

Semiose: Diálogos e linguagem

LAURO BARBOSA DA SILVEIRA

Resumo O caráter dialógico da semiose confere-lhe propriedades essencialmente comunicativas. A questão não é provar que a semiose é comunicação, mas como as propriedades permitem o processo comunicativo. A vagueza e a generalidade dos signos são as principais responsáveis pela comunicação. O modo como elas são manipuladas pelos elocutores e os intérpretes permite o sucesso da comunicação, sustentando os interesses ideológicos ou conduzindo as pessoas para uma comunidade de interpretação e de investigação.

Palavras-chave diálogo, comunicação, vagueza, generalidad, verdade, *summum bonum*.

Abstract The dialogic character of semiosis confers to it essentially communicative properties. The question is not to prove that semiosis is communication, but how the properties of semiosis permit the communicative process. Vagueness and generality of the signs are the main responsables for the communication. The way they are hold by utterers and interpreters permits the success of communication, both sustaining the ideological interests or conducting people toward a community of interpretation and investigation.

Key words dialogue, communication, vagueness, generality, truth, *summum bonum*.

O CARÁTER DIALÓGICO E COMUNICACIONAL DO PENSAMENTO

O pensamento para Peirce é essencialmente dialógico e, conseqüentemente, comunicacional. A questão não seria, pois, colocar em questão o caráter comunicativo da semiose, mas de se estabelecer as propriedades semióticas especialmente responsáveis pela comunicação.

Pode, desse modo, Peirce fazer a seguinte consideração: "*Não se pode jamais esquecer que nosso próprio pensamento é levado adiante como um diálogo, e, embora em um grau menor, está sujeito praticamente a toda imperfeição da linguagem*" (CP 5.506).

Tratar, portanto, de semiose e comunicação não é tentar conciliar domínios de outro modo estranhos uns aos outros, mas desdobrar determinados aspectos da semiose que configurem o processo comunicativo. É, pois, possível e freqüente trabalhar-se teoricamente a semiose sem explicitar seu caráter comunicativo e, no momento de explicitar-se tal caráter, ver-se na contingência de explorar caminhos pouco trilhados e de especial dificuldade. Tal parece ser o caso do empreendimento que esse artigo pretende levar a efeito, contando para tanto com alguns textos fundamentais de Peirce e reflexões presentes em obras de autores tais como Vincent Colapietro (1989), de Beaugrande (1991), Johansen (1993), Tiercelin (1993) e Bergman (2000).

De fundamental importância é colocar-se no grau de generalidade próprio da abordagem semiótica levada a cabo por Peirce e, portanto, não procurar de imediato encontrar reflexões críticas sobre problemas que tanto preocupam o mundo contemporâneo e que se organizam em torno do fenômeno comunicacional: os *media*, as redes de informação com o conseqüente direcionamento da conduta social, assim como da incomunicabilidade que profundamente atravessa a vida das pessoas. Um amplo campo de pesquisa encontra-se aberto às semióticas especiais e, aliás, muito elas vem fazendo para esclarecê-lo, colaborando para a tomada de consciência diante das possibilidades e dos riscos apresentados pela rede de mensagens que, com crescente eficiência, costura o tecido social.

A comunicação abordada pela semiótica peirceana no patamar de generalidade com que originariamente se estabeleceu, e no qual pretende o presente artigo se manter, poderia apresentar-se ao leitor como demasiadamente abstrata, tornando-se muito difícil lançar uma ponte em direção aos problemas já mencionados e com os quais sempre se defronta. A direção que pretende esse artigo assumir é a de facilitar o lançamento dessas pontes, embora ainda em um padrão de abstração bastante alto. Construído o arcabouço teórico da comunicação no âmbito da semi-

ótica peirceana, que em nenhum momento deixa-nos enganar sobre as limitações que o fenômeno comunicacional apresenta, dá, com a ajuda de Mikhail Bahktin, um passo em direção à inserção da semiose no contexto da produção social de signos quando dos necessários embates ideológicos de tomada do poder. Por outro lado, no âmbito da investigação científica, que jamais para Peirce constituiu-se em um domínio estanque de produção semiótica, observa-se um constante esforço para que progressivamente se vençam as barreiras dos equívocos que prejudicam a busca universal da Verdade.

Para, contudo, chegar à indicação desses dois rumos que parecem assumir de fato a semiose no contexto em que é produzida, percorre o artigo duas grandes etapas e suas reflexões. Primeiramente, delinea-se o quadro que permite compreender a semiose como diálogo, decorrente de seu caráter essencialmente triádico. Em segundo lugar, aproxima-se mais das condições exigidas para que um processo comunicacional se instale, permitindo que uma intersubjetividade efetivamente possa se estabelecer.

Falando-se de diálogo, fala-se de efetivação e progresso da semiose, conotando imediatamente, seu caráter comunicativo. Fala-se também, contudo, de atrito, resistência e risco de insucesso. Se pensar é dialogar — e, em outros textos, Peirce fará notar que *"mesmo em uma meditação solitária cada juízo é um esforço para imprimir em si, no futuro imediato ou no futuro geral, alguma verdade"* (CP. 5.516) —, não há pensamento que não suponha um outro o qual, para compor-se em um nós, exija estratégias complementares e vontade comum para superar obstáculos.

Os recursos disponíveis para que o pensamento tenha sucesso necessitam adequar-se ao tamanho do hiato a ser transposto. O que exige aprimoramento, exige-o por apresentar falhas e sobre elas e de algum modo contando com elas que tal transposição se fará. A semiose alcançará sua meta quando um ótimo for alcançado em meio às imperfeições dos recursos disponíveis. Muito será ainda exigido para que toda essa estratégia assuma aqui maior clareza. Tudo, porém, já está dito na frase peirceana com a qual inicia-se esse artigo: o sucesso do pensamento depende de se saber trabalhar a própria precariedade. O pensamento essencialmente depende de seu meio ou de sua "linguagem" e só alcançará sua meta tirando o melhor proveito possível de sua invencível imperfeição.

No texto de Colapietro (1989: 37), podemos ler:

O fato básico a respeito da pessoa humana é que ele ou ela é um ser em comunicação com outros seres ou, mais precisamente, um ser que possui a capacidade de estar em comunicação com outros. Nos *Principles of Psychology*, William James tinha escrito: "Os únicos estados de cons-

ciência com os quais naturalmente lidamos, encontram-se na consciência pessoal, na mente, no ser dos "Eus" e dos "Tus" particulares concretos."

Em resposta à concepção jamesiana de consciência humana, Peirce escreveu: "Não seria o contrário, mais próximo dos fatos observados? Não se estaria diante de uma pura especulação metafísica? Você pensa que *deve* existir um tal isolamento, porque você confunde pensamento com qualidades de sentimentos ; mas toda observação é contra você. Há alguns particulares pequenos que o homem reserva para si. Ele [provavelmente, William James] exagera-os tristemente, assim como sua personalidade." (CP 8.81) Não há isolamento, mas comunicação — não há pluralismo irreduzível mas interpenetração sem limites — que é a lei, na medida ao menos em que o que defendemos baseia-se na observação.

Como Peirce faz notar, "a experiência total da vida leva um homem instintiva e irrefletidamente a crer que há um mundo exterior que muito pouco seria afetado por seu nascimento assim como por sua morte" (Ms 673, 00005). Para ficar mais claramente evidente a atenção para a sobredeterminação do sujeito humano, considere-se a seguinte passagem: "Muita gente pensa moldar sua vida de acordo com a razão, enquanto realmente tudo se dá de outro modo." (Ms. 437, 00019)

Mais a diante, Colapietro prossegue:

De acordo com James , "A coisa mais profunda em nossa natureza é esse *Binnenleben*: essa região muda do coração na qual moramos sozinhos com nossos afetos e desafetos, nossa fé e nossos temores" (1974: 30-31). Para Peirce, a coisa mais profunda em nossa natureza não seria caracterizada em termos de mudez e solidão. O que o *self* é em si mesmo, em alguns aspectos, incomunicável (CP 7.591-92; c.1867). Peirce recusou trocar a unicidade do *self* às expensas de sua comunicabilidade. A possibilidade de comunicação não traz consigo a destruição da unicidade. Nem a autenticidade requer indivisibilidade, como parece ser para aqueles que sustentam que o que somos *verdadeiramente* jamais, em princípio, poderá ser visto pelos outros. O *self* verdadeiramente é algo único e irreduzível em si mesmo, mas o que ele é em si mesmo só se revela ou, mais precisamente, se realiza através de suas relações com outros. Dever-se-ia notar que esses outros não necessitam estar presentes ou serem atuais. Os outros aos quais se relaciona principalmente o *self* podem ainda não existir ...

Ainda, Colapietro (1989: 79) irá dizer:

Em *Law of Mind*, Peirce escreveu: "O reconhecimento por uma pessoa da personalidade de uma outra tem lugar por meios de algum modo idênticos àqueles pelos quais ela é consciente de sua própria personalidade. A idéia da segunda personalidade, que seria a bem dizer aquela segunda personalidade, entra no interior do campo da consciência direta da primeira pessoa, e é imediatamente percebida por seu *ego*, embora menos fortemente. Ao mesmo tempo, a oposição entre duas pessoas é percebida, na medida em que se reconhece a externalidade da segunda" (CP 6.160).

Isso é, pessoas em comunicação direta entre si de fato experimentam (mais do que hipoteticamente inferem) a outra como *self*, como um centro de propósito e força. Em um outro texto do mesmo período, Peirce fez notar:

Há no dicionário uma palavra, *solipsismo*, significando a crença de que o crente é a única pessoa existente. Adotasse alguém tal crença, ficaria difícil argumentar com ele. Mas quando alguém se encontra na sociedade dos outros, ele se encontra tão certo da existência deles quanto da sua própria, embora possa sustentar uma teoria metafísica de que todo são hipostaticamente o mesmo *ego*. (CP 6.436, 1893).

Comunidade intersubjetiva, tanto quanto o aspecto dialógico da semiose, não é para Peirce uma artificialidade e nem sequer um problema que exigisse ultrapassar a solidão do solipsismo. Ser em pensamento é ser em diálogo com os seres pensantes com os quais convivemos ou podemos conviver.

