi-signo simbólico remático (parte predicado) o representa diretamente como um legi-signo icônico remático.



Se, num símbolo, a parte-ícone (que é um geral entitativo qualitativo) serve para concretizar a generalidade nômica do símbolo, numa proposição, a parte-ícone é isolada no lado do predicado para que um índice possa apresentar (no lado sujeito) algo concreto como um exemplo daquela classe geral. O processo de isolamento é absolutamente fundamental, pois apenas assim a parte-ícone pode criar, no interior do símbolo (parte predicado), um espaço lógico de possibilidade qualitativa que logo será preenchido pela referência do termo sujeito, ou seja, alguma qualidade envolvida na parte sujeito da proposição é interpretada como uma atualização daquela possibilidade qualitativa da parte predicado.

Entretanto, ao se falar em separação ou isolamento das partes, abre-se espaço para uma dúvida: seria mesmo possível haver formação de alguma Ideia Geral (parte-ícone) sem que houvesse alguma regra que pudesse conectar indicialmente diversas experiências relacionadas com o objeto da proposição (tal tarefa era realizada pela regra “b” no caso dos símbolos “solitários”)? Outra maneira de colocar esta questão é a seguinte: como podemos admitir a existência de alguma ideia geral sem o auxílio de índices? A resposta mais direta é que simplesmente não podemos. A estrutura de uma proposição não tem como finalidade tornar suas partes incomunicáveis. Ao contrário, este arranjo peculiar tem por função separar as tarefas de “referência” e de “expressão” com a finalidade, digamos, de garantir mais segurança no processo interpretativo, isto é, a regra “b” nos símbolos é convertida na regra “b1” na proposição (que, por sua vez, não pode ser entendida de forma separada da regra “c1”).

É apenas por esta divisão de tarefas que duas (ou mais) proposições arranjadas dentro de um argumento (legi-signo simbólico argumentativo) podem fazer uma ponte (construída com associações de qualidades) que permita a passagem de uma informação. No esquema a seguir enfatizamos esta ponte lógica com uma seta pontilhada.



Esta divisão de tarefas fica muito clara se, por exemplo, notarmos que o termo “mortal” faz referência a uma classe que engloba toda e qualquer coisa que seja mortal. Ora, o que esta proposição faz é declarar que Sócrates é uma dessas coisas, ou seja, que o objeto do signo “Sócrates” é um caso daquele geral (objeto do símbolo). Portanto, alguém que enuncie a proposição “Sócrates é mortal” tem em mente que a qualidade mortalidade está representada (ou atualizada) em Sócrates¹⁶⁰. Logo, se colocarmos o termo sujeito (“Sócrates”) no lugar lógico do objeto e posicionarmos o termo predicado (“mortal”) no lugar lógico do signo, há de se perguntar o que ocuparia o lugar lógico do interpretante, ou seja, como podemos afirmar que Sócrates é mortal? Com base em que se pode fazer uma afirmação dessas? Talvez a resposta mais direta seja a de que este indivíduo é humano. E neste argumento (representado no esquema), a humanidade seria uma qualidade na qual tanto uma coisa que fosse mortal como uma coisa que fosse Sócrates concordariam. Então, por aproximar o signo (“mortal”) do objeto (“Sócrates”), esta qualidade (“humanidade”) age como um interpretante.

¹⁶⁰ Para sermos coerentes com algumas observações feitas ainda no terceiro capítulo, quando uma qualidade estiver atualizada nalgum indivíduo, deve-se falar em propriedade (uma vez que entendemos que uma qualidade tem um caráter geral [que deve ter sido obtida justamente por um processo de abstração]).

Temos, então, duas novas proposições, as (assim chamadas) “premissas”. A primeira delas tem como termo sujeito novamente “Sócrates” e como termo predicado “humano”. Assim, esta proposição apresenta separadamente o objeto do signo “Sócrates” como um exemplar da ideia geral de “humano”. Embora a estrutura interna de cada uma dessas proposições que compõe a premissa possa ser aparentemente similar, há de se destacar que, caso se considere a primeira uma proposição particular e a segunda uma proposição universal, algo de notável surge na passagem de uma à outra: a aplicação de uma regra interpretativa.

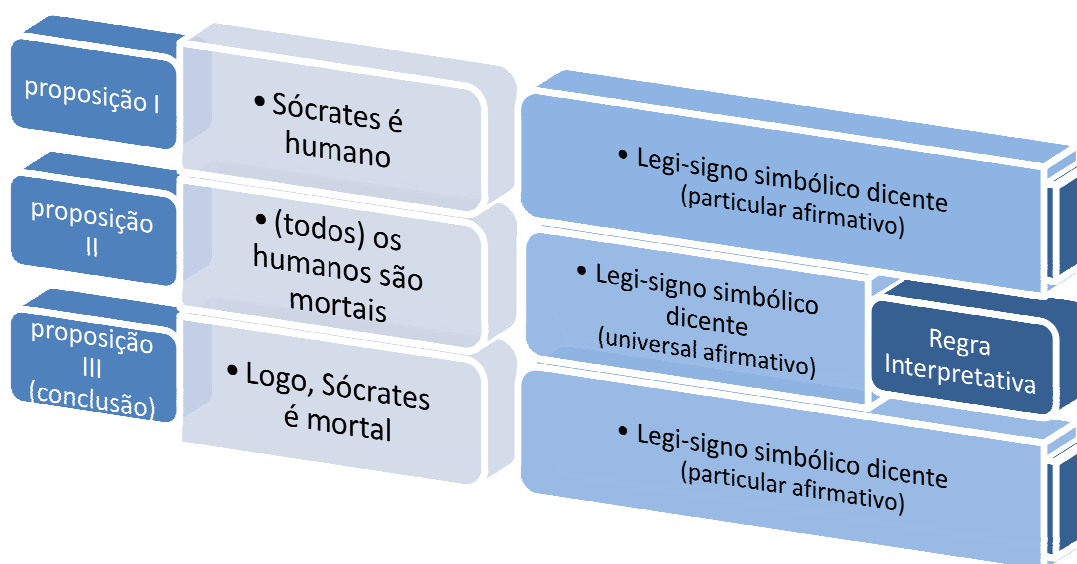
Na passagem da primeira para a segunda proposição temos mais um belo caso dos prodígios analíticos da semiótica peirceana: aquele ingrediente eminentemente simbólico dos símbolos (a generalidade entitativa de tipo nômico) reaparece no argumento de forma clara e cristalina, ou seja, se considerarmos a segunda proposição como um legi-signo simbólico dicente (universal), nota-se facilmente que seu interpretante deverá representá-lo como um índice de uma lei real (e não como um índice de algum objeto individual como o faz a primeira proposição [que é um legi-signo simbólico dicente particular]). Esta diferença é significativa (CP 2.271), pois uma regra deve denotar uma regularidade ou uma classe de casos (e não apenas um exemplar ou um caso). Tal regra ou lei, neste exemplo, é dada pelo condicional “se alguma coisa é humana, tal coisa é mortal”, ou seja, “algo será mortal logo que a condição de ser humano for preenchida”¹⁶¹.

Como já foi examinado naquele exemplo do proto-organismo, é óbvio que esta regra deve ter sido obtida por um intérprete ou por uma comunidade interpretativa ao longo do tempo e com base na experiência de coisas mortais e humanas, ou seja, tal regra já deve ter passado por um estágio no qual era ainda uma simples e frágil hipótese e deve ter ganhado força não só por mera repetição mas pela experiência de sua utilidade. Esta talvez seja a única maneira de tornar uma proposição um signo capaz de fazer alguma referência a uma lei ao invés de fazer referência direta a um objeto individual (existente ou atualizado). Embora a estrutura bi-partida das proposições pareça somente estar preparada para receber um existente (um objeto individual) em sua parte sujeito (o legi-signo indicial remático) e, assim, ser interpretada como algo que aponte para um fato

¹⁶¹ O que se está afirmando com esta regra condicional é simplesmente que se alguma coisa possuir a qualidade de “ser humano”, esta mesma coisa também deverá possuir a qualidade de “ser mortal”. Esta regra nada diz a respeito de coisas que, embora não sejam humanas (como os porcos, por exemplo), ainda assim são mortais.

concreto, não há nada que impeça que uma proposição, pela pragmática força de um hábito, seja interpretada como algo que aponte para uma lei, uma regularidade de casos ou uma regra (mesmo que, por conta de sua estrutura, esteja condenada a fazê-lo apenas figurando-se na finitude de algum de seus casos ou exemplares).

Segundo Peirce, as réplicas de proposições (sin-signos indiciais dicentes) realmente não podem veicular informação de lei, porém, se alguma proposição pretende veicular este tipo de informação, isto poderia ser realizado “apenas na medida em que a lei tem o seu ser em casos” (CP 2.262). Neste exemplo, pode-se notar que mesmo que aquela segunda proposição faça referência à mortalidade de um ser humano individual, ainda assim há de se admitir que a qualidade de “ser humano” (ou “humanidade”) é capaz de criar uma espécie de ponte entre os termos “Sócrates” e “mortal”. Por que? Porque a qualidade “humanidade” (abstraída de sua ocorrência em um individual como Sócrates ou qualquer outro humano) está habitualmente (e a regra interpretativa demonstra isso) associada à qualidade “mortalidade”¹⁶². A tarefa executada pelas proposições que compõem a premissa deste argumento é simplesmente atualizar estas associações. Assim, os componentes indiciais deste argumento (principalmente, as partes sujeito das proposições) têm por função fazer esta atualização, este índices agem como verdadeiros conectores.

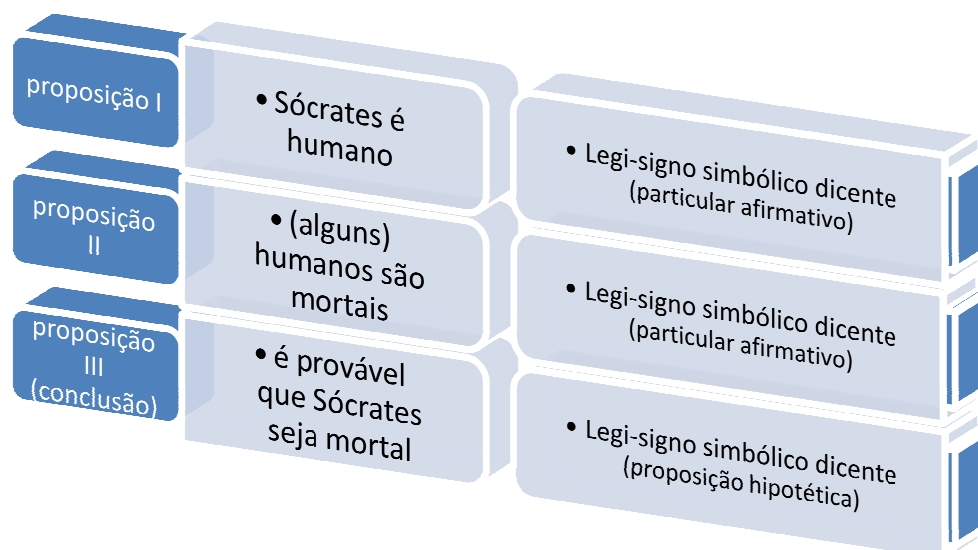


¹⁶² Novamente, deve-se insistir no fato de que, para que a regra interpretativa (que associa ou relaciona “humanidade” e “mortalidade”) seja formada, deve-se pressupor que, no mundo, haja algum ser que efetivamente carregue estas duas propriedades. Caso contrário tal regra estaria flutuando no nada e também só poderia ser aplicada ao nada.

Ao colocarmos todos estes componentes em pleno funcionamento, uma das maneiras possíveis de se descrever (brevemente) o processo que leve algum intérprete a admitir a conclusão deste argumento é a seguinte: (1) a parte-ícone do legi-signo simbólico remático “ser humano” é isolada na proposição I enquanto a parte-índice “aguarda” para atualizar aquela informação (veiculada pela parte-ícone). É obvio que um símbolo complexo como “ser humano” deve envolver diversas outras qualidades (tais como a propriedade de “ser vivo”, “ser falante”, “ser bípede”, etc.). Porém, como podemos facilmente supor um estado de informação no qual estas qualidades já estivessem todas associadas (provavelmente sob governo de um legi-signo icônico remático) no “interior” do símbolo, não incorreríamos em erro caso considerássemos todas estas associações sob a qualidade “humanidade” (que seria, então, a parte-ícone daquele símbolo ou a ideia geral veiculada pela parte predicado); (2) esta qualidade (“humanidade”) que compõe aquela parte-ícone deve ser conectada (indicialmente) a algum indivíduo (o objeto de “Sócrates”). Este é, então, apresentado ainda pela proposição I como um exemplar daquela ideia geral (parte-ícone). Isto é apenas outra maneira de dizer que o objeto individual do signo “Sócrates” e algum possível objeto individual do signo “humano” compartilham algumas qualidades ou propriedades (pertencentes ao seres humanos). Antes de passarmos para a segunda proposição (na qual algo semelhante deve ocorrer), deve-se enfatizar que a estrutura de um argumento é tal que não há como separar completamente as proposições que formam a premissa. É como se a primeira terminasse onde a segunda necessariamente começa¹⁶³. (3) Na proposição II, a parte-ícone (ideia geral) do legi-signo simbólico remático “mortal” é isolada; (4) então, as qualidades que compõe aquela ideia geral de mortalidade ou mesmo a própria qualidade “mortalidade” é conectada (também) por um índice a algum objeto individual. Tal objeto pode ser inclusive algum outro ser humano (que não fosse Sócrates). Consideremos que seja este exatamente o caso¹⁶⁴.

¹⁶³ Por este motivo, as proposições que compõem a premissa de um argumento não podem ser dissociadas. Da mesma forma que a parte sujeito e a parte predicado de uma proposição não podem ser analisadas em completa separação, a sintaxe ou o arranjo entre as partes de um argumento é também significativo, uma vez que deve haver uma espécie de instanciação daquela classe geral (predicado da proposição I) no termo sujeito da proposição II. Nota-se, então, que a estrutura peculiar das proposições pode se adaptar plenamente a esta nova função dentro de um argumento. Neste exemplo, o termo “humano” (parte sujeito da proposição II) deve ser entendido como um caso ou um exemplar da ideia geral de humano (parte predicado da proposição I).

¹⁶⁴ É possível que este objeto individual pudesse ser qualquer outra coisa que fosse mortal, mesmo sem ser humano. Entretanto, neste caso, a cadeia argumentativa teria que ser um pouco mais longa bem como a teia (de associações) subjacente teria que ser consideravelmente maior.



A proposição III (conclusão) apenas foi expressa dessa maneira incerta (ou não tão certa) porque é provável que Sócrates seja um daqueles humanos dos quais a proposição II nada afirmou e, assim, não se poderia saber se Sócrates é ou não um humano que é mortal. É de fundamental importância enfatizar que este estado de incerteza poderia ser reduzido (em algum grau) caso aquela proposição II fosse representada por seu interpretante como uma regra ou lei (dada por aquele condicional: “se alguma coisa é humana, tal coisa é mortal”). Caso contrário, a passagem da primeira proposição para a segunda necessitaria que o intérprete abstraísse alguma qualidade daquele ser particular (algum ser humano específico que é o objeto da parte sujeito da proposição II) que, por sua vez, lhe sugerisse a ideia geral de humano (parte predicado da proposição I). Então, a ligação (a ponte) entre estas duas proposições que compõe a premissa seria realizada mesmo sem o auxílio daquela regra interpretativa (daquele condicional). A diferença é que, neste caso, tal ligação teria ainda a natureza frágil de uma hipótese, uma simples sugestão de uma mente atenta.

Por este mesmo motivo, o estado de incerteza ao se concluir o raciocínio é consideravelmente maior se aquela regra interpretativa inexistir ou for simplesmente desconsiderada. Ora, esta incerteza, esta hesitação em se admitir a verdade da proposição III (conclusão) não é nada que não possa ser aplacado pela força do tempo e da experiência, nada que o fortalecimento de hábitos não possa resolver (mesmo que seja provisória e parcialmente)¹⁶⁵. Mais uma vez, se olharmos numa perspectiva evolutiva,

¹⁶⁵ A tarefa a ser cumprida por esta regra interpretativa é a de encontrar não apenas um predicado intermediário (no caso, “___ é humano”) para ligar o termo “Sócrates” ao termo “mortal” mas, principalmente, a de descobrir uma maneira segura de fazer esta ligação. A própria segurança ou confiança que se deposita em alguma regra interpretativa deve estar baseada no seu processo de

temos que reconhecer que cedo ou tarde alguma crença com relação a este assunto tão vital teria que ser fixada e é plenamente possível que tal crença pudesse ser traduzida na seguinte proposição: “todos os humanos são ‘efetivamente’ mortais”. Então, a expressão da crença de que aquilo que é humano é também mortal pode ser descrita pelo condicional “se alguma coisa é humana, tal coisa é mortal”. Este condicional é simplesmente um dos modos de expressar aquela regra interpretativa que constitui o interpretante (dinâmico) lógico.

O processo interpretativo, ao atingir este nível, deve, então, ser capaz de produzir um signo mais desenvolvido. Que signo seria este? A própria conclusão do argumento. Tal conclusão, em termos técnicos, é um legi-signo simbólico dicente e sua estrutura deve ser similar a de qualquer outra proposição. Porém, o mais significativo é que, graças à (relativa) riqueza da teia de associações qualitativas subjacente às partes-ícone (das proposições que compõe a premissa) e devido ao inestimável trabalho de atualização e conexão indicial promovido pelos termos sujeito (daquelas mesmas proposições), alguma informação foi obtida ao final de todo esse processo. Neste sentido, a proposição “Sócrates é mortal” seria informativa na medida exata em que houvesse um enriquecimento da conotação do termo “Sócrates” ao se atribuir a qualidade ou a propriedade de “ser mortal”.

Outro aspecto digno de nota é que, dada esta premissa, o intérprete é praticamente levado a aceitar ou admitir a conclusão do argumento. Se as proposições são aqueles signos capazes de indicar separadamente seu objeto (e prescrever suas características), os argumentos, por sua vez, são justamente aqueles signos capazes de indicar separadamente seu interpretante (Johansen, 1993, 161). Assim, Peirce define o legi-signo simbólico argumentativo ou simplesmente argumento como aquele signo “cujo

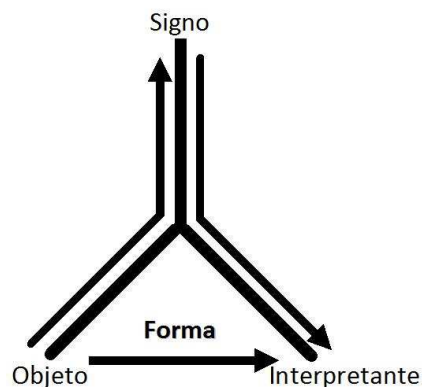
generalização. O resultado de tal processo, neste exemplo, pode ser observado na proposição II que, ao ser interpretada como um índice de uma regra ou lei, deve representar o termo “humano” como um signo que faz referência a todos os humanos (e não apenas a um indivíduo). Por qual motivo o termo “humano” é entendido como algo que tem como referência uma classe (geral) e não apenas um indivíduo como deveria ser o caso uma vez que tal termo é parte sujeito na proposição II? Pode-se responder que o termo “humano” sofreu um processo de generalização ao ser interpretada esta segunda proposição para que, assim, fosse criada uma classe que, por um lado, envolvesse o elemento individual (“Sócrates”) e, por outro lado, estaria envolvida numa outra classe (de todas aquelas coisas que são mortais). Em outros termos: o conjunto “A” (formado por todas as coisas que são mortais) envolve o conjunto “B” (formado por todas as coisas que são humanas) e este último conjunto, por sua vez, envolve o elemento individual (“Sócrates”), isto é, o indivíduo “x” está dentro do conjunto “B” que está dentro do conjunto “A”. Logo, tal indivíduo está também dentro do conjunto “A”. A esta altura, pode-se presumir que, com finalidade de garantir uma passagem mais segura (eficiente e rápida) para a conclusão, a aplicação de alguma regra interpretativa é realmente imprescindível.

interpretante lhe representa o objeto como sendo um signo ulterior, através de uma lei”, ou seja, “a lei segundo a qual a passagem dessas premissas para as conclusões tende a ser verdadeira” (CP 2.263). Por este motivo, acreditamos que o argumento é o tipo sógnico que, por sua própria estrutura, melhor traduz a definição peirceana de signo como algo que serve de meio para a comunicação de uma forma (EP 2.544)¹⁶⁶.

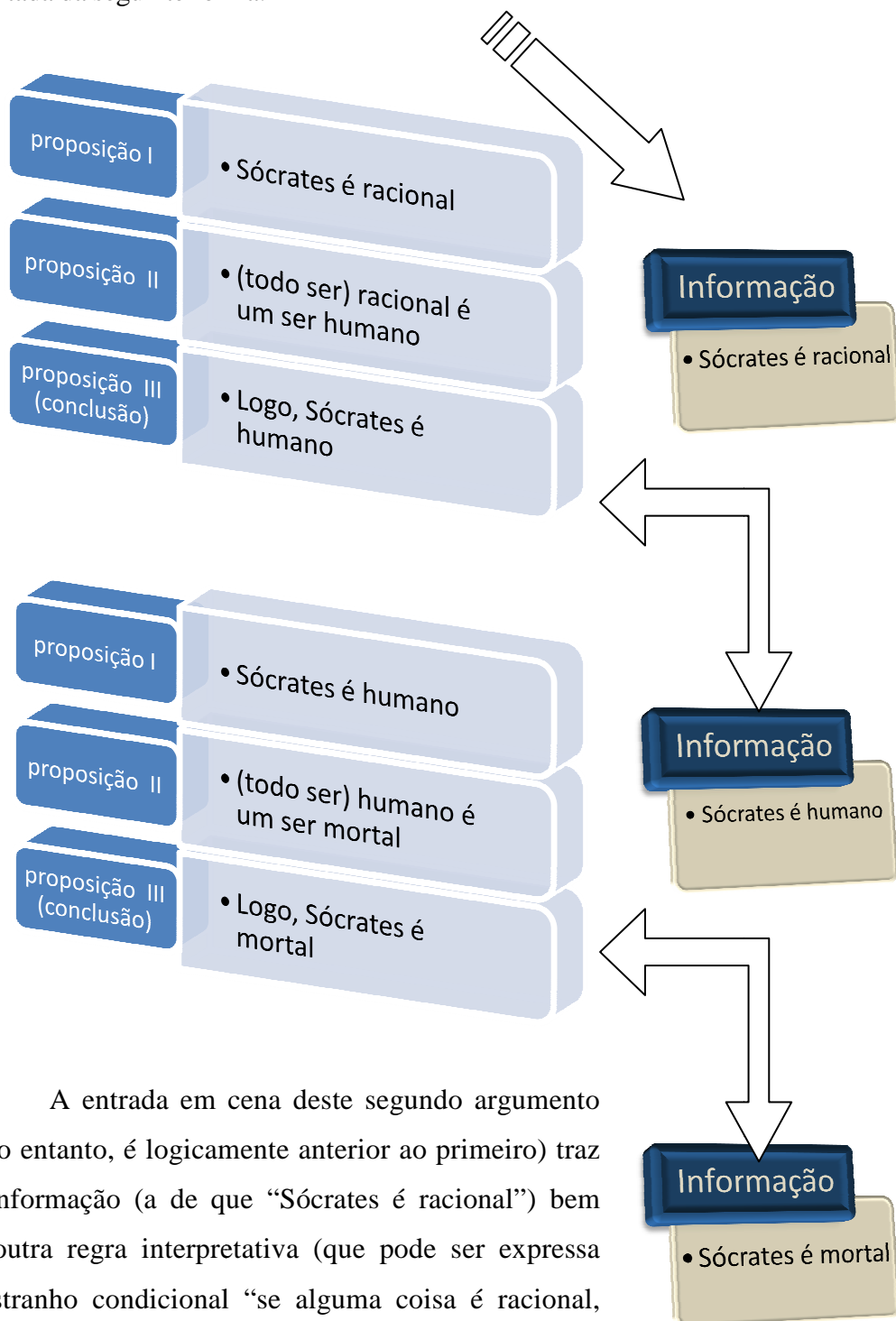
Neste argumento, a informação de que Sócrates seria mortal foi obtida, em última análise, com base numa rede na qual tanto as qualidades “humanidade” e “mortalidade” (bem como algumas outras) estariam associadas. Aliás, tal associação é muito bem representada pela regra (condicional) que considera mortal tudo o que for humano. Porém, se já parece estar suficientemente claro porque aquelas qualidades deveriam estar associadas na mente de um intérprete em algum momento, ainda não apresentamos nenhum motivo razoável para que, na mente deste mesmo intérprete, estejam associados os termos “Sócrates” e “humano”, ou seja, o que torna logicamente viável a proposição I? Basicamente, este é o mesmo caso da segunda proposição e também da maneira pela qual aquele proto-organismo adquiriu informação sobre sua dieta e suas normas alimentares no exemplo que utilizamos no capítulo anterior, isto é, aquilo que está contido na proposição I também deve ter sido derivado da experiência (de algo ou alguém). Este ponto deve, ao menos, ficar delineado ao se acompanhar as análises que partem desta primeira proposição. Vejamos, então. Se, neste exemplo que estamos desenvolvendo, o intérprete apenas pôde obter a informação de que Sócrates seria mortal com base na informação de que este indivíduo também seria humano, não é difícil imaginar alguma outra qualidade ou propriedade (deste ser) que possibilitaria ao intérprete identificá-

¹⁶⁶ Em artigo sobre a noção de informação (no pensamento peirceano), João Queiroz e Charbel Niño El-Hani afirmam que a semiose é um processo triádico de comunicação de uma forma do Objeto para o Interpretante através da mediação do Signo e, após um levantamento de diversas definições de Peirce para o termo “forma”, os autores concluem que uma “forma” pode apresentar não apenas a natureza de terceiridade mas também a de primeiridade. A comunicação da forma foi representada graficamente por Queiroz e El-Hani com esta figura (ao lado).

O levantamento realizado pelos autores é o seguinte: “na obra de Peirce, o termo forma é definido como algo que possui o ‘ser de predicado’ (EP 2.544) e isso também foi pragmaticamente formulado como uma ‘proposição condicional’ afirmando que certas coisas aconteceriam sob circunstâncias específicas (EP 2.388). É algo que está corporificado no objeto (EP 2.544, n. 22) como um hábito, uma ‘regra de ação’ (CP 5.379, CP 2.643), uma disposição (CP 5.495, CP 2.170), uma ‘potência real’ (EP 2.388) ou, simplesmente, uma ‘permanência de alguma relação’ (CP 1.415). Forma também pode ser definida como potencialidade (‘potência real’, EP 2.388)” (Queiroz e El-Hani, 2007, p. 291).



lo como humano. Suponhamos que tal qualidade seja “racionalidade”. Assim, é possível traçar um novo argumento cujo interpretante deverá nos guiar até a primeira das proposições que compõe a premissa do argumento antigo. Se “Sócrates é racional” e “aquele ser que é racional é um ser humano” (ao menos até onde vão algumas célebres e, ao mesmo tempo, humildes definições do que seja racionalidade), logo, “Sócrates é humano”. A cadeia argumentativa responsável pela obtenção dessas informações poderia ser representada da seguinte forma:



A entrada em cena deste segundo argumento (que, no entanto, é logicamente anterior ao primeiro) traz outra informação (a de que “Sócrates é racional”) bem como outra regra interpretativa (que pode ser expressa pelo estranho condicional “se alguma coisa é racional,

então esta coisa é humana”). Dessa maneira, pode-se perceber que a estrutura deste segundo argumento é muito similar a do primeiro, afinal, foi também a aplicação de uma regra interpretativa (ou seja, via interpretante dinâmico lógico) que tornou possível a rápida e certa produção de um novo signo. Se não quisermos embarcar (novamente) em uma viagem cósmica para os primórdios do universo quando ainda nasciam as primeiras regras interpretativas, quando os processos de nucleação entre qualidades primitivas davam seus primeiros passos rumo à formação de verdadeiras galáxias semânticas em extensas regiões daquela rede de associações (à qual viemos nos referindo desde a introdução deste capítulo), quando uma infinidade de aspectos e partículas qualitativas ainda jorrava aleatoriamente da fenda ontológica aberta pela adaga do Acaso com muito mais vigor do que em qualquer outra época posterior, quando os primeiros canais de informação e comunicação eram ainda utilizados de forma quase experimental por seres cujo pioneirismo é tão antigo, elementar e profundo que, hoje, dificilmente reconheceríamos suas contribuições para o funcionamento (ou mesmo para um entendimento mais preciso) de nossas mídias modernas; se realmente quisermos evitar todo este itinerário retrospectivo (e, necessariamente, especulativo), devemos admitir a razoabilidade de que alguém, algum intérprete poderia muito bem saber ao sabor da experiência (da simples observação) que Sócrates é (ou foi) efetivamente um ser racional (desde que se tenha alguma experiência colateral com seres [ditos] racionais). A ideia geral que se tem de racionalidade (e que, nesta proposição, foi atribuída a Sócrates) deve ter sido obtida por um processo de generalização de algumas ocorrências particulares, ou seja, de algumas vezes em que aquele que enuncia ou mesmo que ouve esta argumentação observou que o indivíduo (objeto do signo “Sócrates”) agia de forma reconhecidamente racional (isto é, motivada, planejada, inteligente, complexa, dentre outras palavras ou ideias afins).

As lajes da evolução e as varandas para o futuro

Já no início desta seção, é necessário que assinalemos que, embora o encadeamento de argumentos possa ser levado a um estado infinitamente distante, isto não prova, de maneira alguma, a tese convencionalista de que este regresso infinito representaria uma espécie de prisão linguística, ou seja, palavras e símbolos somente podem, ao fim e ao cabo, fazer referência a outras palavras ou símbolos. Como acreditamos que este assunto já foi tratado de maneira satisfatória nos primeiros capítulos (principalmente no que diz respeito à nossa considerável divergência com relação aos posicionamentos teóricos predominantemente nominalistas), não nos preocuparemos aqui em refutar esta tese ou outras similares. Não foi sem motivo que dedicamos grande parte daquele capítulo à ciência, campo no qual se passam verdadeiros desfiles de provas cabais de que não só existe um mundo além de nossa linguagem como alguma referência a ele pode e (deve) ser feita. Porém, antes de seguirmos, vamos enfatizar alguns pontos que ainda podem contribuir para o esclarecimento de nossa posição teórica (realista).

Se um sistema linguístico fosse (por sua própria constituição pura e inevitavelmente convencional ou por qualquer outro motivo) incapaz de fazer alguma referência ao mundo não-linguístico, a primeira classe de signos a ter quase todas as suas funções vitais esvaziadas seria o Índice. Ao longo do tempo, os efeitos da desocupação e do desemprego desta vasta classe de signos seriam devastadores do ponto de vista semiótico. As proposições (legi-signos simbólicos dicentes), por exemplo, perderiam grande parte de sua força, uma vez que os índices que entrariam em suas composições estariam todos inevitavelmente degenerados e enfraquecidos ao ponto de não poderem cumprir seus nobres papéis (que explicamos no capítulo anterior). Na verdade, em tal estado de coisas, índices genuínos seriam impossibilidades teóricas.

Talvez os efeitos colaterais de um posicionamento teórico ultra-convencionalista não parassem por aí: além de solaparem as bases indiciais, que são essenciais para que um símbolo possa significar algo, também as bases icônicas dos processos de significação devem ser atingidas, uma vez que qualquer semelhança entre os aspectos qualitativos que envolvem a ideia geral de um símbolo, por exemplo, teria sido obtida ou por mera coincidência ou até mesmo por uma quase divina competência por parte

dos legisladores que inventaram tais símbolos (bem como as regras de formação e aplicação de suas réplicas). A pergunta embutida nesta passagem é: caso a linguagem não pudesse fazer referência a dados da experiência, como explicaríamos o curioso hábito que os falantes de uma língua possuem de sempre interpretar uma palavra de maneira, digamos, usual, ou seja, por que uma mesma palavra, em determinado momento, parece evocar mais ou menos as mesmas ideias em muitas de suas réplicas? Dificilmente pode-se atribuir tal fenômeno a fatores puramente convencionais ou a “sustentações puramente subjetivas” (ou, neste estrito sentido, intersubjetivas).

Por exemplo, é extremamente provável que a associação entre as qualidades (ou formas) “ter quatro patas” e “ser um eficiente devorador de ratos” que estão sob a palavra “gato” esteja presente na mente da maioria das pessoas que já tiveram algum contato com gatos. Porém, é muito pouco provável que tal associação seja pura e simplesmente fruto da seguinte convenção: “gato é aquele ser que possui quatro patas e que é um bom devorador de ratos”. O fato de realmente existirem seres que possuem estas características independentemente de qualquer convenção linguística (de quaisquer “acordos intersubjetivos”) é um indício de que alguma relação entre estas duas qualidades é ontologicamente anterior a qualquer regra ou convenção humana. Caso contrário, (novamente) ficaríamos com duas explicações possíveis para o relativo sucesso dessa fantástica convenção: ou os gatos como os conhecemos só passaram a existir após convencionarmos que os conhecíamos daquela maneira (com aquelas propriedades) ou os gatos já existiam e, por um golpe de sorte ou graças a uma pequena ajuda do deus-emendador-semiótico de Berkeley, os humanos inventaram uma palavra que, por uma convenção, evocava exatamente aquelas propriedades. Ambas as alternativas nos parecem descabidas.

Então, para evitar o constrangimento de termos que atribuir o sucesso desta convenção à inexistência de gatos reais ou a uma coincidência milagrosa, há de se presumir que, em algum momento, as propriedades (“ter quatro patas” e “ser um eficiente devorador de ratos”) foram abstraídas de alguma ocorrência particular, isto é, a observação (das atividades) de algum gato. O que acabamos de descrever foram justamente as relações icônicas e indiciais (CP 2.329) que são indispensáveis para o funcionamento convencional (ou propriamente simbólico) de um símbolo (ou mesmo de uma palavra). Portanto, seguindo os passos de Peirce, entendemos que o único tipo de força que poderia fazer com que os componentes de uma ideia geral permanecessem associados a cada ocorrência é a experiência

da utilidade dessa ideia, ou seja, hábitos de interpretação não podem subsistir totalmente afastados de um âmbito experiencial. De nada adiantaria que uma convenção estabelecesse que a palavra “P” deve evocar as qualidades “q”, “r” e “s”, se não houvesse um mundo onde tal relação pudesse ser aplicada, o que, por sua vez, impossibilitaria que o hábito (“responsável” por tal relação) fosse reforçado. Como viemos insistindo, a rede de associações criada pela semiose humana não pode estar desligada de uma rede maior e anterior sob a qual se supõe que tenhamos erigido nossa linguagem (altamente convencional). Embora a rede objetiva soerguida pelas semioses humanas vá além daquela rede de interações que chamamos de mundo físico, a esta altura já não devem restar dúvidas de que esta última gera as condições de possibilidade para o surgimento da primeira. Por exemplo, ultimamente, a palavra “verde” tem sido utilizada para também designar pessoas ou organizações que estejam de, alguma forma, ligadas à ideia de “defesa do meio ambiente”. Então, pode-se perguntar: por que logo o termo “verde” e não outro qualquer? Será que é porque as outras cores já estariam ocupadas designando outras coisas (como o vermelho dos comunistas) ou terá sido uma feliz coincidência que este termo seja também usado para fazer referência à cor das plantas (objetos estes que, coincidentemente, fazem parte da classe formada por todas aquelas coisas pelas quais os ambientalistas tentam fazer algo; para sermos justos, as plantas talvez sejam os objetos mais representativos desta classe).

Estivemos ao longo deste texto insistindo que os símbolos (dentre eles, as palavras) não podem ser entendidos como entidades completamente flutuantes. Convenções devem grande parte de seu funcionamento a hábitos interpretativos e estes, por sua vez, devem sua formação e aplicação a aspectos icônicos e indiciais. Signos não apenas brotam do chão da experiência como a ele devem retornar para que se desenvolvam, cresçam e evoluam. Isto é o que temos chamado (desde o início desta dissertação) de “reflexividade” e de “vetor de generalidade”. Conceitos e signos não nascem e se desenvolvem apenas na interioridade apertada de nossas cabeças mas, principalmente, fora delas. É provável que até mesmo o mundo físico, embora nos pareça bruto e inerte, tenha adquirido a aparência que possui hoje pela ação de signos. É provável que até mesmo as tão confiáveis regularidades do chão onde pisamos tenham sido obtidas por um longo e paciente processo interpretativo elaborado por nossos ancestrais. Nossa linguagem e os fascinantes seres que dela parecem nascer são uma espécie de laje construída no majestoso capitólio que guarda o patrimônio histórico-cultural do universo. Então, como este ponto sobre a antroposemiose já deve estar

suficientemente claro, voltemos ao tema da informação (que, aliás, é também o principal assunto desta segunda seção).

Cada informação deve transmitir adiante uma espécie de forma, um certo modo de ser ou ainda (num termo geralmente utilizado em lógica) um predicado. Na proposição “Sócrates é humano”, pode-se dizer que a forma (ou predicado) “ser humano” agiu como signo do objeto “Sócrates”, uma vez que esta proposição é geralmente interpretada como algo que diz que Sócrates possui a mesma forma (geral) de outros humanos (tais como Platão, Aristófanes ou Paulo Coelho), ou seja, a informação veiculada (pela parte predicado) diz respeito a uma certa maneira regular, um certo hábito de ação daquele indivíduo designado pela parte sujeito. Dessa forma, a informação veiculada por esta proposição não diz respeito a apenas um estado de coisas atual mas deve também se referir a um estado de coisas futuro (que ocorreria dadas algumas condições). De acordo com De Tienne (2005, p. 158), a informação seria justamente a “coleção de proposições (sintéticas) que permite que antecipações aconteçam”¹⁶⁷. Este ponto é muito importante, pois, se a linguagem humana pode ser considerada aquilo que concede algum tipo de vida aos não-seres¹⁶⁸ que habitam uma laje que se constrói em (necessária) continuidade com todo um vasto mundo que lhe é anterior, cada informação obtida sobre este mesmo mundo pode ser, por sua vez, entendida como uma varanda voltada para o futuro. Os passos evolutivos que imprimem marcas no chão da história são responsáveis de pés que sustentam corpos cujos olhos são estranhamente atraídos para aquilo que ainda não é. O olhar destes seres é seduzido pelos fascinantes não-seres que compõe o futuro. É a esse tipo de compromisso com a história evolutiva que nos referimos ao final do terceiro capítulo e, como já deve estar claro, devem ser justamente os processos informacionais os “culpados” pela cristalização de um sonho cósmico ao qual hoje damos o nome de realidade. É necessário enfatizar novamente que não é de todo improvável que toda a fisicalidade e historicidade *deste* universo seja devida a semioses antigüíssimas e, obviamente, ininterruptas.

¹⁶⁷ No original: “Information, it is now suggested, is the collection of synthetic propositions that allow anticipation to take place.” Em outro trecho, o autor continua: Não pode haver antecipação se esta não estiver baseada num estoque confiável de proposições ampliativas – um estoque que esteja aberto à verificação, ao teste, ao refinamento, à possibilidade de rejeição, e também um estoque cujos componentes tenham sido alguma vez (eles mesmos) objetos de antecipações que sobreviveram às vicissitudes de um processo ininterrupto de inferência. Novamente, no original: “Anticipation cannot take place if it does not rest upon a stock of ampliative propositions that it can trust – a stock that is open to verification, testing, refinement, possible rejection, but one also whose each component was once itself an object of anticipation that survived the vicissitudes of continued inference.

¹⁶⁸ Ou seres de realidade tímida (como dissemos anteriormente).

Semioticamente, o que as informações parecem fazer é dar forma ao objeto imediato com a finalidade de torná-lo (cada vez mais) semelhante ao objeto dinâmico. Afinal, o escopo de um processo interpretativo é justamente diminuir a distância que separa um signo (e seu objeto imediato) do objeto dinâmico. Esta aproximação fica mais evidente se voltarmos nossa atenção à aquisição de informações numa cadeia de argumentos como aquela sobre Sócrates (apresentada na seção anterior). Pode-se observar que o objeto de todas as informações obtidas é aquele designado pelo signo “Sócrates”. Se considerarmos cada argumento como um passo ou um estado de informação, veremos que, ao longo do tempo, a conotação do termo “Sócrates” é progressivamente enriquecida com novas qualidades (ou formas) e é exatamente nesta medida que o signo torna-se mais preciso ou mais próximo de seu objeto de referência. Cada um desses estados de informação permite que o signo seja determinado sob algum novo aspecto.

Assim, podemos supor que, num primeiro estado de informação, a única coisa que se sabia a respeito de Sócrates era a sua característica de “ser racional” (isto é, o signo “Sócrates” estava, então, determinado com relação ao aspecto de ser ou não ser racional). Embora nos pareça evidente que o signo “Sócrates” tenha sido (desde sempre) determinado com relação aos aspectos de ser ou não ser humano e mortal, é plenamente possível supor um estado de coisas no qual (para algum intérprete específico) tais aspectos estavam ainda indeterminados, ou seja, não havia informação sobre aquelas possíveis características. Nos estados seguintes, este signo foi capaz de “absorver” as informações de que seu objeto (o indivíduo Sócrates) era um ser humano e um ser mortal. Com base nos próprios textos peirceanos bem como nos de alguns de seus intérpretes, entendemos que, em um signo, todas estas informações devem ser recolhidas por um processo que Peirce chamou de interpretante imediato. Neste momento faz-se necessário prestar atenção na intrincada relação entre o conceito de “interpretante imediato” e o conceito de “suposto estado de informação”. Para tanto, temos que verificar a definição desses dois conceitos. Começemos pelo conceito de (suposto) estado de informação.

Caso façamos um “corte sincrônico” em algum termo (signo ou, especificamente, símbolo), poderemos observar que sempre, em um determinado tempo, existe um conjunto de coisas às quais este termo pode ser aplicado naquele momento e existe um outro conjunto formado por todas as características (predicados ou formas) que podem ser efetivamente associadas a este termo naquele exato instante (em que o corte foi feito). Ambos os conjuntos são, respectivamente, a denotação informada e a conotação

informada daquele termo¹⁶⁹. Portanto, segundo Peirce, a denotação informada e a conotação informada devem supor, então, um estado de informação que esteja em algum lugar entre dois extremos imaginários¹⁷⁰. Vejamos pelas palavras de Lucia Santaella e Winfried Nöth estes dois estados de informação imaginários:

(...) de um lado, a extensão e profundidade essenciais e, de outro, a extensão e profundidade substanciais. O primeiro extremo refere-se a um estado imaginário (mínimo) de informação no qual os únicos fatos conhecidos seriam os significados das palavras. Assim, a profundidade essencial do símbolo “mulher” seria “um ser vivo adulto de sexualidade feminina”. No segundo extremo, a extensão informada e a profundidade substanciais de um símbolo seriam um estado imaginário (máximo), de intuição absoluta no qual a informação chegaria a um conhecimento completo de tudo o que o símbolo “mulher” foi, é e será.

(Santaella e Nöth, 2004, p. 196)

Portanto, deve-se presumir que o suposto estado de informação do símbolo “mulher” na década de 50 do século XX possuía (em sua conotação), além das características de seu estado de informação essencial (isto é, “vivacidade”, “adulthood” e “feminilidade”), outras características recém-adquiridas, tais como “representatividade” e “emancipacidade”(ibid)¹⁷¹. É óbvio que também a denotação deste símbolo deve ter sido alterada com o acréscimo dessas qualidades (na conotação). Pode-se também presumir que estas características novas apenas foram assumidas como “qualidades (ou simplesmente ideias) realmente associadas ao símbolo ‘mulher’” após terem sido apresentadas “formalmente” a este símbolo por meio de um argumento (legi-signo simbólico argumentativo). Como vimos, a conclusão de um argumento é uma proposição (legi-signo simbólico dicente) que pode ser denominada ampliativa ou informativa neste exato sentido. Esta é, acreditamos, a maneira formal e lógica pela qual um suposto estado de informação (de algum signo) é alterado. Talvez seja por este mesmo motivo que De Tienne (2005, p. 154 e 155) definiu o suposto estado de informação como “o conjunto completo de premissas que sustenta a afirmação de uma proposição dada no modo indicativo (o modo

¹⁶⁹ Peirce utiliza os termos largura (ou ainda extensão) informada e profundidade informada.

¹⁷⁰ No original: “The informed breadth and depth suppose a state of information which lies somewhere between two imaginary extremes” (CP 2.409).

¹⁷¹ Para o leitor não achar que estamos inventando palavras esquisitas sem motivo algum, temos que explicar que estes termos são simplesmente qualidades abstraídas daquilo que é vivo, que é adulto, que é feminino, que é representativo e que é emancipado.

genuinamente sintético)”¹⁷². Assim, voltando ao exemplo sobre Sócrates, já deve estar suficientemente óbvio que a informação de que “Sócrates era mortal” depende das informações de que este indivíduo era também humano e racional, ou seja, aquela primeira informação é, de certa forma, sustentada por estas últimas. Uma vez que o conceito de suposto estado de informação está (até certo ponto) definido, devemos procurar fazer o mesmo pelo conceito de interpretante imediato. Antes, porém, examinemos um profícuo exemplo de punho do próprio Peirce no qual os três tipos de interpretantes são devidamente diferenciados.

Por exemplo, suponha que eu acorde de manhã antes que minha esposa e que, algum tempo depois, ela acorde e pergunte: “querido, como está o dia hoje?” Este é um signo cujo Objeto (como foi expresso) é o tempo (*weather*) naquele momento do dia, mas cujo Objeto Dinâmico é a impressão que presumivelmente tive ao espiar por entre as cortinas (da janela). Cujo Interpretante, como foi expresso, é a qualidade do tempo, mas cujo Interpretante Dinâmico é minha resposta a pergunta feita por ela. Mas além disso, existe um terceiro interpretante. O interpretante imediato é o que a Pergunta expressa, tudo que ela (a Pergunta) imediatamente expressa, o que eu imperfeitamente expus acima. O Interpretante Dinâmico é o efeito atual ela tem sobre mim, seu intérprete. Mas a significância dela, o interpretante último ou final é o propósito de minha esposa em perguntar isso, que efeito a resposta terá em seus planos para o decorrer do dia. Suponhamos que eu responda: “está um dia tempestuoso”. Eis um outro signo. O seu Objeto Imediato é a noção do estado do tempo naquele momento até onde esta noção é comum para minha mente e para a dela – não sua característica mas sua identidade. O Objeto Dinâmico é a identidade das reais ou atuais condições meteorológicas naquele momento. O Interpretante Imediato é o esquema (*schema*) na imaginação dela, isto é, a Imagem vaga ou o que há de comum a diferentes Imagens de um dia tempestuoso. O Interpretante Dinâmico é o desapontamento ou qualquer outro efeito atual que a resposta teve sobre ela. O Interpretante Final é a soma das Lições (ou ensinamentos) da resposta, em âmbito Moral, Científico, etc¹⁷³.

(CP 8.314)

¹⁷² No original: “the ‘supposed state of information’ consists in the complete set of premises that support the stating of a given proposition in the indicative mood (the genuinely synthetic mood)” (2005, p. 154 e 155).

¹⁷³ No original: “For instance, suppose I awake in the morning before my wife, and that afterwards she wakes up and inquires, ‘What sort of a day is it?’ This is a sign, whose Object, as expressed, is the weather at that time, but whose Dynamical Object is the impression which I have presumably derived from peeping between the window-curtains. Whose Interpretant, as expressed, is the quality of the weather, but whose Dynamical Interpretant, is my answering her question. But beyond that, there is a third Interpretant. The Immediate Interpretant is what the Question expresses, all that it immediately

O interpretante imediato do signo “está um dia tempestuoso” é, então, algo que, de alguma forma, depende de experiências anteriores com dias tempestuosos. Embora saibamos que, quando alguém enuncia um signo como este (ou como “cachorro”, “mortal”, “mulher”), aquilo que “vem à mente de um intérprete específico seja ‘um conjunto antecipatório’ ou a *gestalt* resultante de uma mistura de dados perceptivos reais e imaginários” (Ransdell *apud* Santaella, 2000, p. 136), não é exatamente neste conjunto que estamos interessados no momento, mas em um outro conjunto antecipatório ao qual acreditamos que De Tienne se refere em seu artigo (2005, p. 158). Aquele primeiro conjunto antecipatório (como fica claro na exposição de Lucia Santaella e Joseph Ransdell) diz respeito a alguma ocorrência individual de interpretação da réplica de um signo, ou seja, a imagem (antecipatória) que deve ter vindo à mente da esposa de Peirce (no exemplo fornecido) depende de experiências que ela deve ter tido com dias tempestuosos anteriormente.

Este segundo conjunto antecipatório, no entanto, não depende de alguma interpretação individual (nem do “repertório imaginativo” de possíveis intérpretes), não obstante ainda seja, e nisso se assemelhe àquele primeiro conjunto, uma abstração. Este segundo conjunto (que, aliás, deve envolver aquele primeiro) é uma abstração formada pelo que deve haver de comum entre todas as características que são predicáveis de um símbolo em determinado momento e por tudo que deve haver de comum entre os objetos ao qual este símbolo pode ser aplicado naquele instante. Por exemplo, imaginemos um intérprete (absurdamente fictício) que tivesse em mente tudo aquilo que o signo “tempestade” poderia significar num determinado momento. Esta imagem que ele cartesianamente possuiria em sua cabeça seria uma espécie de “fotografia composta” não só por todas as tempestades que já existiram, mas por todas as outras que poderiam existir segundo aquela concepção de “o que é uma tempestade” daquele estágio. As propriedades ou as características que entram na composição dessa fotografia (dessa imagem) não advêm apenas da experiência com eventos passados (como as tempestades que já ocorreram), mas, sobretudo, da expectativa com

expresses, which I have imperfectly restated above. The Dynamical Interpretant is the actual effect that it has upon me, its interpreter. But the Significance of it, the Ultimate, or Final, Interpretant is her purpose in asking it, what effect its answer will have as to her plans for the ensuing day. I reply, let us suppose: ‘It is a stormy day.’ Here is another sign. Its Immediate Object is the notion of the present weather so far as this is common to her mind and mine -- not the character of it, but the identity of it. The Dynamical Object is the identity of the actual or Real meteorological conditions at the moment. The Immediate Interpretant is the schema in her imagination, i.e. the vague Image or what there is in common to the different Images of a stormy day. The Dynamical Interpretant is the disappointment or whatever actual effect it at once has upon her. The Final Interpretant is the sum of the Lessons of the reply, Moral, Scientific, etc” (CP 8.314).

relação a eventos que ocorreriam dadas algumas condições (que devem ser definidas pelo entendimento que se tem do que seja uma tempestade naquele momento).

Ora, se fosse mesmo possível conceber que algum intérprete pudesse ter em mente tudo o que um signo poderia significar em determinado instante, esta imagem mental seria algo muito próximo daquilo que se entende por interpretante imediato. Porém, o ponto mais interessante (mesmo que nunca seja realmente possível que o interpretante imediato de um signo fosse totalmente atualizado nalguma mente individual ou em qualquer outro lugar específico) é notar que o modo ou o processo pelo qual aquela imagem, fotografia composta ou abstração foi obtida deve ser necessariamente informativo, ou seja, se entendermos o interpretante imediato como uma margem de interpretabilidade, é admissível que esta fronteira de significação possível se localize nos limites daquilo que é também conhecido por “suposto estado de informação” do signo. Reitera-se: não é o suposto estado de informação de algum intérprete particular (não é aquilo que Peirce chama de “estado atual de quem fala” [CP 2.347]), mas sim o suposto estado de informação do signo (ele mesmo). Talvez seja exatamente isto que David Savan esteja dizendo nesta passagem esclarecedora: “a informação que o signo é capaz de transmitir aos seus intérpretes e que ele coletou dos signos anteriores que ele interpreta. É essa significância, produzida pela simples apresentação do signo ele mesmo, que é o interpretante Imediato” (Savan *apud* Santaella, 2000, p. 72).