Johansen (1993: 195-6), citando igualmente Peirce, tira daí conseqüências muito mais radicais. O que poderia parecer limitar-se ao diálogo com algum interlocutor próximo, pela própria essência dialogante do pensamento, toma dimensões cósmicas. E, mais ainda, não haverá conhecimento se tal amplitude não for procurada e, se quem julga estar pensando compreender sua atividade como alguma coisa que só a ele diz respeito e que possa ser tratada como uma propriedade privada:

Parece-me, diz Peirce, que somos levados a isto, que a lógica inexorável requer que nossos interesses não sejam limitados. Não devem eles parar em nosso próprio destino, mas devem abraçar toda a comunidade. Essa comunidade, de novo, não deve ser limitada, mas deve estender-se a todas as raças de seres com os quais podemos manter relação imediata ou mediata. Deve alcançar, embora vagamente, além dessa época geológica, além de todos os limites. Aquele que não sacrificasse sua própria alma para salvar o mundo todo, é, como me parece, ilógico em suas referências, coletivamente. A lógica enraiza-se no princípio social. (CP 2.654)

Peirce baseia, desse modo, o sacrifício do auto-interesse no reconhecimento, por parte do indivíduo, que seu interesse e sua meta devam ser idênticos ao da comunidade; pois a perfeição do conhecimento somente pode ser obtida por uma comunidade ilimitada de investigadores (Cf. CP 5. 356).

O PENSAMENTO COMO UM PROCESSO INTERPRETATIVO

Dialógico e comunitário, o pensamento não tem como separar semiose e comunicação. Essa impossibilidade, porém, implica que se reconheça em toda semiose, seu caráter triádico, interpretativo. Jamais o pensamento irá se impor a uma mente, sem que a essa caiba interpretá-lo.

A inconveniência de se atribuir a uma inteligência em contexto fenomenológico um conhecimento estritamente intuitivo, que lhe desse acesso imediato ao conhecimento de si mesma ou de qualquer outro objeto, é uma tese constantemente defendida por Peirce e que vem reforçar a defesa do caráter essencialmente dialógico e semiótico de todo pensamento.

Não caberia aqui discutir as fortes razões que levam Peirce a adotar tal posicionamento, cabendo somente lembrar que, evitando propor-se um momento estritamente intuitivo e imediato ao pensamento, nada se perde para compreendê-lo em todas as suas realizações e evita-se se deparar com os problemas desnecessários e insolúveis, pois indecidíveis, da transcendentalidade do Eu na condicionalidade inevitável da experiência.

Melhor é, pois, considerar-se todo conhecimento com semiose, e todo pensamento que nos é possível ter acesso compartilhando dessa mesma natureza.

Essencialmente mediado por signos, conclui-se que todo pensamento é de natureza interpretativa. Sequer, como já vem sendo dito, o auto-conhecimento ou a consciência de si far-se-ão na imediatez da intuição.

Colapietro poderá, desse modo, afirmar que

Um signo separado de seus interpretantes futuros é um signo ao qual é negada a possibilidade de realizar sua essência; isto é, a possibilidade de ser um signo. Tal signo é a negação da semiose, pois é impossível que ele realize sua essência. Sua descrição mais rigorosa faz-se em termos negativos, assim como a descrição mais adequada da cegueira faz-se em termos privativos. Desse modo, se o *self* for um signo e ser for separado de seus desenvolvimentos futuros, lhe é negada a possibilidade de atualizar sua essência; sendo desse modo, o *self* a negação do *selfhood* (1989: 77-8).

Mais adiante, em seu texto, Colapietro (1989: 79) citará Peirce, deduzindo do caráter intrinsecamente interpretativo da auto-consciência, a conaturalidade com que um ser consciente reconhece outras consciências. Remetendo-nos ao *Law of Mind*, o artigo nos leva a ler:

O reconhecimento por uma pessoa de uma outra tem lugar por meios de algum modo idênticos àqueles pelos quais ela é consciente de sua própria personalidade. A idéia da segunda personalidade, que seria a bem dizer aquela segunda personalidade, entra no interior do campo da consciência direta da primeira pessoa e é imediatamente percebida por seu *ego*, embora menos fortemente. Ao mesmo tempo, a oposição entre duas pessoas é percebida, na medida em que se reconhece a externalidade da segunda (CP 6.160).

Convém, contudo lembrar que esse compartilhar de uma unidade simultaneamente à percepção da externalidade e da alteridade não é, para Peirce, uma exclu-

sividade de um reconhecimento mútuo de consciências, se assim fosse possível dizer, de dois indivíduos distintos um do outro. Com menos intensidade, talvez, essa dualidade está presente na consciência que cada um tem de si. Unidade e alteridade compõem, de fato, o processo interpretativo de qualquer semiose, mesmo daquela pertinente a auto-consciência (Cf. CP 5.421).

A inseparabilidade do signo e de seus interpretantes, implica que toda semiose se elabore em rede e, que conseqüentemente se constitua em um sistema aberto. Se a semiose se perfizesse na mera relação diádica entre *signans* e *signatum*, sua tendência seria assumir uma forma fechada caracterizada pela recursividade de seus elementos. A simplificação que decorreria nesse último caso para se estabelecer as condições de significação do signo seria óbvia. Explicar, contudo, como se estabelecem processos comunicativos, ou seja, como signos se transformam em mensagens exigira, como de fato exigiu em muitos casos, que à significação compreensível a nível sintático e semântico, se acrescentasse um nível pragmático como um apêndice a ser desvendado extra-sistemicamente, através de investigações sociológicas ou psicológicas.

O respeito à integridade da semiose que nada mais é que pensamento e, conseqüentemente, conduta racional, vem, pois, a exigir um tratamento lógico, para um fenômeno aberto, atravessado pelo imprevisível, e portanto em constante evolução.

Claudine Engel Tiercelin, com sua dedicação ao estudo do *vago* e do *geral*, insistindo na exigência que tem a lógica considerada como semiótica de levar-lhes em conta, traz contribuições inestimáveis para que se avance desse tratamento.

Antes, porém, que aqui se dedique um espaço especial para o estudo daquelas duas características do signo em sua função comunicativa e, portanto, solicitando ao leitor que reserve as questões que sobre elas tiver a fazer, convém insistir, juntamente com Tiercelin (1993: 322) ao falar do *geral*, na abertura característica de toda semiose:

O geral é a série indefinida dos interpretantes (CP. 1.339), a idéia de que o conhecimento é sempre aberto. Com certeza, no sentido em que ele decorre do potencial, da qualidade, em suma da primeira categoria, o geral é de uma espécie negativa (CP. 1.427), mas na medida em que ele pertence à necessidade condicional, à lei, à terciridade, ele é dessa "espécie positiva" que, com a infinidade, a continuidade, o crescimento e a inteligência (CP. 1.340) fazem parte das idéias de terceira categoria às quais a filosofia e as ciências devem prestar mais atenção.

A construção em rede, constantemente aberta, implica, portanto, risco que se assume diante do meramente potencial, e sob esse sentido, incontrolável conferindo à semiose uma insuperável fragilidade, mas por outro, a expansão infinita e ca-

pacidade de efetiva generalização que permite à semiose transcender a particularidade da mera repetição e o hábito não se confundir com o costume.

TUDO PENSAMENTO IMPLICA UM GRAU DE INDETERMINAÇÃO

A potencialidade inerente à semiose, assim como a ausência de qualquer imediatez naquele processo, reforça a necessidade de interpretação da própria personalidade. Nada é representado que não exija a referência à experiência, nem que essa seja a de nós mesmos. De nós mesmos, portanto, exige-se um trabalho mediado de signos e um tempo para que se desenvolvam os interpretantes. Só por via de generalização e de constante interpretação, o auto-conhecimento vai se fazendo, sem em nada distinguir-se do conhecimento que se tem do mundo. A morte, considerada de um determinado indivíduo ou de qualquer espécie, no nível específico em que se coloca, como interrupção de um contínuo assume as dimensões de uma tragédia, de um corte definido e inexorável do acaso, embora possa deixar e efetivamente deixe em aberto outras séries de interpretantes, mantendo o contínuo da semiose e do real. Mantido o contínuo a que nível for, a semiose prosseguirá, mantendo indefinido seu presente sem permitir que o "fato consumado", determinante último de qualquer processo, ponha fim ao que é necessário para seu prosseguimento.

Pode, assim, Colapietro (1989: 76) afirmar que:

Como uma idéia geral (uma idéia conectando outras idéias), a personalidade individual não é uma entidade discreta mas um ser contínuo. Como tal, a personalidade não é uma coisa a ser apreendida em um instante. Ela deve ser vivida no tempo, embora nenhum tempo finito seja capaz de abraçá-la em sua totalidade (CP 6.155). Mesmo assim, ela está presente e viva em cada intervalo infinitesimal de sua própria experiência atual. Mas uma vez que a personalidade é essencialmente temporal, não somente ela é sempre incompleta, mas inerentemente irrealizável: dada a duração finita da existência humana, nenhuma pessoa realiza plenamente quem ela é. Todavia, a incompletude essencial da pessoa não compromete a presença viva da pessoa em qualquer momento atual da existência finita. A pessoa é, de algum modo, realizada no presente e, mais extensamente, não realizada no curso de sua vida. As pessoas são sempre simultaneamente o que elas foram, quem elas agora são, e alguma coisa outra e mais ainda do que isso. Nas próprias palavras de Peirce, ao longo de toda sua vida, nenhum filho de Adão manifestou plenamente o que nele havia (CP.1.615). Essa é uma das razões pelas quais a morte é sempre trágica.

Para a efetivação da comunicação, o indefinido contudo deve ser superado pelos agentes do processo comunicativo. Isto supõe, para Peirce, que se leve em conta o contexto em que o processo de comunicação se efetua. A comunicação se

faz no interior de uma comunidade e a ela devem ser comuns um universo de discurso e um domínio de experiência.

Peirce, então, irá dizer (CP 2.357):

Quando uma criança aponta para uma flor e diz "Linda", que é uma proposição simbólica; pois a palavra "linda" sendo usada, representa seu objeto somente em virtude de uma relação com ele, que ele não teria intencionado e entendido como um signo. O braço apontado, contudo, que é o sujeito dessa proposição, usualmente indica seu objeto somente em virtude de uma relação para com seu objeto, que ainda existiria, embora não se pretendesse que indicasse de modo algum aquele objeto. Pois só pode ser o sujeito daquela proposição simbólica se se pretender que seja e assim for compreendido.

Ser somente um índice da flor não é suficiente. Somente torna-se o sujeito da proposição porque sendo ele um índice da flor, é prova que se pretendeu que assim fosse. Do mesmo modo, todas as proposições ordinárias referem-se ao *universo real* e, usualmente, ao ambiente mais próximo. Assim, se alguém invade a sala e diz "Há um incêndio!" sabemos que está falando sobre a redondeza e não sobre o mundo das "Lendas das Mil e Uma Noites". São as circunstâncias sob as quais foi enunciada ou escrita a proposição que indica aquele contexto que está sendo referido. Mas não fazem isso simplesmente como índice do contexto, mas como prova de uma relação intencional da fala para com seu objeto, relação que ele não manteria se não se pretendesse que ele fosse um signo.

Tiercelin irá discutir essa referência com relação ao contexto que vincula a mensagem à realidade e apontar, juntamente com Peirce, a necessidade dos índices e o papel que exercem nas proposições. O único aspecto a notar é que Peirce não parece seccionar o mundo real do mundo fictício, do modo como, nessa passagem, Tiercelin deixa entender que o faça. Real e fictício para Peirce jamais constituíram-se em divisões radicais e preliminares da realidade. Do ponto de vista fenomenológico essa distinção não parece ter sentido, e a advertência que Peirce parece fazer quanto à indicação da realidade pelo signo é que se mantenha o caráter determinado dessa última, seja ela real ou fictícia. Duas páginas adiante, citando literalmente Peirce (CP 8.368 n23), Tiercelin (1993: 291) irá retificar sua antiga interpretação.

Feita a devida ressalva, de muito valerá ler o texto da comentadora:

Como atua o índice no contexto da comunicação? Geralmente, ele é "tudo aquilo que chama a atenção" (CP 2,285; 2,357; 3.361), que exerce uma compulsão cega" (CP 2,306) sobre aquele que o recebe. Para chamar a atenção, a proposição deve designar o mundo real e não o mundo fictício (CP 8.368 n²³; 2.337; 3.363; 4.544), e é necessário situar o enunciado, singularizando-o. A proposição deverá, pois, "ligar o pensamento a uma experiência particular" (CP 4.56). Os índices peirceanos englobam, pois, o que G. Granger (1979) denomina o ilocutório e a ancoragem. A linguagem comporta alguns signos desse gênero: nomes próprios, pronomes pessoais (CP 2.287),

pronomes impropriamente chamados demonstrativos (pois termos como "este" ou "aquele" rigorosamente nada demonstram mas somente indicam (CP 3.419), interjeições, que têm uma ação direta e forte sobre o sistemas nervoso e forçam o ouvinte a se preocupar e mesmo, "letras presentes em diagramas geométricos (CP 3.361); a eles devem-se ainda acrescentar signos diferentes dos lingüísticos, nenhuma língua possuindo uma forma de discurso particular que mostre que se está falando do mundo real: assim, "os tons e os olhares atuam diferentemente sobre o ouvinte e o fazem prestar atenção nas realidades. São, pois, índices do mundo real".

A impossibilidade que nossas representações genuinamente gerais ou, mesmo, que os nomes próprios, por si mesmos refiram-se a algo real e impliquem, desse modo, verdade ou falsidade, efetivamente inserindo-se no universo da experiência e com ele se comprometendo, exige mais do que a pertinência dos signos ao seu próprio universo semiótico, serem acompanhados de indicadores concretos dessa inserção. Não é demasiado, recorrer-se ao texto peirceano para reconhecer esta exigência:

Quando símbolos, tais como palavras, são usados para construir uma asserção, essa asserção relaciona-se com algo real. Deve ela não somente *professar* isso, mas realmente assim proceder; de outro modo, não seria verdadeira, e, menos ainda, falsa. Se uma testemunha jurar, com toda formalidade legal, que John Doe cometeu um assassinato, não terá feito uma asserção a não ser que o nome John Doe denote alguma pessoa existente. Mas para que o nome assim o fizesse, algo mais do que uma associação de idéias é exigida. Pois uma pessoa não é uma concepção mas uma coisa existente. O nome, ou melhor ainda, as *ocorrências* de um nome, devem conectar-se existencialmente com a pessoa existente. Portanto, nenhuma asserção pode ser construída a partir somente de puros símbolos. Com efeito, os puros símbolos são imutáveis, e não são eles que se juntam pela sintaxe da sentença, mas suas ocorrências ... suas réplicas (CP 4.500).

Em um manuscrito citado por Johansen (1993:200), Peirce ainda dirá:

O propósito de um signo é suplementar às idéias da vida das quais Eu, o intérprete, sou uma parte, como cópia de um pedaço removido da vida do outro, ou mais ainda, de seu panorama de toda a vida, sua visão geral da vida, e necessito saber exatamente onde em meu próprio panorama da vida universal devo inserir uma cópia desse pedaço copiado (Ms. 318,1907: 194).

"O pensamento são palavras, mas não meras palavras", diria Peirce em um outro contexto (CP 8.191). O pensamento e a vida se identificam e compartilham do mesmo dinamismo e da mesma aspiração de liberdade e transcendência. Comparar panoramas de vida e a eles se referir, no seu interior recortando alguns objetos com relação aos quais pretende o elocutor que o intérprete dirija sua conduta é a própria natureza do pensamento e é o próprio âmagô da comunicação. Para ter,

portanto, para efetivar aquilo que pretende, a semiose exige inserir-se no que Peirce denomina um *universo de discurso*.

Em cada proposição, as circunstâncias de sua enunciação mostram que ela se refere a alguma coleção de indivíduos ou de possibilidades que não pode ser adequadamente descrita, mas pode somente ser indicada como alguma coisa familiar a ambos, o falante e o ouvinte (CP 2.536).

Johansen (1993: 204), comentando esse texto, faz notar tratar-se de uma definição negativa que mais indica a já mencionada insuficiência de qualquer signo que vai exigir que seu significado se complete na experiência.

Compreendido positivamente, páginas adiante, Johansen (1993: 209) remete o leitor a um texto de Peirce (CP 4.561n1) que discutindo a conveniência do recurso aos Grafos Existenciais para a representação analítica das proposições, explicita a natureza icônica da Folha de Asserção (ou *Folha Fêmica*) onde os grafos são inseridos e que lhes confere caráter assertivo, em continuidade com a relação icônica que ela mantém potencial e indistintamente com todo o universo de discurso. Todo signo referente à realidade — e como já foi possível perceber, todo signo para Peirce a ela se refere — insere-se em um campo icônico que o contextualiza face a essa realidade que permite sua devida interpretação.

Conclui, então, Johansen dizendo:

Em sua capacidade como rede pressuposicional e como um campo de atenção geral, outras partes [do Universo de Discurso] podem ser vistas e analisadas como sendo representadas em semioses subsequentes e sucessivas, mas a soma de todas as pressuposições ou o campo total da atenção geral não podem ser estabelecidos em uma simples semiose ou em qualquer série finita de semioses, salvo em um estado de conhecimento total.

O final do texto, parece-nos referir-se ao vetor assintótico para o futuro de que é dotado todo o conhecimento e toda a comunicação entre seres pensantes.

Não é somente a referência ao Universo de Discurso que é exigido para que se efetive o diálogo. Tem que haver um domínio de experiência comum entre o elocutor e o intérprete para que a semiose se perfeça.

Tiercelin e Johansen referem-se a esse domínio em termos não mais de conexão de nossas representações com a realidade, para o que era exigida a inserção dos signos em um Universo de Discurso, mas de participação comum ao elocutor e ao intérprete em uma esfera mais ampla de representação.

Nas palavras de Tiercelin (1993: 313), assim se fundamenta a exigência do que chamará *contexto de asserção*:

O contexto de asserção é o segundo meio proposto por Peirce para explicar a efetuação, não mais agora da singularização do objeto de experiência, mas de sua identificação. Todo signo tem "um objeto único, mesmo que esse possa ser um conjunto único ou um contínuo único de objetos. Nenhuma descrição geral pode identificar um objeto". O problema resolve-se graças ao contexto, que introduz a dimensão verdadeiramente pragmática da teoria peirceana da referência.

Johansen (1993: 202) insistirá no mesmo ponto, ao dizer:

Compreender as modalidades de um dado texto está ligado ao entendimento do contexto comunicativo e referencial no qual está colocado. Conseqüentemente, para estreitar a latitude da interpretação inerente aos textos lingüísticos, necessitamos uma certa quantidade de conhecimento compartilhado e pressuposições comuns ao elocutor e ao intérprete. Devido à indeterminação dos signos lingüísticos, a interpretação sempre significa contextualização. A questão, contudo, é determinar o contexto próprio de um texto.

A generalidade do signo exigia que o mesmo se inserisse em um quadro existencial através de indicadores dessa mesma existência, cuja sintaxe, contudo, somente o experimento do intérprete efetuará, singularizando o objeto referido, como bem aponta o texto de Tiercelin. Existir, fica desse modo muito claro, é um modo de ser irredutível à generalização e só é alcançado quando a ele o signo se refere apontando um *sujeito*, pela concreção da réplica perceptível e igualmente singular do signo, a se perfazer no ato perceptivo do intérprete.

Agora, é o infinito contínuo do predicado que, da natureza de idéias que lhe é própria, exige que a representação proposta à interpretação delimite quais signos deverão interpretá-las para determinar essa ou aquela linha de conduta, ou, em outras palavras e sob um outro viés, qual a classe de objetos que se espera deva determinar a conduta. Tão geral é de si mesmo o signo, que só contextualizando-o pelas representações de um campo de experiências compartilhado, elocutor e intérprete terão as mínimas condições de falarem sobre as mesmas coisas, comungarem das mesmas idéias, e dirigirem sua conduta para o mesmo fim.

A NECESSÁRIA FRAGILIDADE DA SEMIOSE

Parece, nessa altura, ficar claro o quanto de semiose se exige para que haja comunicação, mas, igualmente, quanto necessita ser suplementada em sua função estritamente representativa e geral para realizar sua finalidade determinadora de condutas em um processo essencialmente comunicativo.

Tudo que irá se seguir, deverá aprofundar a reflexão sobre essa belíssima fragilidade como um apelo a uma comunhão de vontades, a uma superação de obstáculos, e a uma criatividade constante. Poderá, desse modo, o diálogo constituinte da semiose desenvolver-se em constante generalização fazendo crescer as mentes e levando o cosmos ao máximo da plenitude.

Antecipando as conclusões que esse artigo deverá alcançar, mas ainda em um nível de resolução insuficiente para uma melhor avaliação das mesmas, oportuno nos parece voltar a texto peirceano datado de 1908 e, em uma curta passagem, ver o autor localizar-se diante do que estamos nos interrogando.

Pensamos em signos; e com efeito, a meditação toma a forma de um diálogo no qual alguém faz constantemente apelo a si mesmo de um momento subsequente para a ratificação de sua intenção (*meaning*) com respeito a seu pensamento = os signos realmente representando os objetos que declaram representar. A lógica, portanto, é praticamente um ramo da ética com respeito à sua relação com seus objetos (NEM 3.2: 886).

Mesmo, portanto, que o fluxo do pensamento se faça somente no interior de alguém, ele jamais será um monólogo. Não crescerá o pensamento e não alcançará sua meta e sua razão de ser, se quem o emite não se reconhecer incapaz de sozinho proceder à representação de um objeto e à equivalente determinação da conduta. Sem a ratificação por parte de um "eu" futuro o signo perde seu significado pois cai no vazio a intenção de quem o emitiu. Só devida e efetivamente interpretado representa seu objeto. Representá-lo é, para Peirce, representá-lo para alguém cuja conduta se espera ou se intenciona irá também representá-lo e, mais ainda, irá buscá-lo tal como um fim.

A conclusão que ao final desse artigo pretendemos mais amplamente desenvolver, não poderia ser mais contundente, reconhecendo, pelo o que a própria experiência leva a concluir, o pensamento como *ethos* e a lógica como uma especificação da ética.