Então, partindo da definição (do próprio Peirce) de que o “interpretante imediato está implicado no fato de que cada signo deve ter sua interpretabilidade peculiar, antes que ele alcance qualquer intérprete” (SS, p. 111) pode-se levantar a seguinte questão: de onde vem esta “interpretabilidade peculiar”, esta identidade sígnica, este poder (objetivo) para significar, esta “realidade própria”? Advém de informações que o signo coletou num longo processo de inferência, isto é, a informação é o material lógico internalizado por um processo que podemos denominar de interpretante. É apenas pela ação desse processo que o signo pôde, então, receber alguma forma (peculiar ou específica). As margens delineadas no interpretante imediato e a forma esculpida no objeto imediato são, então, devidas ao caráter processual da semiose (dos caminhos interpretativos percorridos). Caso pudéssemos em determinado ponto desse processo interpretativo abrir um signo para observar o que está recolhido lá dentro é provável que encontrássemos diversos legi-signos simbólicos argumentativos (ou simplesmente argumentos) formando um contínuo de inferências que nos levaria dos primórdios que testemunharam o nascimento daquele signo até aquele suposto estado de informação. As feições que o objeto imediato têm hoje são, portanto,

devidas a um processo histórico de aquisição de informações realizado (deve-se supor) diligentemente pelo interpretante imediato.

Esta sequência de argumentos é um conjunto de signos (muito bem arranjados) que tentam fazer uma espécie de recapitulação onto-genética. Estes signos têm por finalidade apontar (para um possível intérprete) por quais caminhos uma informação foi sendo levada a outra até o ponto em que se pudesse saber, por exemplo, que Sócrates era, de fato, mortal. Não é por uma mera coincidência que estes caminhos devem ser muito semelhantes aos caminhos pelos quais (acreditamos que) a natureza criou (ou deu forma a) seres mortais. Também não deve ser por descuidos do acaso que os processos de obtenção e recapitulação dessas informações sejam similares tanto para as “coisas pensantes” quanto para as “coisas extensas”, isto é, se tal recapitulação da informação recolhida (pelo interpretante imediato) é realizada dedutivamente, nos parece óbvio que a obtenção dessa informação é fruto de uma “acumulação indutiva” (conforme termos utilizados por Merrell [1997, p. 301]). Ao se apresentar uma série de argumentos como aqueles (sobre Sócrates), não estamos de maneira alguma estabelecendo, por convenção, que o signo “Sócrates” deve se associar ao signo “mortal”, mas estamos tentando demonstrar porque a experiência nos levou a pensar que este objeto (do signo Sócrates) é realmente um “ser mortal”. Assim, pode-se dizer que o conjunto destes argumentos ordenados historicamente é justamente um signo em gestação. E não é por outro motivo que dissemos que um signo é uma espécie de memória viva de um universo em expansão¹⁷⁴.

Isto não significa que as réplicas de alguns signos quando expressas devam imediatamente evocar na mente do ouvinte uma longa série de argumentos que os sustentassem ou que lhes dessem alguma consistência lógica (nem se o ouvinte em questão fosse alguém como Bertrand Russell). Aqueles argumentos dizem respeito à formação de um signo nalgum universo. Numa interpretação particular da réplica de um signo, aquelas informações encadeadas devem permanecer recolhidas e não parece haver nenhuma

¹⁷⁴ Evidentemente, esta recapitulação só estaria completa caso chegássemos ao limite último deste processo todo, isto é, aquilo que Peirce denomina de “interpretante final”, algo parecido (guardadas as devidas proporções) com aquilo que o filósofo alemão Walter Benjamin chamou de “juízo final” nesta tese apresentada em um de seus últimos (e mais belos) textos: sobre o conceito de história:

“O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história. Sem dúvida, somente a humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente do seu passado. Isso quer dizer: somente para a humanidade redimida o passado é citável, em cada um dos seus momentos. Cada momento vivido transforma-se numa *citation à l'ordre du jour* – e esse dia é justamente o do juízo final” (1994, p. 223 – tese III).

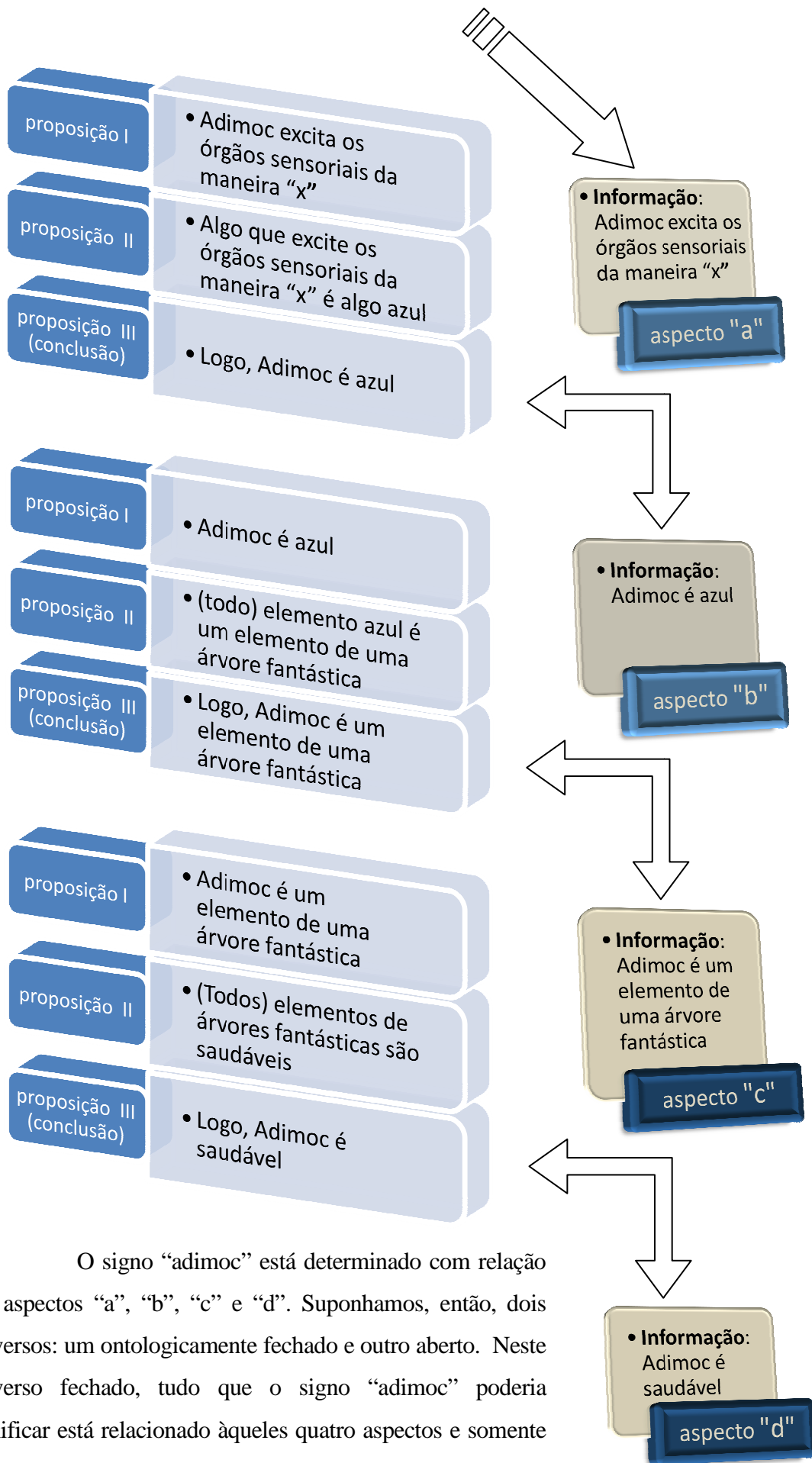
obrigação semiótica (ou lógica) para que haja alguma explicitação deste “conteúdo”. Segundo Ransdell, é por este motivo que não há necessidade de que o interpretante seja atual.

Isso se mostra na expansão do julgamento “S é P” para a inferência “S é M; M é P; portanto S é P”. Na premissa menor o interpretante ou o termo médio é predicado do Sujeito, assim como o termo signo é predicado do sujeito no julgamento não analisado. Mas “S é M” é, ele próprio, um julgamento expandível em “S é M’; M’ é M; portanto S é M’”, e assim ao infinito. A afirmação de que o interpretante não precisa ser atual se expressa no fato de que não há nenhuma obrigação lógica geral para se avaliar, e, conseqüentemente, de expandir todo e qualquer julgamento nosso em inferências explícitas.

(Ransdell *apud* Santaella, 2000, p. 26)

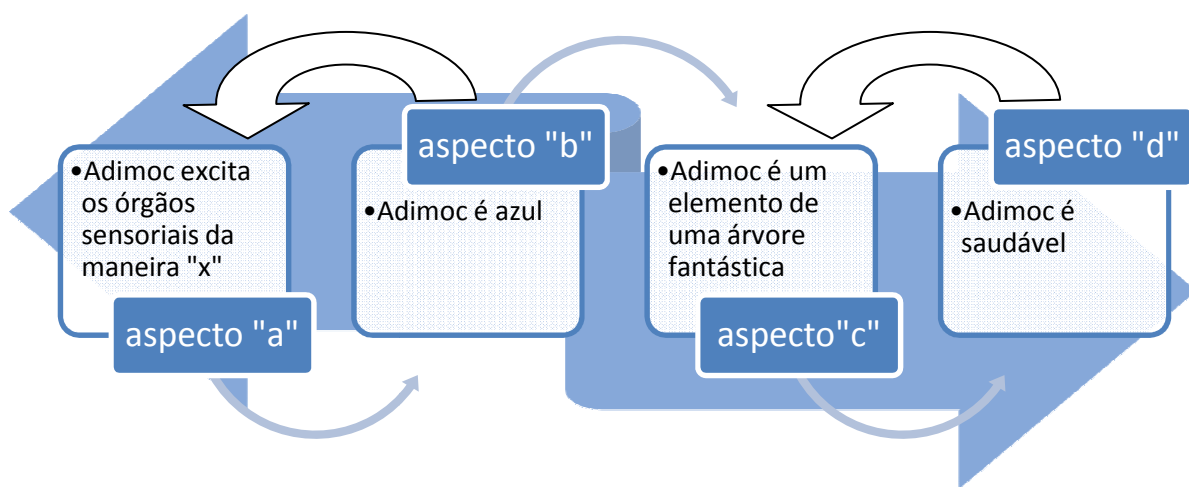
Entretanto, com relação ao interpretante imediato, é necessário fazer mais uma distinção fundamental para não entendermos este desenvolvimento lógico ou semiótico hegelianamente. Como já foi dito, mesmo que o interpretante imediato seja definido como um processo que, ao recolher informações de signos anteriores, acaba por gerar uma margem de interpretabilidade é absolutamente essencial enfatizar que esta zona fronteira não tem contornos completamente determinados. As paredes deste recipiente sótico são sempre (em alguma medida) vagas e é dessa vagueza que depende a própria evolução (de um processo semiótico específico e mesmo do universo [em geral] caso se considere todo ele composto por signos). Vamos aproveitar que estas informações estão encadeadas de forma lógica para voltarmos nossa atenção para a passagem entre cada um desses passos. Vejamos, então, um exemplo de semiose específica.

Suponhamos uma situação na qual um personagem chamado Xongas tenha tido acesso a um tipo de comida que foi, por ele, considerada saudável mesmo antes de tê-la consumido. Ele batizou este tipo de comida com o nome de “adimoc”. Para que fosse possível julgar algo como saudável sem experimentá-lo, vamos supor também que Xongas já tivesse tido, em diversas ocasiões anteriores, a oportunidade de consumir comidas saudáveis e que, por algum motivo, todas eram provenientes de um determinado tipo de árvore. Todas as árvores que pertenciam a este grupo ou tipo eram denominadas de árvores fantásticas e, por algum motivo, os seus frutos eram geralmente azuis. Então, acompanhemos esta sequência argumentativa.



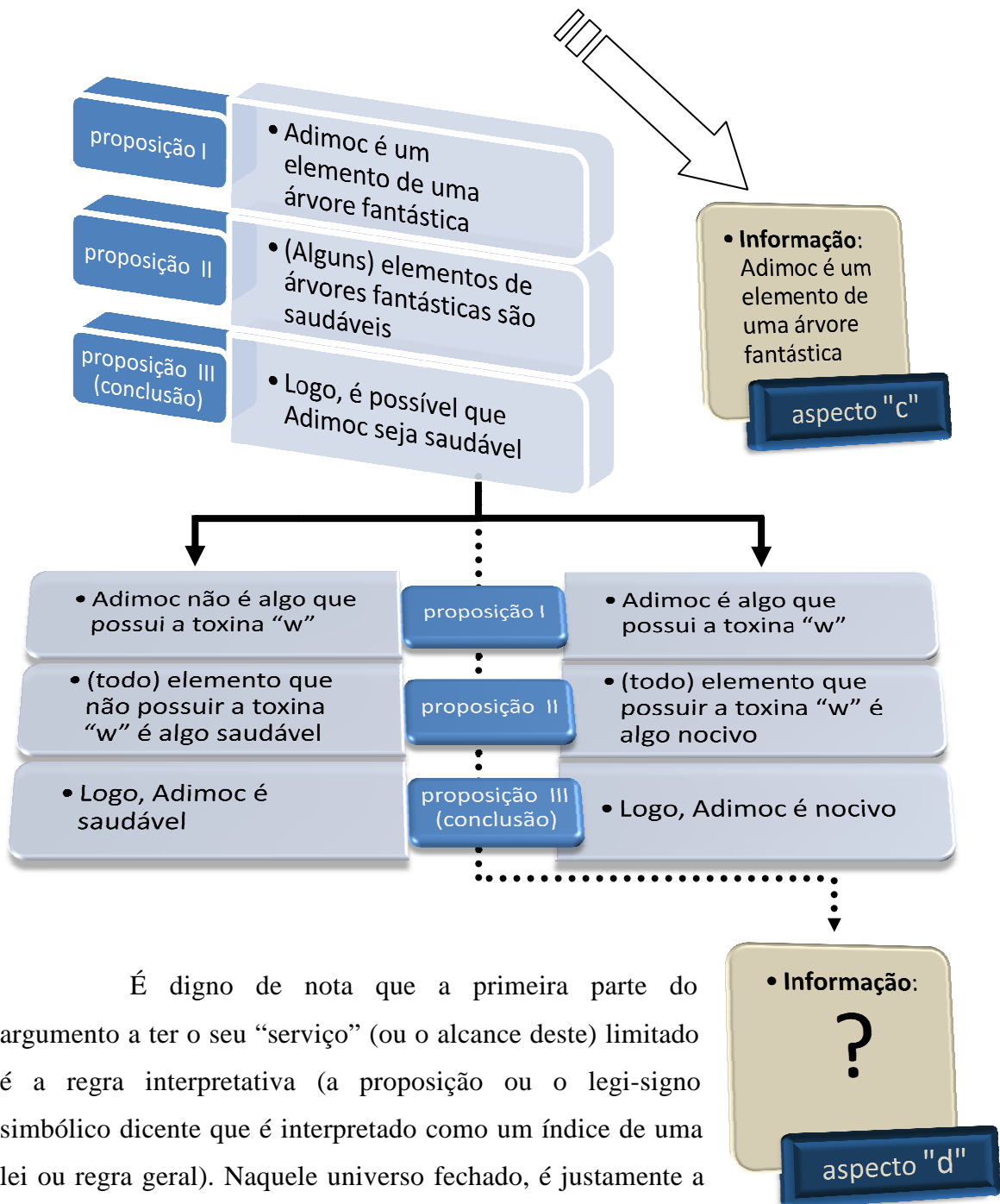
O signo "adimoc" está determinado com relação aos aspectos "a", "b", "c" e "d". Suponhamos, então, dois universos: um ontologicamente fechado e outro aberto. Neste universo fechado, tudo que o signo "adimoc" poderia significar está relacionado àqueles quatro aspectos e somente

a eles. Se dividirmos cada passo lógico desses (responsáveis pela obtenção daquelas informações) em quatro estados de informação, pode-se facilmente notar que um se segue ao outro de forma absolutamente necessária. Se orientarmos a sucessão desses estados com uma flecha do tempo, pode-se também notar que “saltos temporais” se tornam possíveis, isto é, se algum intérprete obteve a informação que “adimoc é saudável” (“d”), é estritamente necessário que ele tenha sabido algum dia que “adimoc é algo que excita os órgãos sensoriais da maneira ‘x’” (“a”). Inversamente, se tal intérprete algum dia soube que “adimoc é algo que excita os órgãos sensoriais da maneira ‘x’” (“a”), o processo interpretativo deveria levá-lo invariavelmente ao ponto de saber que “adimoc é saudável” (“d”).



Portanto, cada interpretante dinâmico está inevitavelmente dirigido para um interpretante final, que, neste universo fechado, se confundiria completamente com o interpretante imediato. Logo, a identidade deste signo é absoluta. É digno de nota que objeto último da semiose, neste universo fechado, não poderia (exceto com uma considerável dose de ironia) receber o nome de objeto dinâmico, uma vez que aquele objeto seria imóvel e imutável. Analisemos, então, a segunda suposição, o universo aberto. Basicamente, parece que a única diferença que deve ser introduzida (para abrir um universo) é a indeterminação de algum (no mínimo um) de seus aspectos. No entanto, como veremos, esta pequena diferença fará toda a diferença. Imaginemos que o signo “adimoc” esteja indeterminado com relação ao aspecto “ser algo saudável” e consideremos, e isto é muito importante, que tal indeterminação seja ontológica por conta de um fator que explicaremos mais adiante. Esta “abertura” deve ter algumas consequências consideráveis. Para nossa análise, talvez a mais imediata e importante seja a de que uma bifurcação deverá aparecer ao longo do processo interpretativo. Seguindo tal linha argumentativa chega-se,

então, a um estágio no qual não se pode obter informação sobre o aspecto “d” (ser saudável ou não). Neste caso, a indeterminação consiste justamente em não se ter informação sobre esta fronteira específica do conceito de “adimoc”, isto é, não se sabe quais são os limites exatos deste signo. Devemos também supor que, após algumas cuidadosas observações e testes, Xongas notou que alguns elementos provenientes de uma árvore fantástica possuíam uma estranha toxina (por ele denominada de “w”). Então, vejamos no seguinte esquema como esta indeterminação poderia alterar a segunda proposição daquele terceiro estado e, assim, poderia abrir espaço para novos caminhos interpretativos.

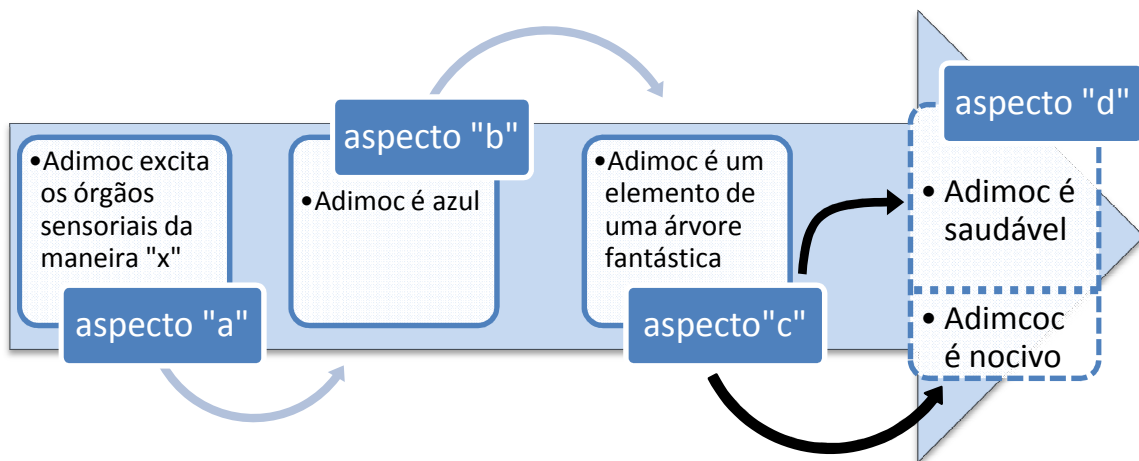


É digno de nota que a primeira parte do argumento a ter o seu “serviço” (ou o alcance deste) limitado é a regra interpretativa (a proposição ou o legi-signo simbólico dicente que é interpretado como um índice de uma lei ou regra geral). Naquele universo fechado, é justamente a

aplicação desta regra geral que permitia a passagem (necessária) de um estado de informação a outro. Porém, num universo aberto, se o signo é indeterminado com relação a algum aspecto, não pode haver aquela certeza dedutiva de universos fechados, prontos e acabados. Aquela regra interpretativa colocada nestes termos “(alguns) elementos de árvores fantásticas são saudáveis” nos diz que “existe pelo menos um elemento proveniente de árvores fantásticas que é saudável (por não possuir a toxina ‘w’)” e “existe pelo menos um elemento proveniente de árvores fantásticas que é nocivo (por possuir a toxina ‘w’)”. Porém, também é digno de nota que aquelas duas proposições (que ocupam a segunda posição nos argumentos que compõem a bifurcação) são apenas hipóteses.

Neste exemplo, deve-se enfatizar que esta incerteza não é devida à ignorância do intérprete com relação ao que o signo pode ou não significar, mas devido ao fato do signo ser indeterminado em si mesmo (Ransdell *apud* Santaella, 2000 p.77). Talvez devamos pensar que ele assim o seja porque, em última análise, o próprio objeto que está (ontologicamente) atrás deste signo é também indeterminado com relação àquele aspecto. Então, é importante recordar que o fato daquele elemento (denominado “adimoc”) possuir ou não aquela toxina é algo casual. Este fator é crucial, afinal, por este exato motivo, este fato escapa à aplicação daquela regra interpretativa. Se por um lado, esta regra interpretativa é uma espécie de hábito capaz de diminuir drasticamente o conjunto de interpretações possíveis daquele signo num dado momento, por outro lado, justamente por ser uma regra geral, ela nada pode dizer sobre algo indeterminado, imprevisível, livre, desprovido de causas. Assim, tal signo permanece, em algum grau, indeterminado, sua identidade não é completamente definida. Por maior que pudesse ser a confiança de Xongas na regra que lhe dizia que “todo e qualquer elemento proveniente de uma árvore fantástica é saudável”, não há nada, no mundo real, que impeça que um desses elementos não seja saudável pelo simples e casual fato de tal elemento ter desenvolvido aquela toxina (por uma mutação, por exemplo). Por isso, aquela regra foi alterada e, assim, passou-se a lidar (no mínimo¹⁷⁵) com duas possibilidades, a saber, daquele referido elemento ser algo saudável ou ser algo nocivo (e nisto consiste a bifurcação).

¹⁷⁵ Não devemos nos enganar com a idealidade desta situação hipotética, afinal este exemplo é apenas um recurso explicativo. Em situações “reais”, é muito provável que as possibilidades sejam inumeráveis.



Em resumo, mesmo com toda informação que o interpretante imediato recolhe de signos anteriores, o signo (“adimoc”) é (e permanece sendo) sempre vago em alguma medida (cf. Merrell, 1991 e 1997). O antídoto mais eficiente contra esta irreduzível vagueza dos signos é a experiência. Ao imaginarmos, passo a passo, o desenvolvimento deste processo interpretativo na mente de Xongas, pode-se notar que a informação sobre o fato de “adimoc” ser ou não saudável (ou possuir ou não a tal toxina) só pode ser obtida com alguma dose de paciência e experiência, ou seja, nestes casos, a margem de interpretabilidade só pode ser (melhor) definida com interpretantes dinâmicos efetivos (Ransdell *apud* Santaella, 2000, p. 77).

Caso desejasse “saber mais” sobre aquele elemento, Xongas deveria voltar sua atenção para o aspecto “ser algo que possui a toxina ‘w’”, uma vez que, aparentemente, é tal toxina que “causa” aquele efeito danoso. Em um universo aberto, não é improvável que existam inúmeros outros aspectos deste elemento que o tornem nocivo mesmo que ele seja “proveniente de árvores fantásticas” e que “não possua a toxina ‘w’”. Quanto maior for o grau de indeterminação com relação a cada um desses (inumeráveis) aspectos, maior será o grau de incerteza quanto àquela regra interpretativa (expressa na proposição: “[todos] os elementos provenientes de árvores fantásticas são saudáveis”). Entretanto, para não complicarmos o que já parece complicado por natureza, continuemos trabalhando apenas com aquelas duas possibilidades (que dão “corpo” àquela bifurcação). Ainda assim, haveria alguma incerteza com relação ao aspecto “ser ou não ser saudável”. Neste caso, apenas seria possível a este intérprete obter tal informação se, no longo curso da semiose, alguma causa provável para a produção da toxina fosse encontrada. Desta causa provável nasceria uma hipótese que,

se fosse confirmada pela experiência ao longo do tempo, daria lugar a um hábito, ou seja, a uma nova regra interpretativa (tal como aquela expressa em uma daquelas proposições que compõe os argumentos da bifurcação: “[todo] elemento que possuir a toxina ‘w’ é nocivo”). Então, somente em tal estado de coisas, aquele aspecto do signo estaria determinado.

É plenamente concebível que aquela mutação (que foi responsável pelo desenvolvimento da toxina) tenha sido causada por algum fator: por exemplo, a árvore foi plantada perto de um terreno onde existira uma usina nuclear cujo reator explodira ou a árvore pode ter “interagido” com alguns tipos de insetos (endêmicos) que segregam esta toxina. Entretanto, também é plenamente concebível que tal mutação não possua nenhuma causa definível ou seja devida a descompromissada variabilidade fortuita do acaso (como tínhamos suposto originalmente ao apresentarmos o exemplo). Neste caso, como já foi dito, este aspecto não poderia ser recoberto pela “generalidade” do signo (e, então, permaneceria indeterminado). Seja como for, o ponto fundamental desta questão é notar que os signos sempre são, em algum grau, vagos ou indeterminados.

Portanto, a abertura ontológica tem que ser tomada como um pressuposto. Como já foi esclarecido no terceiro capítulo, a suposição de que este universo possui tal abertura não apenas nos ajuda a explicar o início (a aquisição da primeira regra interpretativa) como também a própria evolução dos processos interpretativos que (ao se ramificarem devido, em última instância, à distribuição fortuita de qualidades na existência) vieram cristalizando o “corpo” esfumado e quimérico do real ao longo do tempo numa diversidade de seres. Em um universo aberto e indeterminado (sob alguns aspectos), o objeto último da semiose deve, então, receber a seguinte denominação técnica: objeto dinâmico. “Objeto”, por apresentar aquele caráter de resistência (ou independência) com relação às representações (e com isso reafirmamos a necessidade em se entender a noção básica de anterioridade ontológica como pressuposto) e “dinâmico”, por estar (de alguma maneira) vivo, podendo se modificar de forma tanto dependente como completamente independente de fatores que lhe sejam alheios (e com isso reafirmamos a necessidade em se entender a noção básica de co-evolução [entre cultura e natureza] ou simplesmente evolução em íntima dependência com aquilo que chamamos de princípio da comunicabilidade ou continuidade [que, aliás, foi eleito como pressuposto sob o nome de “ancestralidade semiótica”). Como também já foi explicado, numa semiose, o objeto dinâmico é aquele lugar lógico que Peirce reservou

para o termo “realidade”. Afinal, é justamente por acreditarmos que este universo ao qual pertencemos é uma realidade viva que temos tentado (pelo conceito peirceano de “hábito”) trazer ao chão todas as fronteiras de um mundo-da-vida que deve, então, expandir-se até os confins cósmicos e temos tentado (pelo conceito [também peirceano] de informação) conectar todos aqueles que estiveram separados por lamentáveis muros de vergonha. Pode parecer pretensioso, absurdo e esquisito, mas, o leitor já deve ter percebido que não estamos sozinhos, nem nestes argumentos, nem neste universo.

A publicação dos manuscritos originais do *Somnium*

Esta seção final do quarto capítulo vai preparar a transição para terceira e última parte do trabalho (que será composta somente pelas conclusões gerais). De tudo o que foi exposto até este momento sobre o conceito de “informação” (e também de “hábito”) ao longo desta segunda parte devemos derivar três (ou mais) consequências importantes: em primeiro lugar, a forma lógica e abstrata na qual o conceito peirceano de informação foi apresentado pode ser generalizada ao ponto de abarcar todo conjunto formado pelos seres que compõe o universo (tal como o conceito de hábito); em segundo lugar, a partir da generalização destes conceitos citados, os processos informacionais podem ser entendidos como os formadores de longas cadeias interpretativas pelas quais aqueles seres evoluem ou se desenvolvem; e, em terceiro lugar, como o desenvolvimento das gerações de seres (distribuídos pela história evolutiva deste universo) depende invariavelmente da criação de camadas de familiaridade entre cada uma das ordens de maior complexidade que vão se sobrepondo ao longo do tempo, deve-se concluir que, na realidade, não há, nem houve (e provavelmente não haverá) descontinuidades. Acreditamos que este três pontos já são suficientes para que afirmemos, de forma minimamente coerente, que a realidade é única e evolutiva.

Por mais distintos que sejam os caminhos pelos quais o universo tem concedido forma a seres vivos e não vivos que nos apresentam comportamentos mais ou menos regulares (que se esvaem como fumaça ou que se impõem como cristais), ainda assim deve haver uma linha que os conecte, que os ligue ancestralmente ao sonho primordial que deve ter dado origem ao movimento expansivo universal. Se cada ser, cada signo está destinado a crescer, então, não seria absurdo se imaginássemos que o real tal qual nos aparece hoje seja fruto de interpretações específicas cada vez mais peculiares desse sonho primordial de crescimento ou evolução. Nesta última seção (e também no texto de fechamento desta dissertação) veremos que tudo aquilo que denominamos como real hoje talvez seja uma espécie de gigantesca esfera pública onde tem sido externalizado o variado conjunto de interpretações elaboradas por nossos ancestrais. A história evolutiva vem cristalizando uma árvore internamente interligada por longos e inacabados processos semiósicos ou interpretativos e externamente

interconectada pela publicação cronológica de uma quantidade infindável de manuscritos sobre o sonho primordial. Cada edição conta os passos de seres que estavam se movendo para algum lugar provavelmente muito diverso daquele que os viu surgir. Cada edição narra a epopeia de seres que estavam sempre a caça de algo, mesmo que este “algo” ainda não existisse de forma muito definida quando se puseram a caçá-lo. É possível que nunca tenhamos acesso a grande maioria dos originais desses manuscritos. Mas, podemos pressupor que eles tenham sido escritos e estejam publicados nalgum lugar do cosmos, talvez, parte deles esteja sob nossos pés. Como pretendemos insistir ainda nas páginas que nos restam, não só, em linhas gerais, a concepção de uma realidade evolutiva depende disso mas a própria complexidade que geralmente atribuímos ao nosso modo de ser. Neste sentido, a externalização da memória simplesmente não pode ser uma exclusividade da espécie humana. Entretanto, este é um assunto que devemos deixar para o texto de fechamento. Neste momento, devemos voltar nossa atenção para aqueles três pontos aos quais nos referimos no parágrafo anterior e ao quais pretendemos dedicar o resto deste capítulo. Antes, é necessário voltarmos às origens, pois este deve ser um digno começo para a última seção deste último capítulo.

Se retornarmos ao tema da origem dos processos vitais, então, fica evidente que aqueles organismo primitivos (bem como os seres não-vivos que os antecederam) foram capazes de elaborar alguma informação proveniente do ambiente. Como a própria noção de informação (conforme a definição aqui apresentada) não pode ser algo que diga respeito apenas a uma coletânea de dados relativos ao passado mas também a expectativas e projeções relativas ao que realmente se espera que o futuro seja, não vemos razões para deixar de entender aqueles seres como “coisas” que possuíam alguma autonomia com relação ao ambiente.

É possível, então, afirmar que esta autonomia (relativamente baixa) desses seres seja proporcional a sua capacidade de elaborar aquelas informações porque, com já esclarecemos, as regras interpretativas emprestadas de ordens imediatamente anteriores (como as leis puramente físicas) não permitiam um desprendimento maior do âmbito experiencial imediato (isto é, do “aqui-agora” ou do “lá-então”)¹⁷⁶. É como se a

¹⁷⁶ É provável, então, que encontremos nos recantos mais distantes do universo algum tipo de informação sendo transmitida, armazenada e elaborada por sistemas ainda muito primitivos cujas capacidades cognitivas são tão elementares que dificilmente pode-se dizer que haja algum conteúdo cognitivo

cada interação com elementos provenientes do ambiente, um proto-organismo ou qualquer outro “pedaço de realidade” tivesse muitas bifurcações, muitos caminhos interpretativos possíveis e, naqueles momentos específicos, nenhum deles lhe aparecesse como “mais provável” que qualquer outro justamente porque não existiam regras interpretativas que pudessem auxiliá-lo a julgar o que eram (ou o que deveriam ser) aqueles elementos. Nesta situação, realmente não haveria como interpretá-los. Então, se não houve (em algum momento anterior) a formação de alguma regra interpretativa é de se supor que ou inexistem informações suficientes ou a capacidade cognitiva de elaborar informações deste ser primitivo devia ser tão lenta que, para enxergar alguma alteração de conduta que comprovaria a absorção de informação relativa ao exterior, teríamos que aguardar algumas gerações. Devemos ficar com a última alternativa, pois, se aceitarmos o pressuposto de que o ambiente no qual se encontra este ser primitivo é (em algum grau) ordenado ou regular, alguma informação sobre este ambiente deve existir. É justamente esta ordem ou regularidade que vai constituir aquilo que Peirce chama de forma e é justamente a transmissão (via signos) de alguma forma que caracteriza o processo informativo¹⁷⁷.

Com relação à relativa morosidade do processo de obtenção de informação, isto não deveria preocupar os homens da era do efêmero, muito menos causar-lhes espanto. Aliás, pelo contrário, acreditamos que alguns críticos deveriam se orgulhar do fato desse processo ter sido realizado com tanto esmero por nossos ancestrais, pois, sem a pressa característica dos tempos de dromocracia cibercultural nos quais uma enorme quantidade de informação envelhece prematuramente, o exemplo de sucesso adaptativo desses pioneiros deve, com seu ritmo lento, servir pelo menos para embalar o sono dos que sonham com épocas longínquas e paisagens bucólicas. Toda a nuvem de

nestas mensagens. Embora o conteúdo destas informações nos seja (ao menos hoje) inacessível, podemos supor que tais sistemas sejam capazes de elaborar apenas dados relativos ao ambiente imediato porque individualmente cada um desses sistemas não deve chegar a desenvolver algum interpretante (dinâmico) lógico. É exatamente este tipo de interpretante que, ao produzir novos signos com o intuito de alcançar o objeto último da cadeia semiótica, permite algum desprendimento do âmbito experiencial imediato. Por este motivo, aquilo que chamamos de cognição talvez seja mais evidente apenas no caso dos humanos e de suas linguagens altamente “abstratas e simbólicas”. Com relação a este aspecto, entendemos que a história evolutiva nos apresenta uma gradação ao invés de rupturas e descontinuidades. De acordo com Bronowski (1978, p. 29), “(...) só os seres humanos são capazes de realizar, internalizar e trocar uns com os outros emissões que possuem um conteúdo puramente cognitivo. Passamos conhecimento um para os outros, ou seja, informações que não tem a força pré-programada de uma instrução. Os sinais dos animais, de um modo geral, são simples indicações”.

¹⁷⁷ Nota-se que mais uma vez algum grau de ordem ontológica tem que ser considerado como um pressuposto. Alguma ordem pertence ao objeto antes mesmo de qualquer sujeito. Aqui, encontramos novamente Alice (e o tema da anterioridade já referido no primeiro capítulo).

saudosismo que está envolta nesta espécie de “arcádia primitiva” bem como a turva névoa de recriminação e estigma que encobre nossos dias não podem impedir-nos de notar aqueles três pontos que julgamos fundamentais para entender o conceito de informação (ao menos, na perspectiva semiótica de Peirce) e com os quais começamos esta seção: em primeiro lugar, a forma geral (lógica) pela qual alguma informação relativa ao ambiente é obtida é a mesma tanto ontem como hoje, tanto para os coacervatos como para os humanos; em segundo lugar, o resultado cognitivo da evolução tem internalizado um passado de glórias que, embora não seja enaltecido nos nossos míopes e humildes hinos nacionalistas, está muito bem representado na eficiente plasticidade adaptativa dos seres (ditos) complexos, ou seja, as interações efetivas que foram instrutivas (do ponto de vista informativo)¹⁷⁸ podem funcionar como marcos de uma linha evolutiva que, tal como uma cadeia argumentativa, pode (ao menos teoricamente) ser retomada dedutivamente; em terceiro lugar, o que é mais importante, não parece existir nenhuma descontinuidade, nenhuma ruptura que pudesse nos desligar definitivamente de todo o processo evolutivo (e informativo) que nos antecedeu, ou seja, embora não haja nenhuma necessidade de um caminho (ou “galho”) evolutivo ser do modo exato que tem sido e também não haja necessidade (nem possibilidade) alguma de toda e qualquer informação obtida ser passada adiante, ainda assim a emergência de seres (reconhecidamente) complexos depende de dados informativos muito básicos e elementares obtidos por ancestrais em eras remotas. Ao longo do tempo e em nome do movimento expansivo do ambiente último (universo), o próprio processo de evolução tratou de abrir canais pelos quais estas informações deveriam trafegar. Vejamos, então, um brevíssimo histórico desse tempo.

¹⁷⁸ Com estes termos: “interações instrutivas do ponto de vista informativo”, pretendemos fazer referência a interações efetivas (de um sistema com o meio) que tenham tido alguma importância no processo de obtenção de informação. Na verdade o que é instrutivo não é a experiência propriamente dita, não é o “encontro” com o ambiente, mas a informação obtida ao final daquele processo (argumentativo) que já foi explicado e que deve invariavelmente ter como fonte última dados da experiência (CP 5.194). É óbvio que, em estágios iniciais da evolução, um ser (ou um sistema) tomado individualmente não poderia jamais elaborar informações provenientes do mundo externo de maneira rápida e eficiente. Quando afirmamos que seres “primitivos (bem como os seres não-vivos que os antecederam) foram capazes de elaborar alguma informação”, nos referimos a um conjunto de seres generosamente distribuídos ao longo de uma série temporal e em diversas gerações. Portanto, em termos biológicos, o que temos em mente é *a* espécie e não *um* espécime. Em resumo, nestes estágios iniciais, a informação era (de forma muito mais evidente do que em qualquer época posterior) uma “propriedade coletiva”. Esta é, aliás, uma das principais dimensões daquele conceito de pertencimento.

Com relação à evidente (ou, talvez, aparente) discordância com o ponto de vista apresentado pelo biólogo chileno Humberto Maturana (2001, p.127) segundo o qual sistemas vivos são estruturalmente determinados e, por este motivo, não admitiriam interações instrutivas, acreditamos que a exposição de nossos argumentos no primeiro capítulo deve ser suficiente.

Inicialmente, é possível que o próprio corpo dos seres primitivos servisse de reservatório informativo, esta talvez seja, à época, a única maneira de receber e guardar informações relativas ao ambiente, isto é, gravá-las na forma mesma do corpo como se fosse uma espécie de assinatura somática¹⁷⁹. Ainda nestes primeiros passos, podemos enxergar frágeis fios conectando uma geração à outra. Algum tempo depois, segundo relato de especialistas, algumas partes (“moléculas especiais” nos termos de De Duve, 1997, p.13) dos seres primitivos se especializaram em tarefas específicas como armazenamento e transmissão de valiosas informações que devem ter sido obtidas após dialogarem pacientemente com o ambiente por gerações. Esta conversa (ou, ao menos, o resultado dela) passava a ser transcrita em uma linguagem recém-inventada, o código genético, o que favorecia não só a replicação de mensagens mas, principalmente, a complexidade daquilo que poderia ser dito em cada uma delas. De uma geração a outra, estava aberto, então, um canal de comunicação de inaudita eficácia.

Então, quando não se podia mais estocar informações essenciais à permanência de uma espécie apenas na biblioteca genética, alguns vanguardistas inventaram o cérebro, um aparato complexo e verdadeiramente útil em períodos que mudanças drásticas e rápidas no ambiente tornavam velhas e desatualizadas partes importantes do conhecimento codificado geneticamente. Apreciemos o breve relato dessa longa passagem pelas (sempre) instrutivas palavras do astrônomo norte-americano Carl Sagan:

A maior parte dos organismos terrestres depende de sua informação genética que é “preestabelecida” no sistema nervoso em intensidade muito maior do que a informação extragenética, que é adquirida durante toda a vida. No caso dos seres humanos e na verdade no caso de todos os mamíferos, ocorre exatamente o oposto. Embora nosso comportamento seja ainda bastante controlado pela herança genética, temos, através de nosso cérebro, uma oportunidade muito mais rica de trilhar novos caminhos comportamentais e culturais em pequena escala de tempo. Fizemos uma espécie de barganha com a natureza: nossos filhos serão difíceis de criar, mas, em compensação, sua capacidade de adquirir novo aprendizado aumentará sobremaneira as

¹⁷⁹ Este parece ter sido o caso das gotas de coacervatos que, segundo o bioquímico soviético Alexander Oparin, já eram plenamente capazes de transmitir à sua “prole” dados relativos à organização físico-química. É provável que este modo muito elementar de armazenar e transmitir informação (principalmente aquela relativa à estrutura ou organização físico-química de elementos que formam um sistema) já possa ser encontrado no reino mineral (cf. nota sobre a “evolução das pedras” neste mesmo capítulo ou o [já citado] artigo “mineral evolution” in *American Mineralogist*, 2008, Volume 93, p. 1693–1720).

probabilidades de sobrevivência da espécie humana. Além disso, os seres humanos descobriram nos últimos milênios de nossa existência não apenas o conhecimento extragenético, mas também o extra-somático: informação armazenada fora de nossos corpos, da qual a escrita é o exemplo mais notável.

(Sagan, 1980, nota introdutória, p. XV)

Como estas informações que eram armazenadas no cérebro não podiam ser transmitidas de geração para geração via código genético durante a fase de reprodução, fez-se necessário o desenvolvimento de novas mídias, novos suportes e novas linguagens. Como na história evolutiva (ao menos naquela que diz respeito aos seres que nossa ciência conhece), estes desenvolvimentos subsequentes apenas foram protagonizados de forma mais evidente por uma espécie que atende pelo nome de *Homo sapiens*, é justamente para este grupo que devemos voltar nossa atenção durante o resto deste breve histórico.

Cada grande desenvolvimento daqueles conforma um tipo de cultivo sógnico ou mesmo cultura (num sentido generosamente lato), isto é, determinado modo geral para lidar com informações que vieram, vêm e devem vir do ambiente. Segundo o levantamento histórico realizado pela semioticista brasileira Lucia Santaella, este desenvolvimento pode ser dividido em seis culturas: oral, escrita, impressa, massiva (ou cultura de massas), cultura das mídias e cibercultura. De acordo com a autora, à cultura oral (desenvolvida ainda em íntima dependência com a capacidade de memorização ou armazenamento do cérebro) seguiu-se a cultura escrita (na qual um suporte externo ao corpo já permitia que informações viajassem pelo espaço-tempo com incrível facilidade e durabilidade). Estas duas últimas características seriam potencializadas após a invenção dos tipos móveis (em meados do século XV na Europa ocidental ou mesmo em data anterior na Ásia oriental), pois a imprensa possibilitava a replicação de dados informativos a partir de uma matriz (original) com uma fidelidade apenas comparável àquela que foi possibilitada pela “invenção” do código genético. Embora pudessem levar informação a muitos pontos simultaneamente, os objetos mais representativos da cultura impressa (tais como livros, cartas, jornais, etc.) tinham uma circulação que ainda era relativamente baixa se comparada à extensão de grupos humanos espalhados pelo planeta. Essa situação seria modificada drasticamente durante o século XX com o advento do rádio e da televisão, os carros-chefe da (assim chamada e também execrada)

cultura de massas. Embora estas mídias tenham inaugurado terminais que foram responsáveis pela distribuição de uma quantidade inacreditável de informação, todo este “conteúdo” informativo era ainda produzido por apenas uma (ou poucas) fonte(s) e direcionado para uma massa “indefinida” de receptores. Essa situação seria alterada gradualmente dentro de uma fase de transição apropriada e pioneiramente denominada por Santaella de cultura das mídias. Em tal fase, uma série de transformações nas mídias, nas linguagens, nos suportes e na “mentalidade” dos próprios seres humanos (produtores ou receptores de informação) deu corpo a um processo de segmentação¹⁸⁰ que preparava terreno para o surgimento de inovadores modelos de comunicação em rede. Então, estes modelos reticulares tornaram possível a construção de uma faraônica infra-estrutura de produção, armazenamento, transmissão de informações apenas comparável àquilo que foi possibilitado pela “invenção” do cérebro. Atualmente, átomos sólidos de linguagem se liquefazem em intangíveis ambientes virtuais e, então, os suportes físicos e as mídias sedentárias que, por tanto tempo, imitaram a esnobe fixidez dos produtores primários (aqueles que, geralmente, denominamos por “plantas”) passam a se mover recenando uma das mais belas passagens da história evolutiva: o “dia” em que alguns seres primitivos (provavelmente, os cnidários) passaram a exhibir, pela primeira vez, movimentos (voluntários). A este estágio geralmente se denomina cibercultura justamente porque tal cultivo sígnico é realizado com a mediação de seres cibernéticos.

Tudo isso é muito belo e (até) atraente, mas, como, nesta pesquisa, não estamos procurando traçar considerações especificamente estéticas sobre esta questão, devemos voltar nossa atenção aos aspectos predominantemente lógicos (ou semióticos). Antes, é necessário abrir um “curto” parêntese sobre dois grupos que estão em manifesto litígio com relação à cibercultura. As partes em litígio se ajustam com perfeição ao feliz binômio cunhado pelo semioticista italiano Umberto Eco (1993): apocalípticos e integrados.

Não obstante todo este “progresso evolucionário” nos pareça muito belo, atraente e empolgante e talvez esta perspectiva eminentemente biologista aqui apresentada apenas realce tais características, ainda assim não conseguimos compreender (e nem aderir a) a euforia dos integrados. Este grupo deve ter começado a

¹⁸⁰ De acordo com a autora (Santaella, 1996), a TV a cabo, as vídeo locadoras e as revistas especializadas são alguns exemplos característicos dessa fase de transição.

se formar ainda sobre a sombra dos umbrais da cibercultura quando meia dúzia de surfistas provenientes do vale do silício se juntou a alguns tecnófilos entusiasmados espalhados por grandes centros urbanos. A formação deste grupo de integrados (que deve ainda ser objeto de um sério estudo de antropologia [em escala global]) parece ser responsável por um dos mais interessantes casos de miscigenação simbólica dos últimos tempos.

Num “improvável” cruzamento de elementos provenientes dos esperançosos sonhos dos hippies, das versões ocidentalizadas de “símbolos” e preceitos culturais do oriente (como o tao da física e o tal do budismo ocidental), das águas que transbordam dos aquários da cultura *new age*, dos estranhos ingredientes do futuro antecipado por obras de ficção científica, das esquisitices ideológicas daquilo que, geralmente, se denomina de transumanismo e (o que parece ser o princípio ativo desta panaceia) de um amálgama de progressismo econômico universal e infinito (em todas as direções) com homeopáticas políticas paliativas de terceiro setor; de tudo isso, surge um caldo, uma sopa vital que realmente concede algum tipo de vivacidade aos discursos laudatórios proferidos por esse grupo de integrados. Tais discursos (cujos trechos de maior eloquência soam como epígrafes de livros de auto-ajuda) são incapazes de demonstrar as razões pelas quais os humanos deveriam “confiar” na mediação de máquinas. Se não são capazes de explicitar aquilo que fundamenta sua própria crença, dificilmente poderiam desmontar a tese de seus adversários, os profetas do apocalipse. Acreditamos que posicionar a crença nos benefícios da tecnologia sob bases obscurantistas, místicas e principalmente (o que é feito em âmbito político) econômico-progressistas é solicitar aos infiéis que não levem a sua “*jihad*” ou cruzada a sério. Sustentar os argumentos (relativos a esta crença) nestas bases é também desconsiderar as (possíveis e também efetivas) contribuições de pensadores alocados sob o genérico termo “crítica” (desde Kant até os pós-estruturalistas).

Se, por um lado, e isto deve ter ficado patente nestes dois últimos capítulos, nosso posicionamento realista não nos concede nenhuma oportunidade de concordar com grande parte dessa tradição crítica (principalmente com aquela autodenominada “politicamente engajada” que atravessou o sinuoso século XX), por outro lado, por este mesmo motivo, não vemos razões para profetizar a chegada da classe operária ao paraíso via internet. Não existem indícios de que a construção daquela faraônica infraestrutura de produção, armazenamento e transmissão de informações esteja totalmente

alinhada com um vetor agápico que necessariamente garantirá a permanência da espécie humana. Se por um lado, falta aos apocalípticos determinada dose de paciência analítica para examinar as especificidades do que se passa, por outro lado, falta aos integrados algum senso pragmático. Com toda esta informação, qual a diferença que estas diferenças fazem (hoje)? Onde está a biruta que confirme a existência dos tais ventos da mudança? Não é possível que as reações paquidérmicas esboçadas pela espécie desde a publicação (ainda nos anos setenta) dos estudos que ficaram conhecidos como “os limites do crescimento”¹⁸¹ até as primeiras confirmações empíricas de um grave quadro de mudanças climáticas (pelo IPCC¹⁸² nos últimos anos) estejam sendo realmente consideradas alteração de conduta, mudanças de hábito.

É necessário insistirmos novamente em uma das maiores contribuições do pensamento peirceano para a filosofia: suas três categorias, principalmente a primeira delas, aquela que representa uma espécie de abertura ontológica (e seus congêneres: vagueza, indeterminação, possibilidade, acaso, caos, etc.). A este estágio presente (denominado de cibercultura) não se segue necessariamente (e automaticamente) um estágio paradisíaco ou mesmo um pandemônio. Ambas as partes em litígio parecem compartilhar de uma noção de salvacionismo alavancada por um temor fatalista que atravessa quase toda a era moderna. Este cruzamento entre os temas teológicos de um misticismo transcendental (e transhumanista) e os temas libertários mobilizados pela tradicional crítica sociológica não deve ser produto do acaso¹⁸³ mas o resultado da evolução do conceito de História (no mínimo, desde Hegel). Infelizmente não podemos analisar esta questão em toda a sua complexidade. Porém, pode-se notar que tanto apocalípticos como integrados se movem dentro de um quadro de referências ainda

¹⁸¹ O estudo “*Limits to Growth*” foi preparado por um grupo interdisciplinar do Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT, sigla em inglês) para o clube de Roma e foi publicado em 1972 (cf. Celso Furtado, 2001, p. 9).

¹⁸² O Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC, sigla em inglês) foi estabelecido em 1988 com o intuito de produzir relatórios e avaliações sobre o quadro de mudanças climáticas. O IPCC pertence ao Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA) e é composto por delegações provenientes de mais de uma centena de países.