A SEMIOSE É UM PROCESSO TEMPORALMENTE DETERMINADO

A referência ao "eu" futuro para que se leve adiante e se complete a semiose já se constitui em prova suficiente da temporalidade intrínseca do processo. Essa temporalidade, com efeito, já estava implicada na mediação dos signos. Mais nítida, contudo, ela se torna na medida mesma em que se vai explicitando o pensamento como *ethos*, e essa conduta como eminentemente social e comunitária.

A referência ao objeto, como um bem a ser alcançado, faz da semiose um processo avaliativo, diria um outro texto peirceano (CP2.227), que ao nível da imaginação antecipa uma experiência futura atentando-se para reconhecer apesar do esforço previsto para se ter sucesso na empreitada, "o mesmo ardente desejo" que me motivou a querê-lo.

O signo será sempre uma correlação entre o passado que se impôs ao "eu" como objeto do desejo, a meta futura com a qual esse ardente desejo de medir-se por atos concretos e, ao longo do tempo, efetivar a própria representação na forma de signo ou de "representamen" que constante presente me manterá atento às outras duas dimensões.

A personalidade é o próprio ser semiótico, sendo portanto movimento em vista de um fim procurado e, mais do que isso, vai dizer Peirce em um texto especialmente trabalhado por Vincent Colapietro é o próprio crescimento e atualização de quem, "capaz de aprender com base na experiência" cresce e se amplia no ser (Cf. CP. 6.156-7; Colapietro, 1989: 76-78).

A teleologia intrínseca à semiose, orientando-a essencialmente para o futuro, somente permite compreendê-la como um processo contínuo jamais redutível à particularidade de um fato. O individualismo jamais dará conta de um tal processo e viciará qualquer abordagem que queira tomar como referência para a compreensão do pensamento, um indivíduo tomado em um 'originário' isolamento.

O solipsismo para Peirce é um absurdo pois é essencialmente contraditório (Cf. CP 6.436). Um ser pensante somente pode ser considerado como uma personalidade cujo caráter é eminentemente social em constante ampliação. Sua própria crença em ser alguém originariamente isolado é contraditória com a forma mesma com que representa para si esse isolamento.

Peirce, já em um texto datado de 1869 (CP 5.317), assim se expressava:

O homem individual, uma vez que sua existência separada manifesta-se somente pela ignorância e o erro, na medida em que ele é alguma coisa à parte de seus companheiros, e do que ele e os outros são, é somente uma negação. Esse homem ... "homem orgulhoso, mais ignorante daquilo de que ele mais se sente seguro: sua vítrea essência".

Após desenvolver esse tema e fazer notar que a ilusão humana está sobretudo em tomar o *self* como um absoluto e não como um modo de ser essencialmente relacional, Colapietro (1989: 78) acentuará a preocupação de Peirce em inserir a personalidade e, por analogia, a subjetividade no sinequismo, como o contínuo próprio do ser e do pensamento:

A abordagem sinequista do *self* individual recusa qualquer hiato entre o *self* e o outro. Isto, ela faz de tal modo que *selves* em comunhão mútua formam, de algum modo e numa certa extensão, um *self* de ordem superior. Isto é, a comunidade genuína nunca é uma mera coleção de *selves* individuais; ela é sempre uma união viva de *selves* integrados. Essa união de *selves* que constitui uma comunidade é análoga à coordenação de idéias que constitui uma personalidade; a comunidade é, em certa medida, uma pessoa.

A SEMIOSE É UMA FORMA, SENDO O SIGNO NECESSARIAMENTE ICÔNICO

A preservação do contínuo requer do signo, antes de tudo o poder de, referindo-se ao passado, interpretá-lo para o futuro.

A preferência que Peirce, no decorrer de suas investigações lógicas, vai conferindo aos grafos e, entre eles aos grafos existenciais, reflete e acentua esta concepção não determinista do pensamento.

Sendo o signo antes de tudo uma forma, sua relação para com o objeto fundamenta-se, em última análise, em uma qualidade que com ele mantém em comum, exigindo ser ele um ícone ou, ao menos, o inclua (CP 2.278; Silveira 1996: 35-53). Antes, pois, que o objeto cause sua representação, a determinação do representamen decorrerá de alguma afinidade deste para com objeto e, mesmo que sua relação seja caracterizada pela causalidade eficiente, esta sempre será segunda face a uma afinidade que a permita. O mesmo dever-se-á dizer da determinação do interpretante. O signo o determinará primordialmente como um signo de possibilidade e de afinidade para consigo e, através dele, indiretamente, para com o objeto. Semelhança dá-se entre formas que se reconhecem e que medeiam possíveis reações causais sem que por estas sejam irremediavelmente particularizadas.

A fluência característica da forma, pela qual mantém-se a continuidade do processo de pensamento e o faz crescer e generalizar-se cada vez mais, subjaz a um texto peirceano quando apresenta a capacidade representativa e eminentemente analítica dos grafos:

Requer-se que o leitor entenda plenamente a relação do pensamento em si mesmo com o *pensamento*, de um lado, e com os grafos, de outro. Aquelas relações tendo sido uma vez magistralmente atingidas, ver-se-á que os grafos quebram em pedaços todas as barreiras realmente sérias, não somente quanto à análise lógica do pensamento, mas também para a digestão de uma lição diferente, tornando literalmente visível diante dos olhos a operação de pensar *in actu*. A fim de que venha à luz o fato de que o método realmente alcança esse resultado maravilhoso, em primeiro lugar, é necessário ou, ao menos, altamente desejável, que o leitor tenha amplamente assimilado, em todas as suas partes, a verdade de que o pensamento sempre procede na forma de

um diálogo – um diálogo entre diferentes fases do *ego* ... de modo que sendo dialógico, ele é essencialmente composto de signos, como sua matéria. ... Não que os signos particulares empregados sejam eles mesmos o pensamento! Oh, não; não mais do que as peles da cebola sejam a cebola. ... O mesmo pensamento pode ser encaminhado por meio do inglês, do alemão, do grego ou do gaélico; em diagramas, ou em equações, ou em grafos: eles nada mais são do que peles da cebola, seus acidentes inessenciais. Mas que o pensamento deva ter alguma possível expressão para algum possível intérprete, é o próprio ser de seu ser.

Experimentando sobre os diagramas construídos segundo os preceitos dos grafos existenciais, pode a mente descobrir-se nas atividades que de outro modo poderiam não se mostrar distintamente presentes. O mesmo pensamento poderá estar se elaborando recorrendo a outras espécies de signos. Com efeito, afirma Peirce, o pensamento se faz através dos signos, não se restringindo à particularidade de nenhum deles.

De algum signo, contudo, terá o pensamento que recorrer para apresentar-se e para ser experimentado, encarnando-se em um teatro de reações (CP 6.195, 212). A convencionalidade do signo e a comutabilidade de suas espécies não levam, porém, à indiferença na escolha das mesmas. A forma do signo contribui para sua inteligibilidade e facilita mais ou menos a interpretação e o fluir do pensamento. Nesse sentido, compreende-se a razão do grande empenho peirceano em construir e em constantemente aprimorar o sistema de grafos, ao qual reconhecia como uma de suas maiores contribuições à lógica e ao pensamento humano.

Se o signo só exerce sua função devido à forma que apresenta, chega Peirce a afirmar em sua correspondência com Victoria, Lady Welby, no ano de 1906 (SS: 196), que 'a Forma é o Objeto do Signo', ficando perfeitamente claro, a nosso ver, a insistência peirceana em dizer que a semiose se passa integralmente no domínio das idéias. Comungar de uma Forma é penetrar no circuito de uma ética e assumir para si um objeto por outro anteriormente interpretado com um bem e um acréscimo de perfeição. Não se pretenderá dizer que a Forma substitui o Objeto como o bem a ser alcançado ou que o pensamento substituirá a conduta e a atuação do Sujeito no mundo. A forma substitui o Objeto enquanto Meio e não enquanto fim. Substituí-lo assim é substituí-lo para uma mente que a interprete e que instigue a vontade a perseguir o que deseja.

Esse campo de possibilidade que envolve a Forma é que a faz reconhecer-se como idéia, é que exige que o pensamento seja um processo aberto de forma essencialmente dialógica. Bergman (2000: 242) irá desse modo dizer:

Em um certo sentido, o significado é relativo ao propósito. Isso é, podemos falar de comunicação dotada de sucesso, embora não haja um conjunto preciso de significados em cada aspecto. De fato, podemos aqui notar a presença de uma força do conceito de forma; podemos dizer que dois seres humanos possuem ou incorporam a mesma forma de significado habitual, sem com isso afirmar que adotaram e desenvolveram exatamente os mesmos significados.

Os modos de interpretar uma forma multiplicam-se sem que esta seja traída; de modo análogo, as mesmas representações não esgotam a multiplicidade de efetuação de condutas por elas determinadas. Não há para Peirce redução uns aos outros dos domínios da possibilidade, da existência e da generalidade, representados pelas categorias de primeiridade, secundidade e terceiridade.

O OBJETO DA SEMIOSE É REPRESENTADO COMO VERDADE E É BUSCADO COMO *SUMMUM BONUM*

Em 1905, Peirce escreveu:

Com efeito, todas as proposições referem-se a um mesmo tema determinadamente singular, bem compreendido por todos os emitentes e intérpretes; a saber, a Verdade, que é o universo de todos os universos, e é por todos assumida como sendo real.

O referencial primeiro de qualquer semiose é, na concepção de Peirce, a verdadeira representação do real e só derivativamente haveria formas que não se comprometeriam publicamente com a verdade. A Verdade, conseqüentemente, transcende à particularidade de qualquer asserção do mesmo modo como o Real independe de qualquer juízo que dele se faça. Ao mesmo tempo, pertencerá à ordem da representação e o Real é referente ao pensamento.

A objetividade do Real e a transcendência da Verdade, com as quais toda semiose está comprometida não se contradizem, apesar da aparência o caráter falível de todo pensamento. Poder-se-ia dizer que todo pensamento em sua precariedade, encontra-se em um campo de tensão para o Real e para verdade, fazendo com que sua aventura por todos os descaminhos que sofra e, em parte devido a eles mesmos, encaminhe-se convergentemente para uma única direção.

Que os descaminhos erráticos da conduta colaborem para esse movimento evolutivo, é constantemente reconhecido por Peirce. O erro dando lugar à dúvida e essa, ao esforço de melhor conhecer o real e bem dirigir a conduta, encontra-se em textos bem conhecidos como *How to Make our Ideas Clear* (CP 5. 388-410) e *What*

Pragmatism Is (CP 5. 411–437). O mesmo em uma carta à Lady Welby datada de 1908, quando diz:

Volto agora à expressão de meu desapeço com a doutrina de que toda e qualquer proposição é infalivelmente verdadeira. A não ser que se reconheça a verdade como *pública*, como aquela da qual *qualquer* pessoa ficaria convencida caso levasse adiante de modo suficientemente longo sua investigação, sua procura sincera por uma crença inamovível, nada haverá para impedir que cada um de nós adote uma crença ultimamente fútil por sua própria conta e da qual ninguém mais compartilhará. Cada um se colocará como um pequeno "profeta", um excêntrico, uma vítima de sua própria estreiteza.

Mas se a Verdade for algo público, isso deve querer dizer que para sua aceitação como uma base de conduta, qualquer pessoa que seja a ela chegaria se levasse adiante suficientemente longe suas investigações. Sim, todo ser racional, por mais preconceituoso que seja de início. Pois a Verdade tem aquela natureza compulsiva tão bem expressa por Pope: *São dela, os anos eternos de Deus*.

A Senhora, porém, diria que estou propondo essa própria proposição como uma verdade infalível. De modo algum; ela é uma mera definição. Não digo que seja infalivelmente verdadeiro que haja qualquer crença à qual chegaria uma pessoa se levasse suficientemente adiante suas investigações. Somente estou dizendo ser isso o que chamo Verdade. Não posso infalivelmente saber se há alguma verdade.

A prerrogativa do social diante do individual é para Peirce incontestável. Maior ilusão não pode ter alguém do que a que encontrará sozinho seu próprio caminho ou que na introspecção encontrará seu verdadeiro "eu" solitário. Na comunidade dos seres pensantes, e somente nela a procura da Verdade, embora por sua própria natureza jamais dominada, as dúvidas levarão a crenças que independerão de nossas decepcionantes idiossincrasias.

Esse caráter social do pensamento e do *ethos* não deve jamais nos enganar, sendo confundido com algum fenômeno sociológico. Da ilusão individualista podem compartilhar comunidades inteiras, e mais ainda, a escala sociológica em nada modifica o caráter particular das dúvidas e das crenças restritas ao domínio da empiria.

Johansen, a esse respeito, faz notar:

Dever-se-ia notar, contudo, que mesmo que Peirce fale de sua *teoria social da realidade* fundada sobre o *consenso* (por exemplo, em CP. 6.610), seu conceito de verdade (e realidade) de modo algum pode ser descrito como uma mera teoria consensual da verdade. Ele define verdade mais freqüentemente como a *correspondência* entre proposições e a realidade: "Não haveria qualquer verdade a não ser que houvesse alguma coisa que fosse tal como é independentemente de como possamos pensá-la ser". (CP 7.659) Sem avançar sobre questões controversas a respeito

da teoria peirceana da verdade, nenhuma contradição estaria necessariamente envolvida ao se afirmar de um lado que a verdade consiste na conformidade de uma proposição a algo que apresenta caracteres que ele possui independentemente de qualquer proposição particular atribuindo-lhe esse ou aquele caráter, e, inversamente, de que é vazio de significado postular um conceito de verdade que não implique a concordância sobre a aplicabilidade, ou não, dos termos e das proposições.

A independência de qualquer particularidade apresentada por conceitos tais como de realidade e de verdade é o parâmetro encontrado por Peirce para sustentar o realismo sem, contudo, recorrer a uma visão transcendentalista que remete a um Eu impossível de ser conhecido sem contradição para fundar objetividade de todo conhecimento.

Se a Verdade é ao que, ultimamente, se refere toda semiose, é ela buscada sob a forma de *summum bonum*. Em *What Pragmatism is* (CP 5.432-3), pode-se ler:

Aquilo que qualquer proposição verdadeira assevera é real, no sentido de ser tal como é sem referência ao que você ou eu pense a respeito. Caso seja essa proposição, uma proposição condicional quanto ao futuro, ela será um geral real na medida em que se calcula que realmente influencie a conduta humana; e este é o teor racional que o pragmaticista afirma ser o de qualquer conceito.

Desse modo, o pragmaticista não faz com que o *summum bonum* consista na ação, mas que consista naquele processo de evolução pelo qual o existente cada vez mais incorpore aqueles gerais aos quais estava destinado, sendo o que nos esforçamos para expressar ao chamá-los, a esses últimos, razoáveis (*reasonable*). Em seus estágios mais elevados, a evolução toma lugar cada vez mais amplamente através do auto-controle, e isso fornece ao pragmaticista uma certa justificativa para fazer com que o teor racional seja geral.

Volta-se a encontrar a presença da teleologia que fornece o sentido último a toda semiose. Ser destinada para alguma coisa, expõe Peirce em uma outra ocasião (CP 4.547), "*quando é certo que ela irá acontecer embora não haja qualquer razão necessitante para tal*". A atração para o *summum bonum*, embora constitua a tendência e o destino de todo hábito de conduta em expansão, escapa totalmente a qualquer explicação de natureza determinística, supondo necessariamente criatividade ao nível da escolha e liberdade na adoção das regras lógicas.

Johansen (1993: 196) comentará essa tendência ao *summum bonum*, acentuando seu caráter dialógico e social, constituinte da comunidade de investigação que reúne todos os seres pensantes na busca da Verdade. A busca do *summum bonum*, ressalta mais uma vez os vínculos entre a Ética e a Semiótica e projeta a conduta a elas submissa no interior "*das reflexões cosmológicas e metafísicas*".

PARA A COMUNICAÇÃO, EXIGE-SE DO SIGNO QUE MANTENHA UM ÓTIMO DE (IN)DETERMINAÇÃO

Entro em minha sala de estar e percebo uma 'mesa' e algumas 'cadeiras'. Não vejo ou sei quanto pesa a mesa, ou qual é exatamente sua altura e sua largura; dados quantitativos dessa ordem são irrelevantes para sua 'qualidade de ser mesa'. Certos dados qualitativos, tais como o estilo e o material (vidro e aço) são também irrelevantes numa situação ordinária terrivelmente confuso (enquanto usual) ou terrivelmente ordenado. Também, percebo que todas as cadeiras são cadeiras, mesmo que não saiba seus pesos e tamanhos exatos, e elas se encontram em diversos ângulos, uma tem um braço deformado ou está escondida de baixo de uma toalha de praia dobrada sobre ela. Em um outro contexto, porém, essa informação pode ser importante, mas não para a percepção ordinária, podendo ser deixada indeterminada.

Não colhi esses exemplos a fim de sustentar meu ponto de vista. Ao contrário, os casos mais complexos, seja em laboratório científico ou na experiência ordinária, mostrariam quão mais é aceita a indeterminação como um preço escondido para a determinação. Perceber um processo (ou objeto) como "o mesmo" para todos os observadores e em todas as ocasiões consiste em filtrar as diferenças, assim como perceber dois processos (ou objetos) como diferentes consiste em filtrar aquilo que têm em comum. Enquanto a segunda lei da termodinâmica estipula que as diferenças decairão e que a semelhança será incrementada, a percepção humana permite que dois fatores surjam e cresçam juntos, desde que somente um esteja em foco em um único momento. A relação entre 'figura' e 'fundo' na teoria da *Gestalt* deve, pois, aplicar-se a qualquer prioridade percebida: sua determinação de frente (em fase) é paga pela indeterminação de fundo (fora de fase).

De Beaugrande (1991: 305), no texto acima transcrito, oferece na simplicidade da descrição fenomenológica a delicadeza existente para se trabalhar os signos a fim de se obter a melhor eficácia comunicativa. Há um ótimo de informação para se obter o sucesso de cada mensagem, seja ela tão íntima quanto é a percepção de um ambiente, ou tão sofisticada como a elaboração de uma lei científica, com sua necessária escolha de fenômenos a serem observados e variáveis a serem correlacionadas. Esse ótimo nunca coincidirá com o máximo possível de informação ou com sua excessiva carência.

É, de fato, da própria natureza do signo, segundo a concepção peirceana, essa radical distinção face ao objeto. A natureza icônica do signo, já anteriormente apontada, fundamenta sua função significativa em alguma *qualidade* que ele tenha em comum com o objeto, qualidade que, nele reconhecida entre múltiplas outras que possam oferecer, permita que fique no lugar do objeto precisamente sob aquele aspecto e venha, em sua função mediadora, determinar signos interpretantes. Poder significar supõe uma escolha e uma eleição dessa qualidade deixando as outras indeterminadas. Desse modo, poderia ser compreendida, por exemplo, a seguinte definição de signo enunciada por Peirce (CP 2.92):

Um *Signo* é alguma coisa que está relacionada a uma Segunda coisa, seu *Objeto*, com respeito a uma Qualidade, de tal modo que leve uma Terceira coisa, seu *Interpretante*, a relacionar-se àquele Objeto da mesma forma, *ad infinitum*.

A essa definição, equivaleria essa outra (CP 2.228) que melhor acentua o necessário jogo de determinação e indeterminação na constituição do signo e que, ao ser comparada com a primeira, aproxima a noção de *fundamento* daquela de Qualidade conferindo a ambas o estatuto do eidético:

Um signo, ou representamen, é alguma coisa que fica no lugar de alguma outra para alguém, com respeito a algo ou por uma capacidade. Dirige-se a alguém, isto é, cria na mente daquela pessoa um signo equivalente, ou talvez mais desenvolvido. Àquele signo que ela cria eu denomino *interpretante* do primeiro signo. O signo fica no lugar de alguma coisa, seu *objeto*. Fica no lugar daquele objeto, não com respeito a tudo, mas com referência a uma espécie de idéia, à qual algumas vezes denominei *fundamento* do representamen. 'Idéia' deve aqui ser entendida numa espécie de sentido platônico, muito familiar na conversa do dia-a-dia; quero dizer naquele sentido em que dizemos que um homem captou a idéia de um outro, em que dizemos que quando um homem retoma o que ele estava pensando em algum momento anterior, ele retoma a mesma idéia, naquele em que quando um homem continua a pensar alguma coisa, seja, digamos, por um décimo de segundo, na medida mesma em que o pensamento continua a concordar consigo mesmo durante aquele tempo, tendo um conteúdo *semelhante*, trata-se da mesma idéia, não sendo a cada instante do intervalo, uma nova idéia.

Na semiose, compartilhar de uma Qualidade é essencial para que os três correlatos implicados — o representamen, o objeto e o interpretante — exerçam suas funções, mas é igualmente fundamental que se considere que esse processo se faz no tempo de um modo contínuo mantendo aquela abertura do sistema que insira cada fenômeno de semiose em um único e infinito processo da semiose em evolução.

A importância imprescindível da continuidade, para que a semiose tenha lugar, Peirce deixa claro em textos como o seguinte:

[...] continuidade, regularidade e significância são a mesma idéia, somente com diferenças subsidiárias. Que esse elemento se encontra na experiência, mostra-se pelo fato que toda experiência envolve tempo. Concebe-se o fluxo do tempo como contínuo. Não importa se essa continuidade é um dado do sentido, ou uma quasi-hipótese introduzida pela mente na experiência ou ainda uma ilusão; em qualquer caso, permanece uma experiência direta. Pois a experiência não é o que a análise descobre, mas o material bruto sobre o qual trabalha a análise. Esse elemento é, portanto, um elemento da experiência direta (CP 7. 535).