¹⁸³ Após os horrores de duas grandes guerras, os descaminhos da revolução sob o comando de Stálin e a alardeada decretação de falência do projeto iluminista, as colunas críticas assumiram um posicionamento predominantemente negativo, o que, talvez, tenha contribuído para a fixação da alcunha de “apocalípticos”. Então, o sedutor tema da salvação passou a ser desenvolvido com maior desenvoltura por outras vozes, uma vez que, se ainda estivermos nos movendo dentro de uma noção de história que caminha inevitavelmente para o Juízo Final, é estritamente necessário que haja alguma possibilidade de redenção. É provável que isto esclareça um pouco a extrema facilidade com que os discursos de louvação (e também de execração) do progresso tecnológico se adaptam a temas teológicos. Este salvacionismo/fatalismo parece também estar na mira das teses de Walter Benjamin (já citadas), pois as noções de “materialismo histórico” e de “teologia” aparecem neste texto como verdadeiros pilares do conceito benjaminiano de história.

predominantemente “moderno”. Um sinal disso é que a noção de salvacionismo/fatalismo tem como pano de fundo o desgastado paradigma newtoniano de espaço e tempo vazios. Os primeiros passos para a construção desses discursos é um procedimento (largamente utilizado na modernidade) de esvaziamento ou esgotamento das noções tempo e espaço para que tais noções possam servir de cenário exclusivo no qual se desenrolaria as aventuras e desventuras humanas. Neste sentido, a história não é nada mais que um palco de um teatro antropológico e a cultura são os variados modos de como o homem se apresenta neste palco (geralmente são solilóquios dirigidos a si mesmo). É possível que estes primeiros passos sejam justamente aqueles pressupostos aos quais Walter Benjamin faz referência na décima terceira de suas teses (sobre o conceito de História – 1994, p. 229): “A ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da ideia do progresso tem como pressuposto a crítica da ideia dessa marcha”. É precisamente a ideia desta marcha que viemos tentando criticar com insistentes alusões a abertura ontológica (promovida, antecipadamente, pela filosofia peirceana).

Porém, não é apenas isto, enfatizar tal abertura não basta. Estamos (já há algumas centenas de páginas) persistindo na afirmação de que é urgente tratar algumas questões (como estas aqui apresentadas) em escalas adequadas. Se considerarmos a cibercultura como um estado de coisas no qual estão em funcionamento sistemas altamente complexos, acreditamos ser realmente importante reconhecer alguns pontos. Em primeiro lugar, reconhecer a efetiva contribuição de experimentos realizados durante bilhões de anos em laboratórios a céu aberto e, em segundo lugar, o inestimável valor da elaboração de um arquivo público de informações ao qual recorreremos mesmo involuntariamente. Embora nos pareça óbvio que as referências destes dois pontos funcionem como condições de possibilidade para o surgimento de algo tão complexo como a cibercultura, há ainda um terceiro ponto que nos parece muito mais urgente: nada parece se complexificar gratuitamente, algo ou alguém deve estar pagando esta conta. Este credor é uma figura mitológica de mil faces. Ao longo de épocas e eras, recebeu feições de aflição e resignação sob regimes escravocatas, recebeu aspectos de fidelidade e submissão sob regimes feudais e também, com regozijos de aparente liberdade, lambuzou-se com óleo, graxa e carvão em dias não muito distante dos nossos. Tal figura das mil faces vem se arrastando pelas areias do tempo, traçando uma

trajetória de contornos quase irreconhecíveis, pois esta é uma história que ainda não foi contada, não foi escrita, nem lembrada em hinos.

Nos últimos anos, uma das mil faces desta figura mitológica vem apresentando um perfil que, embora não seja exatamente humano, ainda pode ser por ele reconhecida como algo familiar e, por isso, “natural”. A face mais recente daquele “a quem se deve” tem recebido o nome de “meio ambiente”, um estanho conjunto formado por tudo aquilo que é ou deveria ser nosso embora esteja fora do conjunto daquilo pertence a nós individualmente. Logo, aquela não deve ser apenas a história *daqueles* que levantaram monumentos grandiosos ou alimentaram movimentos históricos aos quais nossos olhos geralmente assistem bestializados, mas deve ser também a história *daquilo* que construiu os próprios olhos que carregamos em nossos rostos (cf. Bronowski, 1978, p. 11 – 16). Se existir mesmo uma história que ainda está para ser contada, tal relato deverá conter não apenas as vozes humanas e anônimas emudecidas pela vitória de alguns poucos.

Este relato deverá atravessar as tênues fronteiras da vida até envolver toda aquela massa amorfa, obscura e desconhecida de seres que erraticamente se abraçaram em nuvens de poeira cósmica, elaboraram estruturas, amarraram núcleos, combinaram átomos, acenderam fornalhas estelares, arrefeceram superfícies planetárias, abriram canais, cavaram vales, esculpiram cânions, levantaram e ostentaram membranas, desenvolveram códigos, planejaram sínteses protéicas e meioses, criaram cérebros, nervos, ossos, afiaram caninos e pontificaram molares, lascaram pedras e sobrepujaram peles, dentre muitos outros monumentos ou movimentos evolutivos. Não há dúvida que a voz de cada um desses seres foi emudecida pelo sucesso adaptativo daqueles levavam adiante o facho da evolução. “Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos” o anjo da história “vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés”. (Benjamin, 1994, p. 226). Se, hoje, nos sentimos perto do céu por estarmos (nós e nossos jovens companheiros cibernéticos) de pé sob um amontoado de ruínas, isto não se deve a evolução propriamente dita, mas a um lúgubre reducionismo operado sobre o conceito de evolução ao qual geralmente damos o nome de progresso. Nesse sentido, o progresso é algo como uma evolução degenerada. Ao se usurpar toda a abertura dos “agoras” que constituem os diversos caminhos evolutivos, a noção mesma de evolução perde seu aspecto rizomático e degenera-se na noção de progresso inevitável.

Diante da mais nova e colossal face do credor, o conceito de progresso inevitável encolhe até se converter num ponto acanhado e imperceptível. Então, quando deixa de ser visto, tal ponto passa a funcionar como uma singularidade que suga todo o sentido, todo o significado, toda a legitimidade de nossos quadros de referências (teóricas) predominantemente antropológicas. Acreditamos que a “ausência” da noção básica de progresso inevitável cause danos consideráveis (e, talvez, irreversíveis) às teorias presas a órbitas antropocêntricas porque, justamente nestas construções teóricas, o homem passa a surgir como o ápice de um espetáculo sem sentido, o clímax de uma peça sem roteiro. De que adiantaria apenas um dos atores pensar que cumpre um roteiro se o resto do elenco teima em errar pelo palco? Assim, se não mais podemos afirmar que os demais atores (estúpidos e errantes) estejam à disposição daquilo que achamos ser o verdadeiro roteiro da história, é provável que deixemos de confiar em nossa competência tanto para dirigir quanto para elaborar roteiros.

Então, se toda a trajetória humana é histórica, isto é, se o caminho específico que tomamos para chegarmos aos nossos dias é evitável, é também provável que tenhamos errado em algum ponto que recua no passado. É provável que tenhamos enveredado por rotas inadequadas que estejam nos levando para longe de nós mesmos. Pouco importa se algum dia realmente estivemos próximos de nós mesmos, ao se admitir a inevitabilidade (ou, neste sentido, a historicidade) de nossos caminhos, de nosso “progresso”, deixamos um espaço de possibilidades que geralmente é preenchido por lembranças nostálgicas de uma época em que ainda não tínhamos nos conduzido para fora do caminho, para longe de casa ou que ainda não tínhamos noção alguma de casas ou caminhos. O homem, na efervescência de sua conturbada adolescência tecnológica, passa a sentir saudades da tenra infância cuja inocência parecia não lhe permitir saber quem era nem a que veio. A esta altura, pouco importa se tal estágio de candidez existiu ou não da forma como agora o imaginamos ou o representamos. Parece ser mais seguro se apegar a um passado que, embora possa não ter existido, nos é trazido à mente de forma (antropológica ou humanamente) domesticável do que tatear um futuro que, graças às retumbantes desgraças de um presente arredio e indomável, pode nunca vir a existir. Talvez poucos (dentre nós) estejam realmente preparados para auscultar o pulsar de vidas possíveis sem sucumbir às esquizofrenias do relativismo ou ao saudosismo arcadiano. Entretanto, estas não devem ser as únicas alternativas. Insistimos em não acreditar que a única maneira de se evitar o relativismo seja colonizar zonas imaginárias

do passado. Esta colonização tem dado “corpo” àquilo que o filósofo alemão Peter Sloterdijk chamou de ilusão histórica, pois esta histeria parece realmente ser a assinatura de críticos que carregam a certeza de que o homem se perdeu em algum “agora” do passado. Ao encarcerar toda possibilidade e abertura em algum momento do passado, estas críticas, de maneira curiosa, novamente tornam o futuro inevitável, uma vez que a entrada no paraíso é vetada àqueles que, ao longo da história, extraviaram-se. Quanto maior for a certeza de que nos perdemos, maior será a sensação de que uma catástrofe é inevitável. Talvez, por isso, nas obras mais recentes desses críticos, tem sido muito mais fácil encontrarmos as sombras daquilo que deveríamos ter feito do que iluminadas indicações daquilo que deveríamos fazer. Não podemos afirmar que o diagnóstico apresentado pelas colunas eminentemente críticas do pensamento ocidental esteja equivocado, porém, se continuarmos a tomar a história em escalas estritamente antropológicas é provável que não haja mesmo horizonte. “Então, doutor, não é possível tentar um pneumotórax? Não. A única coisa a fazer é tocar um tango argentino”¹⁸⁴.

Nestes últimos dias o que se tem perdido é um sentido ou uma legitimidade que foi gerada por um quadro de referências antropocêntrico. Por exemplo, não é improvável que aquela supressão total de unidades sensíveis do tempo e do espaço antevista por Paul Virilio (1993, p. 16) seja referente a concepções de tempo e espaço estritamente antropológicas. Da mesma forma, aquilo que o sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2001, p. 120) classifica como não-lugar é um lugar que perdeu uma dimensão humana (neste sentido, antropológica). Aquela “saudade de casa” que sentimos quando lemos Heidegger é referente a uma concepção de “domus” ainda estritamente antropológica. Entretanto, este não parece ser o todo da história. Nós nunca estivemos sozinhos e mesmo que parecêssemos estar ainda nos restaria a envolvente companhia do próprio palco. Por si só, a complexidade de nossos sistemas de comunicação demonstra isto. O que é solicitado aqui não é que esqueçamos a dimensão antropológica da história, mas apenas a tomemos em escala. Por este motivo, acreditamos que a história que ainda está para ser contada não é apenas uma narrativa de como o capim silvestre encobriu asfalto que testemunharam histórias terríveis sobre sangue e suor derramados, feridas e veias abertas, julgamentos e revoluções inacabadas; mas a história de como o próprio asfalto encobriu o capim silvestre que foi fruto de histórias possíveis.

¹⁸⁴ Trecho retirado da poesia “pneumotórax” do poeta brasileiro Manuel Bandeira (2006, p. 18).

Se algum dia vier a ser contada, esta narrativa deverá relatar cada erro, cada desengano daqueles ou daquilo que se viu vencido em cada esquina do tempo, em cada uma daquelas bifurcações que derramam uma estranha nostalgia sob o passado, pois todo o ser que fora exilado da história deve sentir saudades de algum “agora” perdido para sempre, de algum outro caminho que poderia ter sido desenvolvido e não foi. Embora seus lamentos não possam ser ouvidos, por algum sopro fantasmático, sabemos que algo ou alguém esteve lá, naquele “agora” que agora está diluído na história. Não deve haver dúvidas que cada voz emudecida por um dos infinitos becos sem-saída de um tempo irreversível virá algum dia reclamar algum reconhecimento. O objeto deste reconhecimento não deve ser apenas o fato de que o “agora” em que vivemos depende daqueles momentos cruciais em que o ambiente ordenou que muitas vozes se calassem para que algumas poucas pudessem ser ouvidas mas, sobretudo, o fato de que o nosso “agora” é, como qualquer outro já foi alguma dia, uma abertura. Por isso, o espectro de tudo o que não foi (mas poderia ter sido) continua a caminhar ao lado de tudo o que está sendo. Esta imagem fantasmática de mundos possíveis deve se apresentar mesmo nos nossos mais delirantes sonhos de progresso para lembrar-nos que o futuro não está garantido por mais complexos que sejamos, aliás, talvez seja exatamente este o tema dos lamentos daquelas vozes emudecidas.

(...) existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente.

(Benjamin, 1994, p. 223)

Humanos, com ou sem a mediação de máquinas, deveriam sabê-lo. Embora nos pareça frágil, esta força messiânica é tudo o que temos para agir conforme o crescimento daquilo que Peirce certa vez chamou de razoabilidade concreta. Assim, antes mesmo que possamos olhar para trás (no tempo que nos trouxe até este “agora”), é urgente que possamos olhar a nossa volta (neste espaço mesmo que ora estamos).

Esta visão panorâmica ou ecológica deve ser favorecida à medida que derrubamos (mesmo que sejam a enfurecidas marteladas) as alienantes paredes erguidas por projetos de domesticação antropocêntricos. Então, talvez, quando soerguermos novas concepções de “domus” com janelas generosas e paredes porosas, possamos, mesmo a contragosto, ouvir, mesmo de forma murmurante e quase

inaudível, por cada uma das pequeninas aberturas, aquelas vozes emudecidas pela história evolutiva e também é provável que possamos, mesmo contra a nossa própria vontade, avistar, por entre a fresta das cortinas, mínimas porções de um vasto deserto onde jazem as ruínas nas quais os donos das vozes emudecidas têm habitado desde o dia em que foram exilados da história. Embora estes últimos parágrafos tenham tecido teias de associação que são sustentadas quase inteiramente por metáforas, é preciso realçar que tais desertos, ruínas e vozes são reais. Não são reais apenas porque independem do que queiramos que eles sejam ou não, mas são reais porque estão na base de nossa complexidade. Neste sentido, não deve ser nenhuma surpresa que os nossos automóveis, por exemplo, sejam justamente movidos à energia emprestada de ruínas da história natural do planeta, isto é, tal movimento alimenta-se de fósseis (que são vozes adormecidas por um período consideravelmente longo). Carros, motos e caminhões caminham por aí assobiando melodias antiguíssimas. Portanto, o que temos nos acostumado a chamar de progresso tem dependido da expansão desta base desértica e é provável que continue a depender. “Quanto mais intenso for o processo de construção de estruturas localmente mais caos é gerado no exterior mais ou menos distante do sistema. Quanto mais altas forem as torres nos centros, mais largos serão os desertos em seus arredores” (Mende, 1981, p. 198).

Aquela figura mitológica de mil faces vaga pelos desertos que envolvem nossas torres. Seus passos sussurram, nos segredam ao pé do ouvido algumas inconveniências. As vozes do deserto são o preço da complexidade. Mesmo que nos façamos de surdos, cegos ou tolos. Não poderemos fazê-lo impunemente.

Fechado este “curto” parêntese sobre a história evolutiva já podemos notar claramente as linhas que interligam as vidas particulares de cada ser que habita aquilo que, ainda no primeiro capítulo, chamamos de realidade. É justamente o conjunto dessas linhas evolutivas que pode gerar aquela comunicabilidade ou continuidade que deveria estar subjacente à concepção gradativa do real descrita pela hipótese da “realidade única e evolutiva”. Se o homem não pode ser destacado do continuum informativo e evolutivo, torna-se mais uma vez evidente que aquele ambiente pré-científico, carregado de senso-comum e que espontaneamente consideramos tão real, natural e familiar não pode vir do nada (*ex nihilo*). A esta altura, já deve ser óbvio que este ambiente (por alguns, denominado de mundo-da-vida) não pertence exclusivamente ao homem. Este mundo é propriedade pública do cosmos. E também parece ser pública a informação que lhe serve

de base, ou seja, neste sentido, a história evolutiva é também a história da criação de uma “esfera pública” onde tais informações pudessem circular (bem como a energia que lhes dão corpo). Portanto, antes de fecharmos este quarto capítulo, devemos voltar nossa atenção a um aspecto lógico deste mundo-da-vida, o ícone (e sua característica correspondente à qual viemos chamando de “familiaridade”), uma vez que tal aspecto é fundamental para que notemos como a formação daquela esfera pública é indispensável para se conceber uma noção de realidade gradativa (que esteja vindo historicamente da fumaça ao cristal).

É curioso notar que a história de como algumas poucas coisas (não-vivas) de autonomia (relativamente) baixa se complexificaram e deram surgimento a seres que atualmente pululam por todos os cantos do planeta pode ser contada também como a história da progressiva complexificação e externalização da memória. Pedras, areia, peles, tábuas, papiros, troncos de árvores, livros, LPs, disquetes, CDs, Ipods, fitas, etc. são algumas expressões muito recentes (e especificamente humanas) daquela “esfera pública” da qual falamos. Esta história, entretanto, é muito mais antiga e anterior aos barulhentos e espalhafatosos espetáculos de complexidade dos homens. Quase toda esta segunda parte da dissertação foi dedicada justamente a esta antiguidade e anterioridade. Ora, naqueles estágios primordiais, (como já foi dito) é de se presumir que toda a informação obtida era armazenada no próprio corpo (como um todo), pois não devia haver ainda nenhum setor específico para esta tarefa. E é exatamente esta a base da semelhança entre o corpo desses seres primitivos e o “corpo” ou a composição material do ambiente. Esta é a base da isomorfia estrutural (a que nos referimos antes) e que possibilitou algum diálogo e, conseqüentemente, os longos e variados caminhos e interpretações evolutivas.

Se por um lado, esta relação icônica fundante (esta semelhança) abriu caminho para marchas evolutivas, por outro lado, alguma semelhança entre algo e o “espaço” que o circunda é sempre um sinal ou um vestígio de que há alguma relação de dependência. Evidentemente estes seres primitivos dependiam do ambiente em um grau muito maior do que os seres humanos dependem e talvez, por este motivo, quase toda a sua forma era conforme àquela do ambiente no qual estavam inseridos. Mesmo, hoje, os humanos não são tão autônomos e independentes a ponto de não necessitarem de ser, em algum grau, conforme o ambiente. É provável que esta necessidade que ainda possuímos de nos identificarmos (de alguma maneira) com o ambiente seja a

herança (formal) mais antiga que nos conecte àqueles seres tão primitivos. Talvez por isso, ainda hoje, alguns bilhões de anos depois, podemos identificar um indivíduo como algo (ou alguém) que pertence a algum lugar, território, grupo, família, cultura, etc. Estas são obviamente determinações do ambiente ou da “atmosfera” na qual este indivíduo se desenvolveu e, por mais livre, plástico, indeterminado, autônomo, independente que tal indivíduo seja, ainda assim ele deverá carregar informações relativas à sua “realidade originária”. São estas informações que viajam por veias e fios (lógicos e também corpóreos) que acabam por criar não apenas a sensação de pertencimento mas também a possibilidade de algum tipo de identificação.

Se não fosse assim, como poderíamos reconhecer alguns traços característicos dos mapuche em indivíduos que perambulam ainda hoje pelo território chileno ou argentino? Estas pessoas trazem no rosto, (além de marcas devidas fenotipicamente ao acaso ou à fome, por exemplo) alguma forma que possa evocar em mentes atentas (e minimamente informadas) uma ideia geral de “traços mapuche”. É esta forma que possibilita o reconhecimento. Estas informações (predicados ou formas) estão armazenadas no código genético desses indivíduos e devem ter viajado durante séculos para chegarem num interpretante dinâmico (efetivo) dos dias modernos. Porém esta ideia de pertencimento que ora tentamos apresentar vai além de grupos étnicos e informações codificadas geneticamente.

Por exemplo, se, por um lado, é muito provável que reconheçamos uma pessoa como um inglês após alguns poucos minutos de conversa, é muito pouco provável que este reconhecimento seja devido a dados informativos retidos nos genes daquele indivíduo. Tal informação diz respeito a um certo modo de falar ou de se portar e data de tempo muito recente se comparados àquela do caso dos mapuche. Este tipo de informação é geralmente transmitido pelo convívio familiar, por relações interpessoais em ambientes de trabalho ou mesmo por instituições especializadas (como as escolas)¹⁸⁵ e devem estar armazenadas na “cabeça” de pessoas que agem como ingleses ou que são, por definição, inglesas mesmo. Porém, como deve ter ficado claro pelo breve histórico descrito nos parágrafos anteriores, o cérebro cartesianamente individual já não é (há muito tempo) a

¹⁸⁵ Estas são as instituições que os sociólogos Peter Berger e Thomas Luckmann (2008) nos afirmam serem as responsáveis pela transmissão da assim chamada tradição (cf. a seção “sedimentação e tração”, p. 95 – 101 e cf. seções “socialização primária” e “socialização secundária”, p. “173 -195). Estes traços culturais são predominantemente transmitidos pela oralidade (ou mesmo por aquilo que Merlin Donald chama de capacidade [ou cultura] mimética), o que não impede que também possam estar armazenados em livros e manuais de etiqueta, por exemplo.

principal residência da memória humana. Desde a invenção da escrita há uns seis mil anos temos aprendido a fixar em suportes externos quantidades de informação que jamais poderíamos carregar sozinhos. No final do século XX, este processo de externalização da memória humana é tão óbvio que é plenamente possível que, deste ponto em diante, nem possamos mais percebê-lo. Quem, nesses dias, não é capaz de reconhecer a quilômetros de distância um americano graças aos excessos de informação sobre o assim chamado *american way of life*¹⁸⁶ armazenados, por exemplo, em filmes hollywoodianos que circulam pelo globo?

O quadro geral do conceito de informação que viemos montando até este momento depende da aceitação de que realmente tenha havido, no universo, um longo processo de obtenção de informação (formando uma espécie de linha semiótica), o que, por sua vez, deve ter levado cada sistema a traçar diversos e imprevisíveis caminhos interpretativos. Com isso, advogamos a favor da tese que esta acumulação de informações (sobre o ambiente) é um dos principais fatores que geraram condições de possibilidade do surgimento de seres tão complexos como nós e nossos colegas (ou, talvez, [dependendo do ponto de vista] adversários-concorrentes) cibernéticos. Assim, caso possamos aceitar que todo este processo tenha ocorrido (e ainda vá continuar ocorrendo), torna-se imediatamente razoável que tenha havido um estado de coisas primordial, um ponto de partida para este longo processo. A exigência de que exista tal estado de coisas é feita, por exemplo, (com obstinada) insistência pelo matemático romeno Solomon Marcus em um interessante texto com o título de “mídia e auto-referência: o esquecido estado inicial”.

Observemos que a tendência a marginalizar o estado inicial e a trocar a atenção de estados neles mesmos para sua dinâmica é compartilhada por muitos outros processos abordados nas ciências naturais, sociais e da informação. Nós podemos começar observando que Peirce não nos conta o que um signo é intrinsecamente, mas como um signo leva a outro signo. Não há estado inicial em sua abordagem à semiose¹⁸⁷.

(Marcus, 1997, p. 39)

¹⁸⁶ Tradução: “modo de vida americano”.

¹⁸⁷ No original: “Let us observe that this tendency to marginalize the initial state and to switch the attention from states in themselves to their dynamics is shared by many other processes approached in the natural, social, and information sciences. We can begin by observing that Peirce does not tell us what a sign intrinsically is, but how one sign leads to another sign. There is no initial state in his approach to semiosis”.

Pois é, talvez, Marcus tenha razão. Não há mesmo estado inicial na abordagem peirceana à (“sua própria”) semiótica. Porém, isto não deve ser entendido como um erro da abordagem de Peirce ou de qualquer outro cientista em quaisquer daqueles campos citados por Marcus. E, se isto realmente for um “problema”, é provável que seja um “problema” não desta ou daquela abordagem mas de um paradigma inteiro. Desde que meia dúzia de cientistas passaram a perscrutar um vasto campo conhecido pelo nome de termodinâmica, parece-nos que deixamos de ser eficientes no que diz respeito a estes assuntos: estado iniciais ou finais. É certo que, algum dia, já fomos bons nisso, talvez, os melhores (possíveis). Caso contrário, o físico e astrônomo francês Pierre-Simon Laplace não teria tido oportunidade de dar luz àquela criatura fantástica, o “demônio” laplaciano. Hoje, em termos semióticos, o máximo que podemos fazer é conjecturar um estado de coisas no qual o primeiro sistema (recém-separado do ambiente) desenvolveu pela primeira vez algum tipo de relação com aquilo que estava, então, fora dele. Limitamo-nos a dizer que, em tal estado de coisas, deve ter havido uma familiaridade fundamental entre o sistema e o ambiente.

Façamos um esforço imaginativo. Se tal ser primitivo (sistema ou ainda “pedaços de real”) pudesse representar tal estado de coisas em sua mente (cartesianamente) individual é provável que ele pudesse notar três coisas muito interessantes sobre a situação na qual se encontra: primeiro, existe algo como um ambiente; segundo, existe algo como um “eu” (ego ou *self*); e terceiro, existe algum tipo de pertencimento, isto é, um “eu” em um ambiente. Esta noção básica e elementar de pertencimento é, talvez, a primeira janela para uma ação minimamente orientada dentro de um ambiente. A partir do momento em que admitimos (como hipótese) a existência de alguma familiaridade, concedemos ao sistema ou ao “pedaço de real” o primeiro “motivo” para que suas ações não sejam mais erráticas e casuais. É como se, ao mesmo tempo em que, fosse restringida, em algum grau, a liberdade daquele ser primitivo também lhe fosse dada a oportunidade de (também em algum grau) agir em consonância com o ambiente. Portanto, só mesmo a partir de uma isomorfia estrutural, de uma familiaridade fundamental, tal ser pôde desenvolver algum diálogo posterior com o ambiente (troca de informação e energia), esta nos parece ser a chave de ignição do motor da evolução. Nota-se, porém, que mesmo nesse estágio primordial, este ser muito primitivo já deverá ser entendido como algo que possui certa autonomia, pois, se não fosse assim, não haveria motivos para separar a parte do todo, não haveria razão para

tratar o sistema e o ambiente como coisas distintas (como já foi dito no primeiro capítulo quando comentávamos a noção de autopoiesis na obra de Matura e Varela).