Na semiose, a Qualidade própria do representamen é o presente propiciador da interpretação do passado para o futuro e, conseqüentemente, da manutenção e do

incremento da continuidade evolutiva. A experiência do pensar é uma experiência do contínuo, antes mesmo que qualquer análise identifique a natureza dessa temporalidade. Assim também, que se possa medir e comparar qualidades, inclusive a que se responsabiliza pela semiose, essa última constitui-se num contínuo cujo fluir jamais se reduzirá aos limites de uma representação conceptual, necessariamente abstrativa. Diz o texto peirceano, por conseguinte que, para que haja comunicação, é necessário que o signo comporte um grau ótimo de vagueza:

Nenhuma comunicação de uma pessoa a outra pode ser inteiramente definida, isto é, não-vaga. Podemos razoavelmente esperar que os fisiologistas irão encontrar algum dia meios de comparar as qualidades dos sentimentos de uma pessoa com as de outra, de modo que não seria conveniente insistir em sua presente incomparabilidade como uma fonte inevitável de desentendimento. Mas subsistindo algum grau ou qualquer outra possibilidade de variação contínua, a precisão absoluta é impossível (CP 5.506).

Nos comentários de Colapietro (1989: 104) a um manuscrito de Peirce, pode-se ler:

Peirce peremptoriamente afirma: "*Duas mentes só se comunicam tornando-se uma mente*" (Ms 498). Naturalmente, duas mentes individualmente distintas nunca se fundem *completamente* em uma mente formalmente idêntica; contudo, há momentos em que a barreira que separa uma consciência da outra desaparece.

Assim, não é a insularidade mas a interpretabilidade que é a lei que mais verdadeiramente governa as relações entre duas mentes. Talvez não seja exagero dizer que Peirce desejava antes de tudo apresentar uma representação da mente que fizesse justiça à simpatia, nosso sentimento *de um com outro*. Tanto sua preocupação com o sentimentalismo quanto sua exigência com a ciência levaram-no a rejeição generalizada de uma abordagem subjetivista da consciência humana.

Peirce apresentou sua abordagem semiótica como uma alternativa à abordagem subjetivista. Chegou a essa visão da mente muito cedo em sua carreira. Contudo, enquanto crescia sua compreensão da semiose, foi inevitável que também se desenvolvesse sua abordagem da mente-*como-semiose*.

É precisamente nesse contexto, compreendendo a semiose como diálogo tendo por base o afeto interpessoal, tendo em vista uma união em busca do que é eticamente bom e representativamente verdadeiro que a presença da qualidade, sempre apresentada fenomenologicamente por Peirce como *qualidade de sentimento* e, portanto, de ordem afetiva para as mentes que a experimentam, assume sua função primordialmente fundante. Decorre, portanto, daí a necessidade de se assumir o vago em nossos processos de comunicação, sobretudo quando o que está em jogo é representação simbólica, genuinamente geral. O equilíbrio entre o determinado e o indeterminado e, no interior desse último, entre o vago e o geral será,

reconhecidamente, uma das mais centrais preocupações de Peirce ao trabalhar a lógica como semiótica (e a construção pragmaticista dos conceitos).

Nas palavras de Tiercelin (1993: 279), encontramos as seguintes considerações sobre o equilíbrio que necessariamente deve ser mantido entre a determinação de um conceito e uma margem de determinação a ser progressivamente coberta, embora jamais esgotada, pelo diálogo entre as pessoas e sua conseqüente produção de interpretantes:

Para, com efeito, ter sentido, um conceito deve poder entrar em comunicação, inserir-se em um diálogo, ser susceptível de receber uma interpretação ou, em termos peirceanos, ter um (ou alguns) interpretante(s). Visar, por outro lado uma indeterminação absoluta de um termo, seria pretender que se pudesse conhecer, quanto a seu sujeito, todos os predicados possíveis com respeito aos quais ele é indeterminado. Ora, uma tal lista é infinita. Por conseguinte, caso se queira saber do que se está falando, e manter-se somente dentro do registro do cognoscível, deve-se concluir que todo termo é, ao menos, potencialmente determinado.

Um termo, contudo, totalmente determinado, seria pela leitura que Tiercelin nos apresenta de Peirce, um átomo lógico, "*não susceptível de divisão lógica*" (CP. 3.93), constituindo-se em um absurdo tão grande quanto um conceito, que por definição é um termo geral, fosse "*definido sob todos os seus aspectos*" (CP 7.208).

O SIGNO DEVERÁ SER NECESSARIAMENTE VAGO, PODENDO, CONTUDO, SER GERAL.

A semiose como comunicação apresenta dois aspectos nem sempre facilmente conciliáveis. De um lado, como foi possível acentuar na leitura de Peirce e nos comentários de Joahnsen, a comunicação se faz no intuito de aproximar as pessoas, constituindo-se um interpretante comum a elas. De outro, acentua Tiercelin igualmente atenta à leitura de Peirce (Cf. p.308), a comunicação apresenta um caráter persuasivo de levar um outro a concordar com a atribuição de verdade à representação de um determinado objeto e a determinar sua conduta conforme a convicção ou o interesse de quem com ele se comunica.

A comunidade de pensadores, tão almejada por Peirce, jamais foi concebida por ele com alguma coisa ingênua e fácil de ser obtida. Recorrer ao vago e ao geral, e, através deles, construir uma economia de comunicação que leve ao maior sucesso possível a semiose, traduz-se, basicamente, em duas estratégias no interior de um jogo entre emitente (ou elocutor) e intérprete:

Um signo, (sob essa denominação, eu designo toda espécie de pensamento e não somente os signos exteriores), que se encontra sob alguma relação por ele mantida objetivamente indeterminado (isto é, cujo objeto não é determinado pelo próprio signo) é objetivamente *geral* na medida em que ele concede ao intérprete o privilégio de fazer avançar mais longe sua determinação: Exemplo: 'O homem é mortal'. À questão: qual homem? A resposta é que a proposição lhes deixa explicitamente o cuidado de aplicar sua asserção ao homem ou aos homens que vocês quiserem. Um signo que é objetivamente indeterminado quanto a alguma relação, é objetivamente *vago* na medida em que autoriza que seja feita uma determinação ulterior em um outro signo conceptível, ou ao menos enquanto ele não designa o intérprete como seu embaixador nesse assunto. Exemplo: 'Um homem que eu poderia mencionar, parece um pouco preocupado'. O que aqui se *sugere* é que o homem em questão é a pessoa a quem se dirige; mas a locutora não autoriza tal interpretação ou *qualquer* outra aplicação do que ela diz. Ela pode ainda dizer, se quiser, que ela não tem em vista a pessoa a quem se dirige. Cada elocução confere ao elocutor o direito de prosseguir em sua exposição; e, portanto, na medida em que o signo é indeterminado, ele é vago, salvo se ele for constituído como geral expressamente ou através de uma perfeitamente compreendida convenção (CP 5.447).

Há momentos, portanto, em que o elocutor concede para o intérprete o direito de estender a toda classe dos sujeitos, o predicado a ele atribuído. Sob a forma de proposições universais, constroem-se signos de essência e diante de qualquer experimento, põe-se à prova o que está sendo afirmado o negado do sujeito, e da classe de objetos nele representada. Em outros momentos, e, poder-se-ia dizer, mais freqüentemente, o elocutor reserva para si a quem atribuir o predicado, podendo, quando interpelado pelo intérprete, especificar mais de quem se está falando. Mantém-se a particularidade da atribuição e, conseqüentemente, a possibilidade de se fugir de contraprovas.

No primeiro caso, recorrendo a formas muito mais restritas e comprometedoras da verdade do que se assevera, o elocutor assume publicamente um compromisso, a princípio incondicional, com o que afirma ou nega. Recorre, então, ao que Peirce denomina *signos objetivamente gerais*, pois referentes à toda classe dos objetos à qual se atribui determinado predicado, ou determinada relação causal.

No segundo caso, recorre-se a *signos objetivamente vagos* que, sob a formas de juízos existenciais, dirá que ao menos a um entre os elementos de uma classe de objetos, caberá atribuição de um determinado predicado, ou determinada relação.

Em ambos os casos, o signo mantém-se relativamente indeterminado, embora a generalidade e a vagueza mutuamente se oponham. Em ambos os casos, no entanto, mantém-se em aberto o processo comunicativo, cabendo novamente aos interlocutores o empenho de fazer avançar a série de interpretantes, aprofundar o hábito de conduta tencionado pela Verdade como *summum bonum*.

O recurso ao signo geral, assim com o recurso a indicadores que nomeiem e identifiquem os sujeitos de atribuição, na leitura de Tiercelin (1993: 313), permitem ao locutor modalizar o vago e respeitar a exigência de determinação imposta pelo sucesso da comunicação:

[...] se o locutor quiser convencer, comunicar uma informação, cabe-lhe modalizar o vago. Modalizá-lo, não suprimi-lo. Pode assim recorrer a signos indicadores indeterminados ou *indefinidos*, tais como 'o signo não se exprime suficientemente, ao ponto de permitir uma interpretação determinada indubitável' (CP 5.448n1) A supressão do vago não significa, pois, a supressão de *toda* indeterminação, mas a comunicação impõe, ao menos, que a indeterminação não seja *total* (caso, em que ela seria desprovida de sentido).

Ambos os recursos permitem somente que melhor se delimite a extensão do predicado, sem nada acrescentar à sua compreensão. A contextualização, recorrendo ao Universo de Discurso, como já foi possível observar, é insubstituível para fazer avançar o significado dos signos, suprimindo pelas deficiências semânticas de qualquer generalização.

Com relação ao geral, ou a qualquer outro recurso utilizado para permitir a comunicação, o vago tem para Peirce a maior extensividade, implicando no seu interior os demais recursos que o modalizem.

Pode assim, citando constantemente Peirce, inclusive em textos aqui já comentados, Tiercelin (1993: 317) chegar às seguintes conclusões:

O vago é, pois, em definitivo um princípio universal *real*, e não "*um defeito de nosso conhecimento ou de nosso pensamento*" (CP 4.344). Deve-se, por outro lado, dizer que: "*aonde quer que um grau ou qualquer outra possibilidade de variação contínua subsista, a precisão absoluta é impossível*" (CP 5.506). É, pois, vão sonhar em eliminá-la mas, mais ainda, dela deve-se levar em conta, enquanto possível, em nosso conhecimento. Afirmar que "*não se pode deixar de levar em conta o vago em lógica, como não se pode deixar de levar em conta o atrito em mecânica*" (CP 4.512) é simultaneamente afirmar que nosso ideal de conhecimento passa através do exame dos métodos e dos princípios a serem seguidos em lógica, nas ciências e em ontologia, para expô-lo à luz.