Se admitirmos que aquele ser primitivo (ou sistema) apresenta alguma autonomia com relação ao ambiente e sempre apresenta uma tendência a permanecer, isto é, tendência a ser ou a manter certa identidade através do tempo, torna-se também aceitável que suas ações possuam alguma direção. Por um lado, o conjunto dessas ações pode ser entendido, como já vimos naquela citação de Jacob Bronowski (1977, p. 91), como algo que aponte para o futuro, ou seja, estas ações são realizadas em nome da permanência. Por outro lado, podemos nos perguntar pela direção de cada uma daquelas ações do ser primitivo. Para onde estão dirigidas as ações de cada “agora” que compõe a história daquele ser? Para onde aponta cada ação específica? É, então, provável que, para obedecer aquele princípio de permanência (que deve agir normativamente tal como um interpretante final), cada ação específica esteja dirigida para uma espécie de objeto imediato que deve sempre estar “a meio caminho” de uma espécie de objeto dinâmico (ou objetivo último daquelas ações). Portanto, para seres que estão orientados para o futuro, o ambiente e tudo que nele está contido podem ser realmente entendidos como oportunidades de ação, ocasiões para agir em nome de algum futuro. Cada objeto que flutuava ou boiava no ambiente era, até certo ponto, familiar ao ser primitivo. Assim o eram as cercanias e tudo que elas encerravam. Era-lhe familiar porque ele pertencia àquele ambiente com um grau de autonomia muito menor do que qualquer outro ser que dele descenderia.

Pode-se, então, imaginar quanto dessa familiaridade não foi devida a uma isomorfia estrutural. E com estes termos, não estamos apenas afirmando que tanto o sistema quanto o ambiente eram compostos pelos mesmos elementos, mas que, nestes estágios iniciais, o próprio arranjo destes elementos que caracteriza o ambiente também deveria estar presente no sistema. Ora, mesmo que os contornos desta semelhança formal tenham sido evanescidos com a conquista de incriveis graus autonomia pelos seres vivos ao longo da história, não há motivos para pensarmos que alguns caminhos interpretativos ou galhos evolutivos tenham se desligado de uma vez por todas daquela relação icônica fundante. Algo desta semelhança formal deve conservar-se, mesmo em nós. Não foi por outro motivo que começamos nossa exposição (ainda no primeiro capítulo) apresentando a noção peirceana de ciência. Peirce, em diversas passagens de sua vasta obra filosófica, deixa claro que toda e qualquer verdade da ciência é devida à afinidade entre a “alma”

humana e a “alma” do universo, por mais imperfeita que tal afinidade possa ser e sem dúvida o é (CP 5.47)¹⁸⁸.

Então, graças a estas “semelhanças de família”, desde muito cedo, os seres humanos bem como seus ancestrais mais remotos, tiveram algum senso primordial de orientação para caminhar e explorar o ambiente. Como em qualquer caminhada, embora aqueles primeiros passos não pudessem nos fornecer algum sentimento de certeza com relação ao futuro, ainda assim o útero dos cosmos poderia fornecer-nos algum sentimento de pertença. E talvez este simples sentimento de pertencer a algo (de lhe ser familiar) já fosse suficiente para nos orientar e nos conceder a coragem necessária para estabelecer um diálogo com o ambiente imediato e, assim, expandir a finitude de nossas fronteiras exatamente como o universo parece ter procurado fazer com as dele desde o Big Bang. Que a ciência é uma espécie de atividade exploratória capaz de ampliar as fronteiras do *umwelt* humano não é uma afirmação cuja aceitação seja muito problemática. Que as complicadas e altamente elaboradas compreensões conceituais efetuadas pela ciência humana tenham raízes em modestas atividades exploratórias de seres primitivos já é uma afirmação cuja aceitação é um pouco mais difícil. E se torna mais difícil ainda se o que pretendemos afirmar é que o que fazemos hoje tenha como base informações adquiridas outrora por seres arcaicos que nos transmitiram seu legado pelos canais esculpidos no espaço-tempo pelo movimento expansivo do universo.

A orientação que é favorecida por esta afinidade básica entre um sistema e o ambiente que o envolve não é um conceito exclusivo da filosofia peirceana, nem de abordagens ecológicas promovidas por cientistas que já estão acostumados a trabalhar em escalas evolutivas. Em artigo publicado recentemente, o semiótico norte-americano Vicent Colapietro apontou algumas interessantes afinidades entre o pensamento de Peirce e dos filósofos Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty. O foco destas afinidades é justamente certa afinação (*attunement*) ou harmonia somática apresentada pelos humanos

¹⁸⁸ No original: “It is well to remember that every single truth of science is due to the affinity of the human soul to the soul of the universe, imperfect as that affinity no doubt is (CP 5.47)”.

Em outros trechos, Peirce deixa claro que, ao reconhecermos que esta familiaridade elementar é devida a uma co-evolução (homem-universo), estaríamos contribuindo para dissolver as já cambaleantes paredes cartesianas: “Infiro, em primeiro lugar, que o homem adivinha alguma coisa dos princípios secretos do universo porque sua mente desenvolveu-se como uma parte deste universo e sob a influência destes mesmos princípios” (N-III, p 124). Em outra passagem: “Assim, todo conhecimento vem até nós pela observação. Uma parte é forçada sobre nós do exterior e parece resultar da mente da Natureza; uma parte vem das profundezas da mente tal como vista na interioridade, a qual, por um anacoluto egoísta, denominamos nossa mente” (CP 2.444) – (Peirce *apud* Ibri, 1994, p. 29 e 30).

com relação aos seus mundos sociais e naturais. Segundo Colapietro (2008, p.11), esta afinação seria revelada pela habilidade destes seres em responder apropriadamente ou efetivamente às variadas circunstâncias do dia-a-dia e também pode ser revelada pela habilidade de aumentar o alcance de tal afinação (CP 5.511).

Possuir um conceito, no sentido de um legi-signo remático (de qualquer espécie), é estar disposto a compreender (*to grasp*) um conjunto de particulares de determinada maneira. E estar disposto a “compreender” um conjunto de particulares de determinada maneira é, por sua vez, uma orientação mental ou imaginária em direção a estes objetos e eventos.

(2008, p. 21)

Em nota de rodapé, Colapietro esclarece este ponto:

A disposição para compreender tais objetos ou eventos não necessariamente implica em representá-los, mas simplesmente implica em se orientar de certas maneiras em direção a eles.

(*ibid*, p. 34)

Em outro trecho:

Nossa capacidade para compreender (*grasp*) os seres do meio onde somos lançados vai muito além daquela capacidade de prender ou segurar os objetos ou eventos com nossas mãos. Porém, mesmo no mais longínquo ponto de nossa compreensão intelectual, os signos remáticos sempre carregam implicitamente a evidência da aparentemente humilde habilidade de pegar, se virar, e colocar no chão os objetos tangíveis de nossos encontros cotidianos (Heidegger). Entendido pragmaticamente, conceito é qualquer coisa que nos permita “compreender” algum ser ou aspecto desse ser, inclusive o modo de ser. Por esta razão, são eles que nos permitem *manejar (handle)*, seja de maneira bruta ou com inépcia, o que encontramos na experiência.

(*ibid*, p. 22)

As belas palavras de Colapietro nos recordam que, não obstante a “capacidade para compreender” dos humanos seja muito aprimorada, ela possui raízes simples e “humildes”. Ultimamente a louvável “capacidade para compreender” tem nos auxiliado a elaborar não só nano-bugigangas e micro-chips (que atravessam as fronteiras do visível) como cosmologias científicas (que tangenciam as fímbrias do infinito). Se, hoje, nossos conceitos (nossos preciosos legi-signos remáticos) são capazes de nos fazer

ver o mundo em um grão de areia e de conter o infinito na palma de nossa mão¹⁸⁹, isso se deve, de forma muito elementar, àquela essência formal, àquela afinação (*attunement*), àquela familiaridade. Novamente, se possuímos alguma familiaridade (que hoje nos parece inata) com o ambiente, isso se deve ao acúmulo de informações adquiridas, sobretudo, naquela época remota na qual a vida era ainda uma tímida hipótese trazida à baila por um engenhoso universo em expansão. Felizmente, não estamos tão longe de casa quanto alguns autores nos fazem acreditar.

Aliás, de acordo com as indicações de Colapietro, devemos estar próximos daquele conceito de “primeiro grau de clareza” que Peirce desenvolveu naquele conhecido artigo intitulado “como tornar claras nossas ideias”¹⁹⁰. E, ao ressaltar que esta familiaridade deve levar a (ou, ao menos, preparar) alguma ação (por parte do sistema ou daqueles seres primitivos), também não devemos estar muito distantes do interessante conceito de *affordance* desenvolvido pelo psicólogo norte-americano James Jerome Gibson. Ao contrário das abordagens “clássicas” sobre a percepção nas quais os órgãos sensoriais são isolados funcionalmente e são entendidos como receptores passivos de pobres e incompletos estímulos provenientes do ambiente, a abordagem gibsoniana da percepção está intimamente ligada à ação, ao movimento do sistema em sua totalidade. O sistema perceptivo, de acordo com Gibson, é ativo, porém, entendemos que tal atividade não diz respeito a sínteses mentais que se esforçam para completar o que lhe foi dado de forma incompleta pelo ambiente, mas deve dizer respeito a alguma atividade que tem como escopo uma “oportunidade” (fornecida pelo ambiente). É óbvio que, dentre todos os animais, aquele que tem demonstrado o maior “senso de oportunismo” seja mesmo o homem. O planeta Terra traz entalhado em sua face o grau de autonomia dos humanos. Entretanto, e Gibson é enfático em relação a este aspecto, por mais que as alterações ambientais antrópicas pareçam erigir uma nova realidade (confortável ou domesticável do ponto de vista humano) sobre a indomável realidade natural, existe uma continuidade que não se deixa reduzir nem pelas mais cartesianas de nossas distinções.

¹⁸⁹ Estas palavras estão, sem sombra de dúvidas, ancoradas no seguinte verso do poeta e pintor inglês William Blake (“*From auguries of innocence*”: Blake, 1993, p. 76)

*To see a World in a Grain of Sand
And a Heaven in a Wild Flower,
Hold Infinity in the palm of your hand
And Eternity in an hour.*

¹⁹⁰ Cf. Peirce, 1972.

Este não é um novo ambiente – um ambiente artificial distinto do ambiente natural – mas o mesmo ambiente antigo modificado pelo homem. É um erro separar o natural do artificial como se houvesse dois ambientes; artefatos foram manufaturados com substâncias naturais. É um erro também separar o ambiente cultural do ambiente natural, como se houvesse um mundo de produtos mentais distinto de um mundo de produtos materiais. Apenas há um mundo, por mais que seja diverso, e todos os animais vivem nele, embora nós, animais humanos, o tenhamos alterado em nome de nossas conveniências. E o temos feito de forma perdulária, imprudente, e, se não corrigirmos nossos modos, também o será de forma fatal.

Os fundamentos do ambiente – as substâncias, o meio (*medium*), e as superfícies – são as mesmas para todos os animais. Não importa quão poderosos os homens se tornem eles não vão alterar a terra, o ar, a água – a litosfera, a atmosfera e a hidrosfera, juntamente com as interfaces que os separam. Para animais terrestres como nós, a terra e o céu são estruturas básicas nas quais todas as estruturas inferiores dependem. Não podemos mudar isso. Todos nós nos ajustamos dentro de subestruturas nas nossas variadas maneiras, pois, na verdade, somos todos formados por elas. Nós fomos criados pelo mundo em que vivemos¹⁹¹.

(Gibson, 1986, p. 130)

O alerta subjacente a este trecho do texto de Gibson nos conduz de volta ao princípio de comunicabilidade ou continuidade que sustenta a hipótese da “realidade única e evolutiva”. E, agora, é provável que já tenhamos plenas condições de defendê-la.

Se não existe descontinuidade no modo geral de obtenção de informações (nem no estoque público no qual estas vêm se acumulando desde os primórdios deste universo [histórico]), não deve existir também descontinuidade na realidade. Com esta

¹⁹¹ No original: “This is not a new environment – an artificial environment distinct from the natural environment – but the same old environment modified by man. It is a mistake to separate the natural from the artificial as if there were two environments; artifacts have to be manufactured from natural substances. It is also a mistake to separate the cultural environment from the natural environment, as if there were a world of mental products distinct from the world of material products. There is only one world, however diverse, and all animals live in it, although we human animals have altered it to suit ourselves. We have done so wastefully, thoughtlessly, and, if we do not mend our ways, fatally.

The fundamentals of the environment – the substances, the medium, and the surfaces – are the same for all animals. No matter how powerful men become they are not going to alter the fact of earth, air, and water – the lithosphere, the atmosphere, and the hydrosphere, together with the interfaces that separate them. For terrestrial animal like us, the earth and the sky are a basic structure on which all lesser structures depend. We cannot change it. We all fit into the substructures of the environment in our various ways, for we were all, in fact, formed by them. We were created by the world we live in.” (Gibson, 1986, p. 130)

continuidade pretendemos dizer simplesmente que não pode haver rupturas no desenvolvimento desta realidade inacabada. Por este motivo insistimos que os códigos ou as linguagens não podem ser considerados como elaborações humanamente intersubjetivas e puramente convencionais (como se não houvesse [ou não fizessem referência a] nada fora deles) nem podem ter como único objeto seus próprios constructos. Estes também não podem se originar do nada. Ao generalizarmos o conceito de hábito (seguindo os passos de Peirce) e trabalharmos nos emaranhados interiores ao conceito de informação (também segundo a semiótica peirceana), pretendemos enfatizar que signos possuem realidade própria (independente de “sustentações subjetivas”). Independentemente de quaisquer sujeitos (principalmente, humanos), pode-se falar em objetividade. Aliás, deve-se falar em objetividade. Dedicamos extensa parte deste quarto capítulo à descrição de toda uma zona interior ao Signo que é justamente responsável por esta sustentação objetiva. Esta zona são as imediações ou cercanias sígnicas que, graças a um processo histórico de obtenção e elaboração de informações (interpretante), pode, então, esculpir no objeto imediato formas que se assemelhem cada vez mais ao objeto dinâmico. Portanto, também os signos dependem de informações provenientes do ambiente (ou daquilo que (se supõe que) lhe seja ontologicamente anterior). Também os signos precisam de alguma familiaridade com algo anterior. Signos não apenas são reais como também estão vivos. Signos não apenas são reais como também, da (construção da) realidade, participam. Afinal, caso nossos argumentos estejam, de alguma forma, no rumo certo e guardem, ao menos, uma pálida semelhança com a tão aguardada verdade, a própria realidade vem se cristalizando por longos e contínuos processos interpretativos.

Enganam-se aqueles que acham que, com toda essa historicidade, estamos surrupiando a essência formal que torna os assim chamados universais realmente dignos deste nome. Estamos apenas tentando conceder a essa essência um lugar *neste* universo. Se por um lado, não podemos concordar com a tese central do nominalismo que nos diz que toda a realidade é formada *apenas* por alguns elementos individuais¹⁹², por outro lado, também não podemos deixar de notar que os universais devem ter nascido justamente de alguns elementos individuais. Não obstante os universais tenham nascido de singularidades, ainda assim não podemos confinar todo o conjunto do real a um número definido de individuais porque, como insistimos nesta

¹⁹² Cf. Legg, 1999, p.664.

última centena de páginas, aquele conjunto é aberto. Em última análise, aberto porque tem seus olhos voltados para o futuro. Então, os universais que geram ordem *neste* universo têm um ser *in futuro* neste mesmo universo. E, como eles parecem ter chegado para ficar, isto é, como parecem querer aqui permanecer, logo trataram de “fixar” residência no futuro do universo inacabado onde nasceram e, para isso, passaram, paulatinamente, a absorver informações de tudo e de todos ao seu redor. Talvez seja esse o segredo de suas admiráveis extensionalidades. Talvez seja esse o venerável âmago da essência formal de cada um deles. Deve ser esta residência *in futuro* que torna o universal distinto do somatório das singularidades das quais ele nasceu e às quais ele foi aplicado desde então. Portanto, não seria nenhum absurdo se conjecturássemos que os universais só possuem a capacidade de residir no futuro porque a herdaram de um universo que também carrega esta mesma capacidade. Ora, mas um universo que tenha esta capacidade deve ser um universo inacabado, isto é, em processo de construção. E, por sua vez, um universo inacabado deve ser algo muito similar àquilo que (ao final do capítulo anterior) chamamos de “nossa” realidade (única e evolutiva [ou inacabada]).

Então, esta realidade que aí está deve possuir as condições de possibilidade para gerar não apenas os conceitos universais (*conceptus mentis*) mas também a ordem (o continuum) que lhes deve estar subjacente. Afinal, conforme já foi dito, é sob a última das três esferas metafísicas (anunciadas por Peirce) que deve ter sido construído tudo o que conhecemos, desconhecemos ou pretendemos conhecer. Infelizmente, não há aqui tempo nem espaço para nos debruçarmos sobre esta última conjectura (que deve permanecer nas entrelinhas do que já foi escrito até aqui). Na verdade, atualmente, estes que vos escrevem não têm experiência nem saúde mental para suportar elucubrações sobre o nascimento e o desenvolvimento dos universais abertos e inacabados tanto fora como dentro de mentes humanas (até porque esta conjectura só poderia se desenvolver numa hipótese [a ser defendida em outro trabalho] se colocássemos “os dois pés” em terras metafísicas [o que, definitivamente, não foi feito neste estudo]). Mas, cabe notar que não é improvável que aquela capacidade (de residir no futuro) tenha chegado, de alguma forma, até nós porque, se os universais a herdaram por serem filhos legítimos do cosmos, óbvio está que também somos e, por isso, também devemos possuir algo dessa essência formal incrustada no nosso ser. Caso nossos humanismos circulares e autopoieticos não nos

cerrem os olhos, algum dia haveremos de notar este sutil (porém, fundamental) pertencimento ao qual acreditamos que Peirce tenha se referido com o estranho termo “identidade excedente” (ou “*outrereaching identity*” no texto original). Deixemos, então, os leitores com as palavras do próprio Peirce.

Uma palavra pode estar em diversos lugares de uma só vez, seis seis, porque sua essência é espiritual. E eu acredito que o homem não é nenhum um pouco inferior a uma palavra sob este aspecto. Cada homem tem uma identidade que, em muito, transcende o mero animal – uma essência, um significado que é tão sutil quanto possível. Ele não pode conhecer sua própria significância essencial; de seu olho ela é a olhadela. Mas que ele verdadeiramente possui essa identidade “excedente” – tal como uma palavra possui – é a verdadeira e exata expressão do fato da simpatia, do sentimento de companheirismo – juntamente com todos os interesses não-egoístas – e tudo aquilo que faz com que sintamos que ele possui um valor absoluto. Alguém irá me pedir uma prova disso. Parece-me que eu já forneci tanto a prova como a confirmação. Toda a prova é muito longa, mas os seus principais lemas foram estes: 1°, “o que é um homem?” é uma questão indutiva em seu presente sentido; 2°, a explicação indutiva é apenas a expressão geral de um fenômeno, e não faz hipótese alguma; 3°, seja o que for um homem, ele é em cada instante; 4°, a cada instante os únicos fenômenos internos que ele apresenta são sentimento, pensamento e atenção; 5°, sentimentos, pensamento e atenção são todos cognitivos; 6°, toda cognição é geral, não há intuição; 7°, uma representação geral é um símbolo; 8°, todo símbolo possui uma compreensão¹⁹³ essencial que determina sua identidade. A confirmação que ofereci foi o fato de que o homem é consciente de que seu interpretante, - o seu próprio pensamento em outra mente – eu não digo imediatamente consciente – é bem-sucedido nisso, ele se sente em algum grau presente naquele lugar. Desta maneira, acredito que apenas uma imprópria ascendência da vida animal pode impedir a aceitação dessa verdade.

Esta essência da qual falei não é o todo da alma do homem; é apenas o seu coração que carrega consigo toda a informação que constitui o desenvolvimento do homem, a totalidade de seus sentimentos, intenções, pensamentos. Quando eu (ou seja, meus pensamentos) entro em outro homem, não carrego necessariamente todo o meu “eu” (*self*), mas o que carrego é a semente da parte que não carrego – e se carrego a semente de toda a minha essência, então carrego todo o meu “eu” atual e potencial. Posso escrever sobre o papel e, então, imprimir parte de meu ser neste papel.

¹⁹³ Neste sentido, conotação essencial.

Aquela parte de meu ser deve envolver apenas o que tenho em comum com todos os homens e, por isso, eu devo ter carregado a alma da raça, mas não devo ter carregado a minha alma individual para o interior daquela palavra que está escrita no papel. Portanto, a alma de todo homem é uma determinação especial da alma genérica da família, da classe, da nação, da raça à qual ele pertence...

(CP 7.591 e 592)¹⁹⁴

É desse pertencimento que tentamos, de diversas e inusitadas maneiras, lhes falar. Não somos exilados na nossa própria terra. A história que versa sobre aqueles dias traumáticos nos quais fomos expulsos do paraíso é uma simples, enfadonha e assustadora narrativa que contamos, todas as noites, para os nossos bois dormirem.

¹⁹⁴ No original: "A word may be in several places at once, Six Six, because its essence is spiritual; and I believe that a man is no whit inferior to the word in this respect. Each man has an identity which far transcends the mere animal; -- an essence, a meaning subtle as it may be. He cannot know his own essential significance; of his eye it is eyebeam. But that he truly has this outreaching identity -- such as a word has -- is the true and exact expression of the fact of sympathy, fellow feeling -- together with all unselfish interests -- and all that makes us feel that he has an absolute worth. Some one will ask me for proof of this. It seems to me that I have already given both the proof and the confirmation. The whole proof is very long but its principal lemmas were these: 1st, "What is man?" is an inductive question in its present sense; 2nd, The inductive explanation is only the general expression of the phenomena, and makes no hypothesis; 3rd, Whatever man is he is at each instant; 4th, At each instant the only internal phenomena he presents are feeling, thought, attention; 5th, Feelings, thought, attention are all cognitive; 6th, All cognition is general, there is no intuition; 7th, A general representation is a symbol; 8th, Every symbol has an essential comprehension which determines its identity. The confirmation I offered was the fact that man is conscious of his interpretant, -- his own thought in another mind -- I do not say immediately conscious -- is happy in it, feels himself in some degree to be there. So that I believe that nothing but an undue ascendancy of the animal life can prevent the reception of this truth. This essence of which I speak is not the whole soul of man; it is only his core which carries with it all the information which constitutes the development of the man, his total feelings, intentions, thoughts. When I, that is my thoughts, enter into another man, I do not necessarily carry my whole self, but what I do carry is the seed of [the] part that I do not carry -- and if I carry the seed of my whole essence, then of my whole self actual and potential. I may write upon paper and thus impress a part of my being there; that part of my being may involve only what I have in common with all men and then I should have carried the soul of the race, but not my individual soul into the word there written. Thus every man's soul is a special determination of the generic soul of the family, the class, the nation, the race to which he belongs . . ."

Parte III

A ancestralidade semiótica e a concretude arbórea da realidade

A terceira e última parte deste trabalho é composta somente por um breve texto de fechamento. Ao contrário daquele que abriu a dissertação (e deixou de cumprir a prometida brevidade), este texto será realmente breve, pois nele apenas derivaremos as consequências das duas noções básicas eleitas como pressupostos: a anterioridade ontológica e ancestralidade semiótica (apresentadas, respectivamente, na passagem do primeiro para o segundo capítulo [ainda na parte primeira] e na passagem do terceiro para o quarto capítulo [já na parte segunda deste trabalho]). Ao longo das últimas centenas de páginas, estas duas noções foram alicerçadas em dois conceitos que consideramos absolutamente indispensáveis para se pensar o termo “objetividade”: o conceito de realidade (que, neste trabalho, tentamos derivar principalmente da semiótica peirceana [embora ele pertença à metafísica]) e o conceito de informação (que, neste trabalho, foi apresentado dentro de uma abordagem lógica [ou semiótica]). Portanto “realidade” e “informação” são os dois conceitos-chave que, ao sustentarem aqueles pressupostos, asseguram as condições de inteligibilidade do objeto do discurso ou, de forma mais geral, do próprio conhecimento humano. Em outras palavras, a abordagem semiótica desenvolvida aqui nos leva a crer que a objetividade deve ser a própria “corporeidade” gerada por um processo semiótico, uma vez que o termo “objetividade” é uma qualidade abstraída de um objeto e todo e qualquer objeto é antecedido, na experiência, por um signo. Desnecessário lembrar que seríamos, no mínimo, incoerentes se não disséssemos que este texto conclusivo está baseado em argumentos e raciocínios inacabados, o que faz dele, inevitavelmente, algo timidamente provisório diante de seu ambicioso objetivo.

Conclusões provisórias para argumentos inacabados

O primeiro ponto que exige alguma atenção deste texto de fechamento é aquele que foi apresentado ainda no início da primeira parte. É necessário que afirmemos mais uma vez que a realidade existe, ou seja, é necessário que se admita algo como o real. Em última instância, algo como a realidade existe porque os resultados dos processos interpretativos (ou, neste sentido, informacionais) foram publicados. Na verdade, ainda estão sendo. E devem continuar a ser. A externalização da memória é um traço característico de toda a história evolutiva embora pareça se manifestar com mais evidência apenas no mundo humano. De alguma forma e em alguma medida, cada ser que algum dia já existiu neste universo deve ter contribuído para um processo de entendimento que atravessa a finitude de suas experiências com aquilo que lhe era imediato. Tal processo deve ter deixando marcas não só na sede física desse ser, mas, ao direcionar seus passos, deve também ter deixado vestígios da evolução na mais pura fisicalidade do terreno da existência.

Como vimos no capítulo anterior, as informações obtidas ao longo da história evolutiva devem ter ficado gravadas nalgum lugar: em corpos, genes, cérebros, pedras, papiros, etc. Cada geração de filhos do universo deixou esculpida no terreno da existência os passos lógicos que os levaram até um estado de informação específico. Dessa maneira, não só conservavam uma espécie de ritual epistemológico que herdaram de seus antecessores mas, sobretudo, colocavam a memória à disposição do futuro, à serviço do crescimento da razoabilidade concreta. Futuro e crescimento não da parte ou das partes mas do todo. Deve haver não só um processo interpretativo que atrevesse todas estas gerações criando um patrimônio comum a todas elas, mas como toda a história deste universo deve ser também a história da construção desse patrimônio, tudo aquilo que existe (existiu ou deverá existir) deve também ser fruto de um longo e ramificado processo interpretativo que dá forma aquilo que chamamos de realidade única e evolutiva. A realidade é um memorial cósmico. O patrimônio histórico-cultural do universo reflete a superfície deste memorial no qual vem sendo gravado cada passo

das atividades mentais ou dos processos informacionais que acreditamos ter dado forma realidade. O “pensamento é o espelho do ser”¹⁹⁵ (CP 1.487).