A semiose, por mais rigorosa que se pretenda tem que haver-se com o vago dos signos para manter-se em seu caráter dialógico e para evoluir em direção à Verdade. Diante do vago, torna-se pois imprescindível desenvolver um método de pensamento que permita aprimorar progressivamente os conceitos e determinar cada vez mais apuradamente a conduta. Isto se fará, escolhendo com cuidado os signos que representarão os objetos de tal modo que antecipem a conduta que colocarão em confronto as mentes e o que elas interrogam. O Pragmaticismo como

método de conduta científica, deixa bem claro Tiercelin, decorre da estratégia de se trabalhar o pensamento necessariamente vazado pela vagueza das representações. Sua máxima, é o principal legado peirceano para quem quiser fazer avançar a semiose rumo à Verdade.

Tiercelin (Cf. 1993: 322-25) faz, contudo, questão de notar que a presença do vago não justifica de modo algum a concessão à ambigüidade do discurso. Diante do vago, para Peirce, não se deve concluir pura e simplesmente pelo ceticismo com relação à busca da verdade. Muito menos justifica o recurso à mentira e à má fé. Na efetivação da comunicação, o vago da linguagem e, especialmente, da linguagem natural, pode processar-se num aperfeiçoamento constante da representação do *real*. Saber trabalhar com a vagueza dos signos, recorrendo por exemplo à constituição dos signos gerais, mas sem perder a noção que tal recurso não suprime a sempre excedente riqueza do real evolução nem a possibilidade de aperfeiçoamento constante da linguagem como obra coletiva, faz crescer no regime próprio das inteligências seu aperfeiçoamento em busca da Verdade.

A INDETERMINAÇÃO DA LINGUAGEM PERMITE-LHE MELHOR REPRESENTAR A INSTÂNCIA IDEOLÓGICA DA CONSCIÊNCIA

O caráter insubstituível da linguagem natural, em seu uso ordinário, apesar de sua inerente vagueza e de quanto é seu uso propício para gerar ambigüidades para a comunicação humana, é para Peirce indiscutível. A esse respeito, Tiercelin faz os seguintes comentários:

[...] uma fonte evidente de ambigüidade é com efeito a linguagem, não unicamente porque ela comporta o vago objetivo. A posição de Peirce é aqui muito matizada. De um lado, ele adota uma posição que poderia ser qualificada wittgensteiniana, que o leva a dizer que a linguagem ordinária é perfeita em seu gênero e que não há como substituí-la por uma linguagem ideal. Mais exatamente, é necessário que "*a filosofia*", diz ele, "*adote em sua linguagem um corpus de palavras de significação vaga, com as quais possa identificar as idéias vagas da vida ordinária às se incumbem de analisar; e para esse fim, as locuções vernáculas, mesmo que não sirvam de modo irretorquível, serão as melhores*" (Ms 280, p.5 c.1905).

Mais adiante, contudo, contrapõe Tiercelin (1993: 321), as restrições que Peirce julga cabíveis no uso da linguagem: "*o vago objetivo da linguagem não deve ser incriminado, mas não é de modo algum necessário acrescentar-lhe as fontes da ambigüidade que lhe são igualmente inerentes*".

O vernáculo acompanha as atividades sociais e sua quase onipresença nas relações semióticas das pessoas, com o seu meio e consigo mesmas, forma a própria personalidade muito antes de que da linguagem e da personalidade, tenha-se formado a consciência. Suficientemente flexível diante das convenções sociais, o vernáculo continua, mais do que qualquer outra semiose, a plasmar o mundo com seus significados e valores. Vaga de um lado, mas conferindo alto grau de certeza ao que com ele se assevera, a linguagem natural, especialmente como vernáculo, torna-se palco privilegiado da representação do interesses da sociedade e dos conflitos que os dividem.

O trabalho delicado e atento com a vagueza da linguagem faz com que se redobre a atenção com a ambigüidade que constantemente a atravessa. Esse cuidado manifestado por Peirce, encontra-se a seu modo também no pensamento semiótico de Mikhail Bahktin e de seu discípulo V. N. Voloshinov. É no estudo da linguagem presente na produção literária européia desde o final da Idade Média que, valorizando diversos temas, aqueles autores fazem manifestar-se o modo como a sociedade e suas classes representam-se a si mesmas e às transformações decorrentes da instauração do modo de produção capitalista.

Grande contribuição para a compreensão das relações concretas mantidas entre a produção literária e as demais relações sociais, trazem cada vez mais esses estudos. No presente momento, contudo, tendo em vista a montagem de um certo arcabouço geral das relações entre semiótica e comunicação para a qual deu-se total preferência aos estudos peirceanos, a contribuição solicitada à obra de Bahktin e de Voloshinov, restringe-se às considerações nela presente sobre o papel privilegiado e, pode-se dizer, singular da linguagem natural em seu uso vernáculo para plasmar o imaginário e determinar a consciência das classes sociais em conflito.

Não obstante, as diferenças teóricas que separam Peirce e Bakhtin, já que para esse último e seus discípulos é a inspiração da dialética histórica que predomina e não o dialogismo peirceano, e mesmo os interesses bem mais particularizados que sustentam a obra bahktiniana, já que pretende especialmente entender a formação ideológica na sociedade capitalista, recorrendo prioritariamente à análise de sua produção literária, não se pode desconhecer convergências importantes entre ambos. Tais convergências permitem muito provavelmente, sem viciar o pensamento com nenhum apressado concordismo, trazer as construções teóricas peirceanas ao âmbito da produção social dos signos em uma sociedade atravessada por antagonismos de classe.

No momento presente, tal aproximação não pretende ir além de algumas indicações muito gerais de compatibilidade e de mútua colaboração.

De início essa compatibilidade parece manifestar-se na própria identificação que ambos os autores fazem entre pensamento e semiose, recusando conferir ao primeiro qualquer instância que não seja a da produção e interpretação de signos. A isso se acrescente, ser unânime a aceitação de a semiose ser um processo contínuo, aberto e intrinsecamente temporal. Mais ainda que é da natureza do pensamento como semiose constituir-se sob a forma de diálogo em que as partes mutuamente pretendem transmitir seus valores e interpretar os da outros.

Como fenômeno fundante do pensamento, tanto Peirce quanto Bahktin e seus discípulos, assumem que a semiose deve ser objeto de uma ciência específica, não se confundindo com a matemática em sua função lógica ou com a extensão de ciências empíricas, tais como a lingüística ou a psicologia. Mesmo no caso do pensador russo, que insere seus estudos no interior de uma produção historicamente determinada, aceita-se a colaboração de outras ciências, como a sociologia ou a psicologia social, a semiose merece tratamento próprio da mais ampla generalidade.

Nesse contexto, várias declarações, como as que irão se seguir, parecem confirmar quão convergentes são as propostas de Bahktin e da Voloshinov das que caracterizam a semiótica peirceana.

A respeito da especificidade dos signos da antecedência da semiose com relação à própria consciência, e da conseqüente possibilidade de constituir-se uma ciência objetiva dos signos, pode-se ler

a realidade do signo é totalmente objetiva e, portanto, passível de um estudo metodologicamente unitário e objetivo. Um signo é um fenômeno do mundo exterior. O próprio signo e todos os seus efeitos aparecem na experiência exterior (p.19).

A semiose em contínua evolução em que interioridade e exterioridade se conjugam sem se oporem ou constituírem empecilhos para a compreensão de fenômeno, também vem reforçar a proximidade entre ambas abordagens:

[...] a própria compreensão não pode manifestar-se senão através de um material semiótico (por exemplo, o discurso interior),... o signo se opõe ao signo, ...a própria consciência só pode surgir e se afirmar como realidade mediante a encarnação material em signos. Afinal, compreender um signo consiste em aproximar o signo apreendido de outros signos já conhecidos, em outros termos, a compreensão é uma resposta a um signo por meio de signos. E essa cadeia de criatividade e de compreensão ideológicas, deslocando-se de signo em signo para um novo signo, é única e contínua: de um elo de natureza semiótica (e, portanto, também de natureza material) passamos sem interrupção para um outro elo de natureza estritamente idêntica. Em nenhum ponto a cadeia se quebra, em nenhum ponto ela penetra a existência interior, de natureza não material e não corporificada em signos (Bahktin 1979: 19-20).

O processo pensamento e fundamentalmente marcado pela estrutura do diálogo, onde a presença da tradição e de crenças arraigadas se faz presente e insiste em se perpetuar. Tal fenômeno envolve, conseqüentemente, toda a sociedade representada pelos interlocutores e se é a eles que imediatamente compromete, os compromete como membros de uma sociedade e representantes das ideologias que nela vigoram. Em última instância, não há diálogo que não comprometa o contexto social em que se produz:

Os signos só emergem, decididamente, do processo de interação entre a consciência individual e uma outra. E a própria consciência individual está repleta de signos. A consciência só se torna consciência quando se impregna de conteúdo ideológico (semiótico) e, conseqüentemente, somente no processo de interação social (Bakhtin, 1979: 20).

O privilégio da palavra para expressar a instância ideológica passa então a ser desenvolvido por Bahktin e Voloshinov explorando, parece-nos de maneira minuciosa o que o texto peirceano reconhecia como o vago do signo e o risco da ambigüidade de que é dotada toda representação simbólica, embora muito especialmente o vernáculo, em seu uso ordinário. O comprometimento do locutor em persuadir o ouvinte e a resistência deste último, como intérprete, a ser persuadido de modo não crítico, em um processo de que não escapa sequer o diálogo interior, é o campo em que se confrontam os valores que se crêem verdadeiros ou, na pior das hipóteses, de maior interesse e utilidade. Nesse momento, portanto, Bahktin e Voloshinov vêm trazer uma contribuição importante para a compreensão mais próxima dos embates da comunicação: "*é, precisamente, na palavra que melhor se revelam as formas básicas, as formas ideológicas gerais da comunicação semiótica*" (Bakhtin 1979: 22).

Seguem-se as propriedades que justificam o papel primordial da palavra, o vernáculo, no processo de representação ideológica da realidade da comunicação de caráter persuasivo que o põe em prática.

A neutralidade da palavra, pouco impondo de si mesma quando de sua utilização, mas conferindo, por outro lado, um viés sutil decorrente da escolha que dela é feita, confere-lhe o mais amplo domínio na produção do pensamento e no intercruzar de significações: "*a palavra, ... , é neutra em relação a qualquer função ideológica específica. Pode preencher qualquer espécie de função ideológica: estética, científica, moral, religiosa*" (Bakhtin 1979: 20).