Neste sentido, o real já não pode ser definido como aquilo que independente da mente, pois, ao longo do tempo, toda a realidade vem se cristalizando justamente pela ação da mente. A concretude daquilo que é real hoje está baseada num compósito de aspectos ou propriedades que devem ter recebido o arranjo que exhibe atualmente não só pela distribuição aleatória da (sempre presente) mão do Acaso mas, o que nos parece fundamental, pela ação de um processo interpretativo que desenha uma linha lógica que se divide e se faz presente em todas as ramificações da evolução, uma espécie de cosmo-argumento que concebe uma realidade viva e pulsante. Por mais erráticos que possam ser ou (nos) parecer os caminhos ramificados de todo este processo, ainda assim, é necessário que nele haja algum direcionamento, algo como um vetor de vida: o crescimento. Observemos, então, uma versão resumida dos argumentos que nos levam a pensar assim. Para isso, apresentemos o último de nossos exemplos esdrúxulos.

Hoje, ao dirigirmos nosso pensamento para algumas árvores podemos facilmente associar a ideia que temos do ser desses objetos a uma série de predicados (tais como “ser vivo”, “ser maciço”, “ser autótrofo”, “ser algo que possui partes verdes”, etc.). Entretanto, mesmo neste texto de despedida é necessário que continuemos a insistir que o caminho interpretativo que nos leva da ideia de “árvore” até a ideia de “algo que possui partes verdes” (por exemplo) não pode ter sido invenção da linguagem ou do pensamento humano embora no aqui-agora esta associação seja realizada numa rede de elementos da nossa experiência (com coisas verdes e com árvores, por exemplo) que, por vezes, “guardamos” na memória. Ao menos neste planeta, tal caminho deve ter sido inaugurado quando alguma comunidade inicialmente formada por alguns poucos seres primitivos obteve a privilegiada informação de que, para o tipo de vida relativamente independente (e autótrofa) que começavam a levar, era muito importante que fossem, ao menos em parte, coisas verdes. Para sermos justos com a história natural temos que dizer que, na verdade, é provável que uma comunidade indefinida de intérpretes (à qual geralmente damos o nome de natureza) tenha experimentado muito outros caminhos interpretativos, tenha ensaiado muitas outras saídas evolutivas para aquele estágio no qual estes seres verdes nasceram e vingaram. E

¹⁹⁵ No original: “thought is the mirror of being”.

não há nada que nos leve a supor que esta fase de experimentação e ensaios tenha sido extinta. Talvez as árvores que vemos hoje ainda estejam tentando provar a validade da tese de que, “neste planeta, para elas, ser verde é fundamental”.

Ainda no texto introdutório deste trabalho afirmamos que um signo é um nexo real no aqui-agora da experiência de uma pessoa ou um intérprete. Dessa forma, um signo juntaria o que estava separado. Assim, quando uma pessoa pensa sobre árvores, podemos dizer que um signo é responsável pela criação de um nexo entre a (noção que se tem da) qualidade “verdade” (que deve ter sido abstraída da experiência com diversas coisas verdes) e a (noção que se tem da) qualidade “arboricidade” (abstraída da experiência com árvores). Vamos supor que, após diversas experiências, um grupo de observadores muito atentos tenha chegado à seguinte regra interpretativa: “toda árvore é uma coisa, em parte, verde” e tenha publicado uma nota num jornal de grande circulação solicitando que as demais pessoas, daquele dia em diante, quando se pusessem a pensar em árvores também pensassem, em seguida, em coisas verdes. A nobre intenção desses observadores era estabelecer um acordo intersubjetivo que tenderia produzir signos muito úteis para aquela comunidade. Cada um desses signos teria o papel de conectar qualidades ou aspectos que, de outra forma, poderiam estar desligadas na rede formada por elementos da experiência de alguns indivíduos desatentos.

Entretanto, nota-se que o que torna a solicitação sugerida neste exemplo uma trivialidade é que, antes mesmo do nascimento daqueles observadores atentos, havia uma rede de relações físicas na qual aqueles mesmos aspectos já estavam associados. Esta regra interpretativa deveria ganhar força não pelo fato de ter sido fruto de acordo intersubjetivo mas pelo fato de poder ser sustentada pela experiência de sua utilidade num mundo no qual árvores sejam efetivamente, em parte, verdes. Esta regra interpretativa que cria e reforça alguns nexos na rede formada por elementos da experiência daquela comunidade humanoide (geralmente associando as diversas experiências com coisas verdes com outras experiências com árvores) é um pálido reflexo ou uma simples versão humana da regra interpretativa que criou e vem reforçando alguns nexos na rede formada por elementos da experiência de uma classe indefinida de seres. Ora, se aquilo que reforça ou que sustenta a versão ou representação humana para aquela regra interpretativa (natural) é a experiência de sua utilidade neste universo, o que deve, então, sustentar ou reforçar a versão original desta regra?

Devemos supor que também é a experiência de sua utilidade neste mesmo universo. Parece-nos coerente afirmar que, se, por um lado, a experiência com um ambiente que nos é anterior e independente (até certo ponto) nos levou a pensar que árvores são coisas verdes, por outro lado, a experiência com um ambiente que lhes era anterior (e também independente em alguma medida) deve ter levado as árvores a serem coisas verdes. Se esta afirmação estiver, ao menos, no rumo certo, então, o aspecto físico que as árvores apresentam hoje também deve ser o resultado de um longo processo interpretativo.

Com relação a este exemplo sobre seres arbóreos, pode-se dizer, então, que a associação entre aspectos que está subjacente à ideia que temos de árvore não é nem poderia ser uma exclusividade da rede formada por elementos de nossas experiências com árvores. Estes aspectos que o pensamento humano aparentemente juntou por acordos intersubjetivos já estavam unidos por aspirações evolutivas. Nota-se também que o raciocínio que nos leva acrescentar o predicado ou a forma “ser verde” ao conceito ou ideia que temos de “árvore” não é tão nosso assim. Num longo e generoso prazo, os motivos que levariam uma comunidade indefinida de cientistas humanos a pensar que “árvores são coisas, em parte, verdes” devem ser os mesmos motivos que levariam uma comunidade indefinida de árvores a serem coisas parcialmente verdes. Quando, hoje, perdemos o sono para a intrigante pergunta “por que, afinal, árvores são coisas, em parte, verdes?” estamos nos colocando na mesma linha de raciocínio que deve ter levado a natureza a pintar com esta cor este grupo de seres ou, ao menos, a adquirir a tendência a pintá-los dessa forma. Embora, aqueles primeiros representantes da comunidade indefinida de seres naturais não tenham vivido para ver o sucesso de suas pesquisas, ao menos, nós, hoje, podemos notar que os resultados vêm sendo publicados em inumeráveis e belíssimas edições de capas e copas verdes.

Que, ao longo de qualquer processo ou cadeia interpretativa, deva haver uma convergência entre aquilo que representa e aquilo que é representado pode ser considerado um palpite granjeado pela mente otimista de Peirce. Porém, como deve ter ficado suficientemente claro, mesmo que exibisse um alto grau de otimismo, a mentalidade peirceana nunca deixou de ser também científica e, o que nos parece fundamental, mesmo naqueles terrenos metafísicos mais inóspitos para a filosofia moderna, Peirce nunca deixou de amparar seu pensamento em princípios semióticos ou

lógicos. Aliás, para este pensador, seria um esquema insano lançar os fundamentos da lógica em terrenos metafísicos¹⁹⁶.

A metafísica consiste na aceitação absoluta de princípios lógicos, não como se fossem meramente válidos de um ponto de vista regulativo, mas como verdades do ser. Consequentemente, deve-se presumir que o universo tenha uma explicação, na função da qual, como toda e qualquer explicação lógica, pode-se unificar a variedade que nele observamos¹⁹⁷.

(CP 1.487)

Sendo assim, acreditamos que a semiótica não só ilumina a compreensão da metafísica peirceana, como nos parece imprescindível que se reconheça que o próprio Peirce estabeleceu um lugar lógico para o termo “realidade” (que é o objeto da investigação metafísica) dentro da forma geral da semiose. Não é por outro motivo que começamos esta dissertação com explanações e exemplificações sobre os principais marcos conceituais da semiótica¹⁹⁸. Se por um lado o pressuposto da anterioridade ontológica é derivado da suposição que deve haver algo real que seja anterior a alguma representação específica, por outro lado, o pressuposto da ancestralidade semiótica é derivado do próprio ponto de partida da perspectiva semiótica, a saber, a anterioridade do signo com relação a um objeto qualquer da experiência. Neste sentido, mesmo que possamos supor que haja algo real (independente e resistente) além de uma representação qualquer, seja o que for que haja, deve ser algo que é também fruto da semiose ou de um processo interpretativo. Logo, partindo de uma perspectiva semiótica, somos levados a supor que até mesmo a independência e resistência características do real são produtos de algum processo semiótico. Isto nos leva, então, a uma das principais conclusões que julgamos importante enfatizar neste fechamento. Se

¹⁹⁶ “A metafísica deve ser fundada na lógica. Fundar a lógica na metafísica é um esquema insano” (CP 2.168) No original: “metaphysics ought to be founded on logic. To found logic on metaphysics is a crazy scheme”.

¹⁹⁷ No original: “Metaphysics consists in the results of the absolute acceptance of logical principles not merely as regulatively valid, but as truths of being. Accordingly, it is to be assumed that the universe has an explanation, the function of which, like that of every logical explanation, is to unify its observed variety”.

¹⁹⁸ Justifica-se por este mesmo motivo o fato de termos dedicado quase a totalidade das páginas deste trabalho à semiótica embora um dos conceitos-chave com os quais lidamos (a “realidade”) pertença à metafísica. Além do mais, entendemos que na teoria peirceana do interpretante estão subsumidas, de forma admiravelmente coerente, duas das principais doutrinas defendidas por Peirce em sua metafísica: o tiquismo e o sinequismo e talvez seja justamente nesta teoria elaborada dentro da semiótica (ou lógica) peirceana que esta coerência apareça com maior clareza. Afinal, não é improvável que esta longa permanência nas regiões semióticas do pensamento peirceano tenha favorecido a observação daquela continuidade que acreditamos sustentar a hipótese da “realidade única e evolutiva (ou inacabada)”.

aceitarmos os pressupostos da ancestralidade semiótica e também da anterioridade ontológica, logo se torna também aceitável que o resultado de um gigantesco e ramificado processo interpretativo (ou, neste sentido, informacional) tem sido publicado, desde o início da história evolutiva deste universo, numa enorme esfera pública, isto é, aberta à experiência de quaisquer seres de quaisquer gerações. A concretude do mundo é o pensamento cristalizado de nossos ancestrais.

Com relação a estas linhas conclusivas que ora apresentamos, é provável que sejamos acusados de antropomorfismo (novamente). Aliás, pode-se “diagnosticar” que toda esta dissertação não passa de um sintoma de uma incurável tendência a projetar a forma humana no universo. É provável que um diagnóstico desses não esteja (de todo) errado. Talvez esta dissertação tenha mesmo como objeto algo que é, em alguma medida, uma projeção de mentes humanas, afinal este é um texto elaborado por mentes humanas. Sendo assim, quando conseguirmos sair de nossas cabeças humanas, transcendermos nossa humilde humanidade e olharmos o universo de fora de nossas condições mentais e físicas atuais prometemos ao leitor que a primeira coisa que faremos é reescrever este texto. Porém, como este dia nos parece distante, pedimos que o leitor considere, neste meio tempo, que talvez não seja o universo algo que possua a forma humana mas o homem algo que possua a forma do universo¹⁹⁹.

Se, ao longo de toda esta segunda parte desse texto foram aduzidos argumentos que nos levam a admitir que todo este universo apresenta uma tendência a adquirir hábitos, uma propensão a crescer, desenvolver-se, evoluir, não podemos admitir que alguma parte deste mesmo universo, por algum motivo, deixe de apresentar esta tendência. Como afirmamos por diversas vezes nas mais variadas oportunidades, isto abria espaço para inquietantes e inexplicáveis discontinuidades. Se admitirmos que toda aquela parte da realidade que chamamos de “mundo puramente físico” é composta somente por interações diádicas ou por fatos brutos, logo haveria uma parte do real cujos componentes seriam relacionados apenas por fatores completamente casuais e arbitrários ou por forças cegas, ou seja, cada uma dessas relações seria puramente diádica porque não haveria nenhum terceiro elemento que pudesse fazer algum tipo de mediação. Neste caso, nota-se que não haveria qualquer razão para que dois componentes quaisquer daquela região interagissem ou se relacionassem e, por isso,

¹⁹⁹ Cf. CP 1.316; 1.351; e Ibri, 1992, p. 88.

esta parte do universo estaria abandonada ao caos. Há uma inconsistência aqui a ser reconhecida (e evitada), pois, se admitimos que todas as coisas que compõem o universo apresentam a tendência a adquirir hábitos, logo não podemos admitir que uma parte deste mesmo universo esteja abandonada ao caos. Caso fosse admitida, esta parte caótica seria composta por relações completamente casuais que não apresentariam (a mediação de) aquela tendência que admitimos ser universal. Logo, simultaneamente esta parte do universo faz e não faz parte do universo. Acreditamos que Peirce tenha dissolvido este impasse ao distribuir ao longo da história evolutiva tanto aquilo que “aciona” o caos (o assim chamado princípio do Acaso) como o aquilo que aciona as tendências, as regularidades, a ordem (o assim chamado princípio da Lei).

Embora possamos supor que todo o universo advenha de um estado de puro caos, não há nada que nos leve supor que ainda hoje haja alguma região que esteja abandonada ao puro caos e, por este motivo, não apresente aquele tendência a adquirir hábitos que se supõe que seja universal. Mesmo o mais frágil dos seres deve ter os olhos voltados para o futuro. Até mesmo uma pequenina planta que vemos crescer numa parede só insiste em existir naquela fresta mínima da existência porque todo o universo não pôde impedir que ela ali crescesse²⁰⁰.

Portanto, embora hoje toda a concretude da fisicalidade nos pareça um conjunto composto por choques pura e irracionalmente diádicos e ofereça tanta resistência às nossas mais corriqueiras representações mentais ou às nossas mais elaboradas interpretações científicas, não é improvável que também o mundo físico tenha sido ele mesmo construído por processos interpretativos daqueles seres que nos antecederam. Como tentamos descrever em linhas gerais nos dois últimos capítulos, tal processo, passo a passo, veio associando um aspecto ou uma propriedade à outra dentro de uma rede (de conexões possíveis) até o ponto em que determinados arranjos em algumas regiões deste tecido reticular se cristalizassem dando forma a algum grau de ordem (que, por sua vez, deve ter gerado as condições de possibilidade para o surgimento de outro grau de ordem mais complexo ou desenvolvido alimentando, assim, pacientemente, de um interpretante dinâmico lógico a outro, a continuidade peculiar a qualquer semiose que se preze). Os nexos entre os nódulos dessas regiões que vieram se cristalizando ao longo da história evolutiva tornaram muitas outras conexões

²⁰⁰ Cf. CP 1.329 e 1.487.

(inicialmente possíveis) cada vez menos prováveis e hoje tais nexos nos parecem quase invariáveis. Os legi-signos que governam a formação de cada um desses nexos nos parecem seres absolutos que nunca devem ter passado pela humilde experiência de nascer. Porém, também eles devem ter surgido em estado de errância e hesitação, típico dos sonhos que hoje são trazidos ao mundo por intérpretes humanos.

Ainda que consideremos que todo o universo seja proveniente de um estado de fumaça quimérica, a tendência universal ao crescimento nos leva a supor que o processo interpretativo responsável pela cristalização da realidade deve desenhar alguma lógica na história evolutiva. Sendo assim, somos levados a crer que muitos aspectos de um diminuto pedaço qualquer do real devem ter desenhado um trajeto específico dentro de um processo informacional. Muitas das propriedades que hoje pertencem a algum indivíduo devem ter viajado por longos fios argumentativos até que pudessem ali se estabelecer. Que a realidade tenha traçado uma linha lógica nas areias do tempo para que hoje pudesse nos aparecer tal como nos aparece é uma simples suposição, uma simples hipótese. Porém, nota-se que nela está sintetizada a coerência do próprio termo “realidade”, ao menos, segundo a perspectiva semiótica que procuramos desenvolver neste trabalho. Para Peirce, “na medida em que há qualquer realidade, é nisto 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”²⁰¹. Isto não é, de forma alguma, necessitarianismo. Em última instância, pode-se dizer que não é estritamente necessário que “as árvores fossem coisas, em parte, verdes” porque não é estritamente necessário que, naquele ambiente no qual surgiram, “fosse justamente o verde a cor de algum componente²⁰² essencial às árvores”. Na busca por fatores últimos completamente incondicionados podemos ir muito longe. Pode-se dizer que não é estritamente necessário que todo este universo seja da exata forma que é ou que tem sido. E não deve ser mesmo, pois a grande variedade ou diversidade apresentada pela natureza é um indício de que, se a realidade for de fato o resultado de um processo interpretativo, este processo tem se dividido em inúmeros ramos e cada bifurcação pode ser devida, em último caso, à ação do Acaso. Afinal, as premissas primeiras de todo o raciocínio ou pensamento desenvolvido pelo cosmos nos parecem

²⁰¹ NEM, p. 343 e 344, cf. Peirce *apud* Ibri, 1992, p. 119.

²⁰² Clorofila.

humanamente inatingíveis embora, em alguma medida que obedeça a absurda finitude de nossas experiências, contempláveis.

(...) o universo é um vasto representamen, um grande símbolo do propósito divino, tirando suas conclusões em realidades vivas. Então, todo símbolo deve ter, organicamente envolvido em si, seus Índices de Reações e seus Ícones de Qualidades; e tal parte, como reações e como qualidades têm um papel num argumento, então é claro que eles têm um papel no universo – sendo o Universo precisamente um argumento. Do pouco que eu ou você pode(mos) dizer desta gigantesca demonstração, os nossos julgamentos perceptivos são as premissas para nós e estes julgamentos perceptivos têm ícones como os seus predicados, nas quais Qualidades (dos ícones) estão imediatamente presentes. Mas o que é primeiro para nós não é primeiro para a natureza. As premissas do próprio processo da Natureza são todos os elementos de fato independentes e sem causa que produzem a variedade da natureza, os quais os necessitarianistas supõem que tenham existido desde a fundação do mundo, mas aos quais os Tiquistas supõem que estejam continuamente sendo realizados novos acréscimos. No entanto, as premissas da natureza, embora não sejam os fatos perceptivos que são as premissas para nós, ainda assim estas devem se assemelhar aquelas pelo fato de serem premissas. Nós podemos apenas imaginar o que são elas por comparação com as nossas premissas.

(...) O Universo como um argumento é necessariamente uma grandiosa obra de arte, um grande poema – pois todo bom argumento é um poema e uma sinfonia – assim como cada verdadeiro poema é um argumento bem fundamentado. Mas o comparemos com uma pintura – com uma obra impressionista que retrate o litoral – então, cada Qualidade em uma Premissa é uma das partículas elementares da pintura; juntas, elas formam a Qualidade intencionada que pertence ao todo como um todo. O efeito total está além de nossa vista ou de nossa compreensão, mas podemos apreciar em alguma medida a Qualidade resultante das partes do todo – das quais Qualidades resultam das combinações de Qualidades elementares que pertencem às premissas.

(CP. 5.119)²⁰³

²⁰³ No original: “(...) the universe is a vast representamen, a great symbol of God's purpose, working out its conclusions in living realities. Now every symbol must have, organically attached to it, its Indices of Reactions and its Icons of Qualities; and such part as these reactions and these qualities play in an argument that, they of course, play in the universe -- that Universe being precisely an argument. In the little bit that you or I can make out of this huge demonstration, our perceptual judgments are the premisses for us and these perceptual judgments have icons as their predicates, in which icons Qualities are immediately presented. But what is first for us is not first in nature. The premisses of Nature's own process are all the independent uncaused elements of facts that go to make up the variety of nature which the necessitarian supposes to have been all in existence from the foundation of the world, but which the Tychist supposes are continually receiving new accretions. These premisses of nature, however, though they are not the perceptual facts that are premisses to us, nevertheless must resemble them in being premisses. We can only imagine what they are by comparing them with the premisses for us (...) The Universe as an argument is necessarily a great work of art, a great poem -- for every fine argument is a poem and a symphony -- just as every true poem is a sound argument. But let us compare it rather with a painting -- with an impressionist seashore piece -- then every Quality in a Premiss is one of the elementary colored particles of the Painting; they are all meant to go together to make up the intended

Então, a semiótica nos leva a supor que todo o mundo-da-vida não deve se restringir aos limites da capacidade humana em enxergar alguma intencionalidade antrópica, alguma lógica humanoide por trás dos eventos que dão corpo à história. Reconhecer “que há no ser das coisas algo que corresponde aos processos de raciocínio” é reconhecer que um longo processo interpretativo daria forma à realidade que nos apareceria em nossas representações caso estas fossem levadas a um estado infinitamente distante, pois ao fim e ao cabo, “a mais alta realidade é a personificação viva da ideia que a evolução gera”²⁰⁴ (CP 1.487). Reconhecer que este universo está vivo é reconhecer que uma espécie de interpretante imediato cósmico atravessa eras recolhendo informação daquilo que lhe é anterior para poder esculpir na face do objeto imediato feições cada vez mais assemelhadas com aquelas exibidas pelo rosto do objeto dinâmico, o sonho mutante dos primórdios do universo, os misteriosos desígnios da natureza, o propósito que coalesce na mente divina. Qualidade por qualidade, aspecto por aspecto. Passo a passo, lentamente. É reconhecer que não seria nenhum absurdo se supuséssemos que hoje, nalguma parte do universo, em quaisquer cantos recônditos do ser, alguns quali-signos estejam fraternamente envolvidos por um sin-signo icônico remático cujo casamento com algum sin-signo indicial remático tenha sido solicitado por um sin-signo indicial dicente. Este, por sua vez, deve ter sido gerado por algum legi-signo simbólico dicente que, ao ser levado até a “presença” de um legi-signo indicial dicente, partiu-se num legi-signo indicial remático e num legi-signo simbólico remático. Podemos também supor que estes últimos, tenham pedido a dois legi-signos icônicos remáticos que ajudassem a levar algum daqueles pequenos quali-signos até um legi-signo simbólico remático que o aguardava do outro lado de uma ponte construída por um legi-signo simbólico argumentativo. Toda essa parafernália terminológica nos serve simplesmente para dizer que signos levam informação de um ponto a outro. Signos se desenvolvem, crescem bem como a realidade à qual eles dão corpo e objetividade. Antes de passarmos especificamente à conclusão relativa ao próprio tema desta dissertação (os fundamentos de um conceito de objetividade que acreditamos derivar da semiótica peirceana), é necessário que repassemos, pela última vez, algumas considerações desenvolvidas nos últimos capítulos sobre os dois conceitos-chave que fundamentam a noção de objetividade: realidade e informação. Afinal, ao menos até o

Quality that belongs to the whole as whole. That total effect is beyond our ken; but we can appreciate in some measure the resultant Quality of parts of the whole -- which Qualities result from the combinations of elementary Qualities that belong to the premisses” (CP. 5.119).

²⁰⁴ No original: “highest reality is the living impersonation of the idea that evolution generates”.

fechamento (quase compulsório) deste trabalho (necessariamente inacabado), não há muito a ser acrescentado ao que já foi dito.

De um ponto de vista semiótico, não há motivos para supor que haja uma realidade (ou um objeto dinâmico) inacessível ao entendimento de uma mente qualquer embora tenhamos fortes motivos não apenas para supor que haja algo como uma realidade independente ou anterior às nossas representações como para também supor que a ela temos algum tipo de acesso. Por um lado, temos motivos para supor que deve haver uma realidade porque há algo (no mundo) que sempre oferece resistência às nossas representações (logo, há algo que lhes é anterior). Por outro lado, temos motivos para supor que temos algum acesso (mesmo que indireto) a esta realidade porque somos capazes de agir em conformidade com aquilo que nos é anterior (e independente). Apesar de toda a resistência que nos é oferecida por tudo aquilo que nos é anterior, ainda assim, este universo não é indiferente aos humanos, mesmo àqueles mais mesquinhos e existencialmente apáticos, pois grandes conquistas do patrimônio histórico-cultural deste universo têm sido publicadas no vasto terreno da existência e, por este exato motivo, têm estado disponível à esfera da experiência de sujeitos cognoscentes espalhados pelo cosmos.

Começamos este texto de fechamento afirmando que os resultados da evolução têm sido publicados, pois não há nada que nos leve a supor que algum dia algum ser tenha absorvido alguma informação sobre o universo e a tenha guardado para si, tenha se recusado a agir conforme o entendimento solicitou que agisse e tenha, assim, poupado a história de escrever em suas próprias páginas um novo ramo da evolução, uma nova interpretação, um novo signo, mais desenvolvido, mais complexo. Não há nada que nos leve a supor que algum signo tenha algum dia se recusado a ser interpretado em outro signo. Esta recusa representaria uma renúncia ao próprio ser do signo. Nem todo o peso daquilo que já havia antes de um signo pode impedi-lo de crescer. Aliás, ao contrário, signos se alimentam de informações recolhidas de seus ancestrais semióticos. O resultado cognitivo dos processos informacionais elaborados por cada um dos seres que algum dia já existiu deve ter moldado o jeito de andar dos pés que deixaram pegadas no chão da história. História da qual fazemos parte. Neste sentido, o real deve ser o resultado do entendimento que o universo tem desenvolvido sobre si mesmo com a finalidade de evoluir. Como nos parece muito pouco provável que este universo não seja inteiramente composto por signos, logo, a objetividade que

fundamenta nossos pensamentos e nossos discursos sobre a realidade não pode ficar restrita a um âmbito humano. A antroposemiose não deve se desligar de uma semiose muito maior e mais antiga que nossa jovem espécie.

Então, nota-se que um signo não pode ser um vaso vazio que se enche de significados humanoides toda vez que olhamos para eles com a sublime intenção de interpretá-los. A objetividade de um signo qualquer não pode ser definida como uma espécie “vasilhame significativo” inteiramente preenchido pelo que lá botamos arbitrariamente. Nalgum dia que se afasta em velocidade estonteante para o passado da semiótica (ou, neste sentido, semiologia), o linguista suíço Ferdinand de Saussure “deu a entender” que a palavra “árvore” expressaria a ideia que temos de árvores por vínculos arbitrários²⁰⁵. É verdade que meia dúzia de letras só se torna capaz de evocar as ideias que geralmente se têm de árvores por algum tipo de convenção, quase sempre altamente arbitrária. Porém, como esperamos ter levado o leitor a acreditar nestas últimas trezentas páginas, esta convenção é só o último fio de cabelo do topete na ponta do iceberg semiótico. Afinal, o ser que permanece vivo e dinâmico subjacente a esta palavra vem arregimentando qualidades e aspectos há quase quatrocentos milhões de anos.

A vida objetiva de “nossos” signos invariavelmente depende, como também esperamos ter demonstrado, da realidade e das informações que desenham os contornos do objeto imediato com o qual vemos indiretamente o real. A linguagem humana não pode conceder vida àquilo que está semioticamente morto por força de definições estreitas. Ainda assim, deveríamos ter mais respeito com seres que permanecem de pé mesmo depois de mortos. A imponente concretude e objetividade de uma árvore não lhe deixam tombar nem mesmo depois que a seiva deixou de correr em suas veias. Como o leitor deve ter notado, acreditamos piamente que a semiótica não pode ser refém das inaceitáveis e inexplicáveis cercas embandeiradas que separam alguns de nossos quintais conceituais. Quase um século após Peirce ter nos legado aquilo que já foi denominado por a “Grande Visão”²⁰⁶ (árdua e pacientemente corporificada em quase 80.000 páginas manuscritas), a discussão sobre a

²⁰⁵ “Quer busquemos o sentido da palavra latina *arbor*, ou a palavra com que o latim designa o conceito árvore, está claro que somente as vinculações consagradas pela língua nos parecem conforme à realidade, e abandonamos toda e qualquer outra que se possa imaginar” (Saussure, 2006, p. 80). Em outro trecho (não muito distante deste último) Saussure enuncia o famoso “princípio da arbitrariedade” que acabaria por se tornar um dos dogmas centrais a toda uma tradição do pensamento semiótico: “o laço que une o significante ao significado é arbitrário, visto que entendemos por signo o total resultante da associação de um significante com um significado, podemos dizer mais simplesmente: o signo linguístico é arbitrário” (Ibid, p. 81).

²⁰⁶ Deely, 1996, p. 45

exata localização das fronteiras da semiótica já deve ter deixado de ser um problema de lógica para converter-se em questão moral.

Num dos mais belos trechos elaborados pela mentalidade semiótica no século XX, Joseph Ransdell escreveu sobre o lugar que o nome de Charles Sanders Peirce provavelmente deverá ocupar no panteão dos heróis do intelecto.

Quando a verdade sobre a vida e as realizações de Peirce se tornar conhecida de um modo geral, perceber-se-á que ele não era apenas, em seu tempo, a mente mais versátil em todas as áreas da ciência e que, talvez, nunca venha a ser igualado, mas também era um herói moral do intelecto da estatura de Sócrates: um verdadeiro ícone ou paradigma da *philosophia* – que realmente significa devoção à busca pela verdade e não *filosofia*, tal como é atualmente entendida na ortodoxia acadêmica²⁰⁷.

(Ransdell, 1986, p. 238)

Neste mesmo texto, para definir aquilo que chamou de objetividade semiótica, Ransdell lança mão de uma interessante metáfora que compara a ciência a uma espécie de “caça comunal”. Porém, segundo o autor, isto não seria exatamente uma metáfora, pois os seres humanos já eram caçadores antes mesmo de serem guerreiros ou lavradores e é provável que nós sempre estejamos na caça de algo, aparentemente, a exemplo do universo inacabado ao qual pertencemos. Muito distante da noção de objetividade à qual fizemos referência nas primeiras linhas desta dissertação, a noção semiótica que Ransdell deriva dos preceitos mais gerais da filosofia peirceana não diz respeito ao tão sonhado conhecimento (dito) objetivo contraposto às máculas da subjetividade, mas diz respeito à forma geral pela qual a longa caminhada do falível conhecimento humano pode receber alguma garantia ou, ao menos, esperança de objetividade ao partir de fatores experienciais e externalizar cada um de seus passos lógicos em signos. Dessa forma, perfazendo um movimento de reflexividade que segue um vetor de generalização, tais signos devem ficar disponíveis para uma comunidade indefinida de seres apaixonados pelo cosmos. Em linhas gerais, o universo também parece agir dessa forma. Assim, o termo “objetividade” pode ser definido como “a forma de caça comunal pela verdade”²⁰⁸ e com esta definição já podemos encerrar

²⁰⁷ No original: “When the truth about Peirce’s life and accomplishments becomes generally known, it will be perceived that he was not only the most omniscient scientific mind of his time, perhaps never subsequently to be equalled, but also a moral hero of the intellect, of the stature of Socrates: a veritable icon or paradigm of *philosophia* – which really means devotion to the search for truth, not *philosophy*, as that is currently conceived in academic orthodoxy”.

²⁰⁸ Ransdell, 1986, p. 238. No original: “objectivity is the form of the communal hunt for the truth”. Cf. também Santaella, 2004, p. 165.

nosso texto. O único ponto que tentamos acrescentar a esta semiótica concepção de objetividade é que provavelmente não estejamos sozinhos nesta caça comunal pela verdade. Antes de notarmos que o universo nos leva a pensar isso ou aquilo, é necessário que notemos que o universo nos leva a pensar. Isto deve ter alguma razão de ser. Talvez não haja mais tempo tampouco espaço para que salvemos as rimas de nossos versos humanistas. O mundo é mesmo vasto. E o universo, então...

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo. Martins Fontes, 2000.
- ALTHUSSER, Louis e BADIOU, Alain. **Materialismo histórico e materialismo dialético**. São Paulo. Global, 1986.
- ATLAN, Henri. **Entre o cristal e a fumaça – ensaio sobre a organização do ser vivo**. Rio de Janeiro. Zahar, 1992.
- ARGENTIÈRE, R. **Aventura humana no espaço e no tempo**. São Paulo. Fulgor, 1962.
- ASSIS, Machado de. **Dom Casmurro**. Rio de Janeiro. Instituto Nacional do Livro, 1969.
- AZEVEDO, Rubens. **A bandeira nacional**. Fortaleza. Tucano, 1988.
- BANDEIRA, Manuel. **50 poemas escolhidos pelo autor**. São Paulo. Cosac Naify, 2006.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro. Zahar, 2001.
- BERNSTEIN, Jeremy. **As ideias de Einstein**. São Paulo. Cultrix, 1975.
- BERKELEY, George. **The principles of human knowledge**. In: Great books of the western world - vol. 35. Chicago. Ed. Univ. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política – ensaios sobre literatura e história da cultura** (obras escolhidas vol. I). São Paulo. Brasiliense, 1994.
- _____. **Rua de mão única** (obras escolhidas vol. II). São Paulo. Brasiliense, 1995.
- BERGER, Peter L. **Perspectivas sociológicas – uma visão humanística**. Petrópolis. Vozes, 1976.
- BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Rio de Janeiro. Vozes, 2008.
- _____. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido – a orientação do homem moderno**. Petrópolis. Vozes, 2004.
- BLAKE, William. **Poesia e prosa selecionadas**. São Paulo. Nova Alexandria, 1993.
- BLIKSTEIN, Izidoro. **Kaspar Hauser ou A fabricação da realidade**. São Paulo. Cultrix, 2003.
- BRÉHIER, Émile. **Historia de la Filosofía : tomo II – La filosofía Bizantina, la edad media y el renacimiento, el siglo XVII**. Buenos Aires. Sudamericana, sem data.
- _____. **As origens do conhecimento e da imaginação**. Brasília. Ed. Universidade de Brasília, 1978.
- BRONOWSKI, Jacob. **O senso comum da ciência**. Belo Horizonte. Ed. Itatiaia / São Paulo. Ed. da universidade de São Paulo, 1977.
- BUNGE, Mario. **Teoria e realidade**. São Paulo. Perspectiva, 1974.

- CASTELLS, Manuel. **A sociedade em Rede: a Era da Informação – economia, sociedade e cultura.** (vol.1). São Paulo. Paz e Terra, 1999.
- CHALMERS, Alan Francis. **O que é ciência, afinal?** São Paulo. Brasiliense, 1993.
- _____ . **A fabricação da ciência.** São Paulo. Ed. Unesp, 1994
- COIMBRA, Raimundo Olavo. **A bandeira do Brasil – raízes histórico-culturais.** Rio de Janeiro. Fundação IBGE, 1972.
- COLLINS, Harry e PINCH, Trevor. **O golem – o que você deveria saber sobre ciência.** São Paulo. Ed. Unesp, 2004.
- COLAPIETRO, Vincent Michael. **Peirces’s approach to the self : a semiotic perspective on human subjectivity.** New York. State University of New York Press, 1989.
- _____ . **Habit, competence and purpose.** IV Advanced Seminar on Peirce’s philosophy and Semiotics (número 11 ; Ano XI, caderno 11), São Paulo, p. 9 – 35, 2008.
- DE DUVE, Christian. **Poeira vital – a vida como imperativo cósmico.** Rio de Janeiro. Campus, 1997.
- DEELY, John. **Semiótica básica.** São Paulo. Ática, 1990.
- _____ . **Introdução à semiótica – história e doutrina.**Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- _____ . **The Grand Vision.** In Peirce’s Doctrine of Signs – Theory, application and connections (ed. Vicent Colapietro and Thomas Olszewsky). Berlin. Mouton de Gruyter, 1996.
- DE WAAL, Cornelis. **Eleven Challenges to the Pragmatic Theory of Truth.** Transactions of the Charles Sanders Peirce Society, (v. 35 – n°4), p. 748 – 766, 1999.
- _____ . **Sobre pragmatismo.** São Paulo. Loyola, 2007.
- DE TIENNE, Andre. **Information in formation.** Cognition, São Paulo, (v. 6 - n°2), p. 149 – 165, (jul./dez de) 2005.
- DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira.** Campinas. Ed. Unicamp, 2004.
- _____ . **Discurso do método.** Porto Alegre. LP&M, 2006.
- DURANT, Will. **A história da Filosofia.** Rio de Janeiro. Nova Cultural, 1996.
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico.** São Paulo. Martins Fontes, 2007.
- DONALD, Merlin. **Origens do pensamento moderno.** Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- DOS SANTOS, Mário Ferreira. **Pitágoras e o tema do número.** São Paulo. Ibrasa, 2000.
- DOS SANTOS, Patrícia Borges e BONFIM, Lúcia Resende Pereira. **Estudo sobre as propriedades geométricas das cônicas e suas aplicações.** FAMAT em Revista (Faculdade de Matemática – Universidade Federal de Uberlândia), (n° 8), p. 13 – 23, 2005.
- ECO, Umberto. **A obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas.** São Paulo. Perspectiva, 1976.

- _____ . **Apocalípticos e integrados**. São Paulo. Perspectiva, 1993.
- ESCOTO (SCOTUS), João Duns. **Tratado do primeiro princípio**. Lisboa. Edições 70, 1998.
- FARRINGTON, Benjamin. **A doutrina de Epicuro**. Rio de Janeiro. Zahar, 1968.
- FROMM, Erich. **Marx's concept of man**. New York. Frederick Ungar Publishing, 1969.
- FURTADO, Celso. **O mito do desenvolvimento econômico**. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1996.
- GAMOW, George. **Gravidade**. Brasília. Ed. Universidade de Brasília, 1965.
- GEERTZ, Clifford. **A transição para a humanidade**. In Panorama da antropologia (org. Sol Tax). Rio de Janeiro. Fundo de Cultura, 1966.
- GIBSON, James J. . **The ecological approach to visual perception**. Hillsdale. Lawrence Erlbaum Associates, 1986.
- HAACK, Susan. **“Extreme scholastic realism:” its relevance to philosophy of science today**. Transactions of the Charles Sanders Peirce Society, (v. 28 – n°1), p. 19 – 50, 1992.
- HABERMAS, Jurgen. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1990.
- _____ . **On the pragmatics of communication**. Cambridge, Massachusetts. The MIT Press, 1998.
- _____ . **O discurso filosófico da modernidade : doze lições**. São Paulo. Ed. Martins Claret, 2000.
- HARVEY, David. **Condição pós-moderna – uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. São Paulo. Loyola, 1992.
- HAWKING, Stephen. **O universo numa casca de noz**. São Paulo. Arx, 2002.
- HAZEN, Robert. **Mineral Evolution**. In: American Mineralogist, Volume 93, p. 1693–1720, 2008.
- HOOKWAY, Christopher. **Peirce**. London. Routledge, 1985.
- HUME, David. **An enquiry concerning human understanding**. In: Great books of the western world - vol. 35. Chicago. Ed. Univ. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952.
- HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas – introdução à fenomenologia**. São Paulo. Madras, 2001.
- _____ . **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Porto Alegre. Ed. PUC-RS, 2008.
- IBRI, Ivo Assad. **Kósmos Noētós – a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce**. São Paulo. Perspectiva, 1992.
- _____ . **Kósmos Poietikós – Criação e Descoberta na filosofia de Charles S. Peirce**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo (USP), 1994.
- _____ . **As conseqüências de conseqüências práticas no pragmatismo de Peirce**. Cognitio, São Paulo, (v. 1 - n°1), p. 30 – 45, (jul./dez de) 2000.

- _____ . **Verdade e continuum**. *HYPINOS*, São Paulo, (ano 4 – n°5), p. 280 – 289, (2° sem. de) 1999.
- JAMES, William. **The principles of psychology**. In: Great books of the western world - vol. 53. Chicago. Ed. Univ. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952.
- _____ . **Writings: 1902 – 1910**. New York. Library of America, 1987.
- JOHANSEN, Dines J. **Dialogic semiosis. An essay on sign and meaning**. Bloomington. Indiana University Press, 1993.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa. Calouste Gulbenkian, 2001.
- KENDIG, Keith. **Conics**. Washington. The mathematical Association of America, 2005.
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo. Perspectiva, 1989.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **A Monadologia, discurso de Metafísica e outras obras**. Col. Os Pensadores (volume XIX). Abril Cultural, 1974.
- LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. In: Great books of the western world - vol. 35. Chicago. Ed. Univ. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo. Universidade de São Paulo, 1970.
- LEGG, Cathy. **Extension, Intension and dormitive virtue**. Transactions of the Charles Sanders Peirce Society, (v. 35 – n°4), p. 654 – 677, 1999.
- LIPOVETSKY, Gilles. **O império do efêmero – a moda e seu destino nas sociedades modernas**. São Paulo. Companhia das Letras, 1999.
- LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro. José Olympio, 2002.
- MARCUS, Solomon. **Media and Selfreference – The forgotten initial state**. In "Semiotics of the Media" (ed. Winfried Nöth) - (p. 15-46), Proceedings of the International Conference held in Kassel, March 18-23, 1995, Mouton de Gruyter, Berlin-New York, 1997.
- MARX, Karl. **O Capital : Crítica da Economia Política (vol. 1 – livro primeiro – tomo 1)**. São Paulo. Abril Cultural, 1983.
- _____ . **Manuscrtos econômico-filosóficos (e outros textos escolhidos)**. Col. Os Pensadores (volume XXXV). Abril Cultural, 1974.
- MATTELART, Armand. **A invenção da comunicação**. Lisboa. Instituto Piaget, sem data.
- MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo. Ed. Cultrix, 2006.
- MATOS, Olgária C. F. . **O iluminismo visionário – Benjamin, leito de Descartes e Kant**. São Paulo. Brasiliense, 1999.
- MATURANA, Humberto. **A ontologia da realidade**. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 1997.
- _____ . **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 2001.
- MATURANA, Humberto e VARELA, Francisco. **Autopoiesis and cognition : the realization of the living**. Boston. D. Reidel publishing, 1972.

- _____ . **A árvore do conhecimento**. São Paulo. Palas Athena, 2007.
- MENDE, Werner. **Structure-building phenomena in systems with power-product forces**. In: Hermann H. (ed.). *Chaos and Order in nature*, p. 196-206. Berlin, Springer-Verlag, 1981.
- MERRELL, Floyd. **Signs becoming signs – our perfusive, pervasive universe**. Bloomington. Indiana University Press, 1991.
- _____ . **Signs grow – semiosis and life processes**. Toronto. University of Toronto Press, 1996.
- _____ . **Peirce, signs and meaning**. Toronto. University of Toronto Press, 1997.
- MORA, Jose Ferrater. **Dicionário de filosofia**. (tomo I, A-D). São Paulo. Loyola, 2000.
- _____ . **Dicionário de filosofia**. (tomo IV, Q-Z). São Paulo. Loyola, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Rio de Janeiro. Civilização brasileira, 1997.
- NÖTH, Winfried. **Handbook of semiotics**. Indianapolis. Indiana University Press, 1990.
- _____ . **Panorama da semiótica : de Platão a Peirce**. São Paulo. Annablume, 2008.
- OSADA, Jun'ichi. **Evolução das ideias da física**. São Paulo. Edgard Blucher, 1972.
- OPARIN, Alexander Ivanovich. **A origem da vida**. [s. l.] - [s. n.], 1982.
- OLIVEIRA, Ana Claudia Mei Alves De. **Alice no país da teoria do objeto de Peirce**. *Cruzeiro Semiótico*, (v.14), p. 97 – 102, 1991.
- PAPE, Helmut. **Peirce and Russell on proper names**. *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, (v. 18 – nº4), p. 339 – 348, 1982.
- PASOLINI, Piero. **As grandes ideias que revolucionaram a ciência nos últimos cem anos**. São Paulo. Cidade Nova, 1976.
- PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica e filosofia**. São Paulo. Cultrix, 1972.
- _____ . **The Collected Papers of Charles Sanders Peirce**. (CP - ed. Charles Hartshorne, Paul Weiss - 8 vols) Cambridge. The Belknap Press of Harvard University Press, 1978.
- _____ . **The new elements of mathematics**. (NEW - ed. Carolyn Eisele – 3 vols). Paris. Mouton Publishers New Jersey/Humanities Press, 1976.
- _____ . **Semiótica**. São Paulo. Perspectiva, 2003.
- PEIRCE, C. S. e FREGE, Gottlob. **Escritos coligidos : Sobre a justificação científica de uma conceitografia : Os fundamentos da Aritimética**. Col. Os Pensadores (vol. 36). São Paulo. Abril Cultural, 1974.
- POINSOT, John (ou João de Santo Tomás). **Tractatus de signis – the semiotic of John Peirce**. Interpretative arrangement by John Deely. Berkeley. University of California Press, 1985.
- QUEIROZ, João. **Sobre as dez classes de signos de C. S. Peirce**. Dissertação de Mestrado. PUC-SP, 1997.

- QUEIROZ, João e EL-HANI, Charbel. **On Peirce's notion of information**. *Cognitio*, São Paulo, (v. 8 - n°2), p. 289 – 298, (jul./dez de) 2007.
- RANSELL, Joseph. **Some leading ideas of Peirce's semiotic**. *Semiotica*, (v. 19 – 3/4), p. 157 – 178, 1977.
- _____. **Semiotic objectivity**. In “Frontiers in semiotics” (eds. John Deely, Brooke Williams, Felicia E. Kruse). Bloomington. Indiana University Press, 1986.
- _____. **Is Peirce a Phenomenologist?** (texto não-publicado), disponível em: <http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutsp/ransdell/phenom.htm>. Acessado em: out. 2008.
- ROSA, João Guimarães. **Ficção completa – vol. 1**. Rio de Janeiro. Nova Aguilar, 1995.
- ROSA, Luiz Pinguelli; NUSSENZVEIG, Moysés; CARNEIRO, Fernando Lobo. **Trezentos anos dos ‘Principia’ de Newton**. Rio de Janeiro. Ed. Coppe/Dazibao, 1989.
- ROSSI, Paolo. **A ciência e a filosofia dos modernos – aspectos da revolução científica**. São Paulo. Universidade Estadual Paulista, 1992.
- RUSSELL, Bertrand. **ABC da Relatividade**. Rio de Janeiro. Zahar, 1966.
- _____. **Introdução à filosofia matemática**. Rio de Janeiro. Zahar, 2007.
- SAGAN, Carl. **Os dragões do Éden**. Rio de Janeiro. Francisco Alves editora, 1980.
- SANTAELLA, Lucia. **O que é semiótica**. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1983.
- _____. **Estética – de Platão a Peirce**. São Paulo. Ed. Experimento, 1994.
- _____. **Percepção – uma teoria semiótica**. São Paulo. Ed. Experimento, 1998.
- _____. **Cultura das mídias**. São Paulo. Ed. Experimento, 1996.
- _____. **Produção de linguagem e ideologia**. São Paulo. Ed. Cortez, 1996b.
- _____. **Teoria Geral dos Signos – como as linguagens significam as coisas**. São Paulo. Ed. Pioneira Thomson Learning, 2000.
- _____. **Comunicação e Pesquisa: projetos para mestrado e doutorado**. São Paulo. Hacker, 2001.
- _____. **O método anticartesiano de C. S. Peirce**. São Paulo. Unesp, 2004.
- _____. **Matrizes da linguagem e pensamento**. São Paulo. Iluminuras, 2005.
- _____. **Sinequismo e onipresença da semiose**. *Cognitio*, São Paulo, (v. 8 - n°1), p. 141 – 149, (jan./jun. de) 2007.
- SANTAELLA, Lúcia e NÖTH, Winfried. **Imagem. Cognição, semiótica e mídia**. Iluminuras. São Paulo, 1999.
- _____. **Comunicação e semiótica**. Hacker. São Paulo, 2004.
- SANTAELLA, Lúcia e VIEIRA, Jorge de Albuquerque. **Metaciência – como guia de pesquisa, uma proposta semiótica e sistêmica**. São Paulo. Mérito, 2008.
- SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. São Paulo. Cultrix, 2006.

- SAVAN, David. **Questions concerning certain classifications claimed for Signs**. *Semiotica*, (v. 19 – 3/4), p. 179 – 195, 1977.
- SILVEIRA, Lauro Frederico Barbosa da. **Informação e Verdade na filosofia de Peirce**. *Cognitio*, São Paulo, (v. 9 - n°2), p. 281 – 323, (jul./dez de) 2008.
- SCHELER, Max. **Sociologia del Saber**. Buenos Aires. Ed. Revista de Occidente (Argentina), 1947.
- SCHUTZ, Alfred. **The Problem of Social Reality (Collected Papers vol. I – CP - I)**. Den Haag. Martinus Nijhoff Publishers, 1967.
- _____ . **Las estructuras del mundo de la vida**. Buenos Aires. Amorrortu editores, 1973.
- _____ . **Fenomenologia e relações sociais – textos escolhidos de Alfred Schutz** (org. Helmut R. Wagner). Rio de Janeiro. Zahar, 1979.
- _____ . **La construcción significativa del mundo social – introducción a la sociología comprensiva**. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica, 1993.
- SEBEOK, Thomas Albert. **A sign is just a sign**. Bloomington. Indiana University Press, 1991.
- _____ . **“Semiotics” and its congeners**. In “Frontiers in semiotics” (eds. John Deely, Brooke Williams, Felicia E. Kruse). Bloomington. Indiana University Press, 1986.
- SHORT, Thomas. **The growth of symbols**. *Cruzeiro Semiótico*, (v. 8), p. 81 – 87, 1988.
- _____ . **Life among the legisigns**. *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, (v. 18 – n°4), p. 285 – 310, 1982.
- SLOTERDIJK, Peter. **The operable man : on the ethical state of gene technology**. (texto não-publicado), disponível em: http://www.petersloterdijk.net/international/texts/en_texts/en_texts_PS_operable_man.html Acesso em: maio de 2009.
- SOBRAL, Fabio. **A concepção circular de homem em Marx – um estudo a partir dos Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844**. São Paulo. Nojosa, 2005.
- TEIXEIRA, Carla C. (org.). **Em busca da experiência mundana e seus significados – Georg Simmel, Alfred Schutz e Antropologia**. Rio de Janeiro. Relume Dumará, 2000.
- THIBAUD, Pierre. **A noção peirciana de objecto dum signo**. *Cruzeiro Semiótico*, (v.14), p. 75 – 96, 1991.
- TRIVINHO, Eugênio. **A dromocracia cibercultural – a lógica da vida humana na civilização mediática avançada**. São Paulo. Paulus, 2007.
- VIEIRA, Jorge de Albuquerque. **Teoria do conhecimento e arte: formas de conhecimento – Arte e Ciência uma visão a partir da complexidade**. Fortaleza. Expressão Gráfica, 2006.
- _____ . **Ciência: formas de conhecimento – Arte e Ciência uma visão a partir da complexidade**. Fortaleza. Expressão Gráfica, 2007.
- _____ . **Ontologia: formas de conhecimento – Arte e Ciência uma visão a partir da complexidade**. Fortaleza. Expressão Gráfica, 2008.
- VIRILIO, Paul. **O espaço crítico**. São Paulo. Ed. 34, 1993

- _____ . **Velocidade e política**. São Paulo. Ed. Estação Liberdade, 1996.
- VON BRANDT, Andres. **Fish catching methods of the world** (ed. Gabriel, O.; Lange, K.; Dahm, E.; Wendt, T.)Iowa. Blackwell publishing, 2005.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade : fundamentos da sociologia compreensiva - vol. 1**. Brasília. Editora Universidade de Brasília / São Paulo. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.
- _____ . **A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais**. São Paulo. Ática, 2006.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Petrópolis. Vozes, 2005.
- ŽIŽEK, Slavoj. **Bem-vindos ao deserto do real – onze ensaios sobre o onze de setembro e datas relacionadas**. São Paulo. Boitempo, 2005.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)