Próxima de sua própria produção, em nada ou em quase nada se distinguindo das forças materiais de transformação da natureza em produto, comezinha a todos, não impede por si que um irrestrito diálogo se mantenha ou, por outro lado,

que toda a gama de conflitos e contradições se estabeleça. Antes mesmo disso, cobre com sua admirável potência e extrema simplicidade, qualquer âmbito em que a semiose venha a se instalar:

[...] existe uma parte muito importante da comunicação ideológica que não pode ser vinculada a uma esfera ideológica particular: trata-se da *comunicação na vida ordinária*. Esse tipo de comunicação é extraordinariamente rico e importante. Por um lado, ele está diretamente vinculado aos processos de produção e, por outro lado, diz respeito às esferas das diversas ideologias especializadas e formalizadas. ...Por ora, notemos apenas que o material privilegiado da comunicação na vida ordinária é a palavra. É justamente nesse domínio que a conversação e suas formas discursivas se situam. (Bakhtin 1979: 22-23).

A universalidade da palavra encontra seu substrato material na própria conformação anátomo-fisiológica do homem. A palavra, desse modo, embora encontre exceções naqueles que por algum defeito não consiga pronunciá-la ou, principalmente, ouvi-la — já que a palavra escrita, deve aparecer para o autor, como uma forma derivada da palavra oral — é comum a todos os falantes e ouvintes e se encontra disponível, preenchendo o ambiente para as pessoas humanas desde seus primeiros momentos de vida. Não exigindo para sua produção e interpretação senão órgãos e funções naturais, torna-se um bem compartilhado por todos e lugar, portanto, que nas estratégias das imposições dos interesses mais eficazmente pode ser empregado pelos dominantes e melhor pode servir para a crítica de tais mensagens e para a produção de resistências e de revoluções. Em seu diálogo interior, forma também o caráter e a consciências das classes e dos indivíduos e grupos a elas pertencentes:

[...] embora a realidade da palavra, como a de qualquer signo, resulte do consenso entre os indivíduos, uma palavra é, ao mesmo tempo, produzida pelos próprios meios do organismo individual, sem nenhum recurso a uma aparelhagem qualquer ou a alguma outra espécie de material extra-corporal. Isso determinou o papel da palavra como *material semiótico de vida interior, da consciência* (discurso interior). Na verdade, a consciência não poderia se desenvolver se não dispusesse de um material flexível, veiculável pelo corpo. E a palavra constitui exatamente esse tipo de material (Bakhtin 1979: 22-23).

Parece-nos, finalmente, que, sob a figura das ondulações crescentes, Bakhtin e Voloshinov aproximam-se daquilo que, muito mais elaborado, seriam as séries interpretantes e a formação cada vez mais geral dos hábitos de conduta. Interpretar em termos de determinação de interpretantes sociais a luta ideológica que tem lugar na sociedade é um convite para aprofundar mais o que a dialética histórica

procurou interpretar. Mas no momento parece justo e conveniente ouvir as palavras de Bahktin, encerrando essa etapa admirável de sua análise da representação semiótica:

Nenhum signo cultural, quando compreendido e dotado de um sentido, permanece isolado: torna-se parte *da unidade de consciência verbalmente constituída*. A consciência tem o poder de abordá-la verbalmente. Assim, ondas crescentes de ecos e de ressonâncias verbais, como as ondulações concêntricas às superfícies das águas, moldam, por assim dizer, cada um dos signos ideológicos. Toda *refração ideológica do ser em processo de formação*, seja qual for a natureza de seu material significante, *é acompanhada de uma refração ideológica verbal*, como fenômeno obrigatoriamente concomitante. A palavra está presente em todos os atos de compreensão e em todos os atos de interpretação (Bakhtin 1979: 24).

O RECURSO À GENERALIDADE PERMITE A CONSTITUIÇÃO DA COMUNIDADE DE INVESTIGAÇÃO

No pensamento medieval, especialmente em Duns Scotus, Peirce irá encontrar os fundamentos para a constituição de uma comunidade de investigação. Dado o próprio caráter dialógico do signo, já nos é fácil concluir, não há ciência se não for de uma comunidade atual ou virtual. É, contudo, a construção de signos gerais que permitirá uma busca contínua e convergente da Verdade e, portanto, a formação de uma tal comunidade.

Esta virtualidade, marcando a tendência das séries interpretantes é que dimensiona o conhecimento presente para o futuro como representação genuinamente verdadeira do Real. Todo conhecimento no momento atual, embora guarde a potencialidade que lhe dá esperança de avançar rumo à Verdade, será algo encarnado para se efetivar. Deste modo sempre falível, sempre falha em seus objetivos imediatos. Dada sua necessária vagueza, necessita complementar-se na experiência para vincular-se à realidade e determinar efetivamente a conduta. A efetivação do conhecimento tem lugar em fatos particulares, em ações na história e em réplicas sensíveis.

Nesse momento, Peirce recorre a Duns Scotus:

Scotus nega que a cognição *atual* do universal seja necessária para sua existência. O sujeito da ciência é universal; e se a existência do universal dependesse do que estivesse sendo pensado, a ciência não se relacionaria a alguma coisa real. Por outro lado, ele admite de que o universal deve se encontrar *habitualmente* na mente, de modo que se uma coisa for considerada como sendo independente de ser conhecida, não há nela universalidade. Pois não há *in re extra* qualquer obje-

to inteligível atribuído a diferentes coisas. Sustenta ele, portanto, que tais naturezas (isto é, tais espécies de coisas) como um *homem* e um *cavalo*, que são reais, e que não são nelas mesmas necessariamente *este* homem ou *este* cavalo, embora não possam existir *in re* sem serem algum homem ou cavalo particular, são sempre representadas na *species intelligibilis* positivamente indeterminadas, sendo da natureza da mente representar desse modo as coisas. De acordo com isso, qualquer uma dessas naturezas deve ser vista como alguma coisa que de si mesmas não são universais ou singulares, mas são universais na mente, e singulares nas coisas fora da mente (CP 8.18).

O realismo peirceano, ao longo do tempo, aprimora aquele assumido por Duns Scotus. Mas é naquele autor que encontra as distinções necessárias para iniciar a busca de seu fundamento. Na distinção entre estar na mente, ou fora da mente (*in re*, como a escolástica de Scotus se expressava) encontra-se a distinção entre o universal e o singular. Ambos são completos em si mesmos, sendo dois modos de ser no âmbito da realidade. A simples essência é indeterminada quanto ao modo de ser daquilo que representa. No confronto com a experiência, os seres são *atuais*: agem e reagem, afirmam-se em sua insistência. São o que são em si próprios, mantendo com os outros seres meras relações de alteridade e confronto.

Só na esfera mental há comparação entre os seres, na medida em que assumem seu caráter ideal de representações. Nessa instância, são universais mas escapam à experiência atual de quem os representa. Não interagindo no *teatro de reações* (CP 6.195, 212) não guardam a indiferença das meras essências: integram o contínuo da mente e como semiose dispõe quem os assume a melhor agir no futuro. Os universais estão na mente sob a forma sempre crescente e em expansão, dos *hábitos de conduta* (*habitualmente*, para Duns Scotus).

O trânsito em dupla direção entre a esfera das representações, onde o universal encontra seu lugar, e a ação que confere às representações foro de realidade, devido à resistência que a elas opõe, confere ao hábito não somente um caráter intelectual sustentado nas séries interpretantes mas faz com que se envolva uma dimensão volitiva, disposicional para as ações futuras. Verdade, quando pragmaticamente considerada traduz-se em crença, e esta em hábito de ação (CP 5.377, 417-20, 494-99; 6. 481; 7.354). Pode assim, Tiercelin (1993: 303) considerar:

Segundo toda aparência, a inteligência não crê nem afirma senão aquilo que a pesquisa e a prova manifesta a constrangem a crer e a asseverar, parecendo por isso difícil definir o saber e a verdade de outro modo do que como crenças fundadas e justificadas.

Somente os Símbolos, como o signos genuinamente gerais, produzem seus próprios interpretantes determinando, pelas séries infinitas – pois não degeneradas –

de interpretantes, hábitos genuinamente gerais de conduta. Referir-se-ão, sem dúvida, à experiência, mas garantirão que onde quer que essa aconteça eles a estarão efetivamente representando na classe geral de fenômenos da qual o experimento será um exemplar.

Os Símbolos são portanto plenamente universais: representarão classes gerais de objetos independentemente da particularidade das circunstâncias, dirigir-se-ão diretamente à Razão, convidando-a a produzir diante da associação geral de idéias que determina, conceitos universais. Esses últimos significam hábitos gerais de conduta, não mais dependentes dessa ou daquela experiência, desse ou daquele indivíduo ou grupo de indivíduos. Poderão enfim produzir, com absoluta exclusividade, novos signos que ampliem, plenamente sustentados pela necessidade lógica de sua produção, a representação da Realidade e a universalização da conduta (Cf. CP 2.239, 252-3, 261-3; 5,76).

A comunidade de investigação à qual cabe atingir a Verdade absoluta, far-se-á pela união dos interpretantes, no âmbito do diálogo universal que, centrado nos símbolos, torna-se possível de se efetivar. Bergman (2000: 241-2) desenvolverá esse tema tomando por base uma das cartas de Peirce a Lady Welby, datada de 1906 (SS 196). Assim, dirá:

Como resultado da troca comunicativa, as mentes do emitente e do intérprete recebem certas determinações distintas (às quais Peirce denomina *interpretante intencional* e *interpretante efetivo* – *effectual interpretant* –, respectivamente). Contudo, o processo dirige-se rumo ao *interpretante comunicacional*, que pode ser construído como um limite ideal de comunicação, a saber, o entendimento ótimo, tendo em vista um assunto específico; isto é, o objeto da semiose em questão.

Há pois uma convergência tendencial de interpretantes e, com ela, a formação de uma comunidade ideal de interpretação. Em qualquer momento que se observe, essa troca comunicativa implicaria o suprimento pelos interlocutores da indeterminação dos signos em sua vagueza e a relativa virtualidade desse interpretante comunicacional, ou, resumidamente, *commind*.

A continuidade evolucionária da semiose destina-se à realização desse interpretante de máxima abrangência e é a ela que tende, nas palavras de Bergman (2000: 242), a investigação científica:

Idealmente, a meta do processo [comunicacional] seria realizar a determinação rigorosa do *commind*, como do verdadeiro significado do objeto. De acordo com Peirce, tal ideal é perseguido da melhor forma pela investigação científica, um modo inerentemente social de vida.

Haveria uma irredimível ilusão racionalista no ideal comunitário e social alimentado por Peirce, não fosse a concepção fundamentalmente universalizante que Peirce tem do que pode ser considerado uma inteligência "científica". Basta que um ser, em qualquer instância, seja capaz de aprender com base na experiência e ele já é, de pleno direito, considerado por Peirce uma inteligência científica. Portanto, no universo em que cabe falar-se de aprendizagem e evolução nada está excluído dessa categoria. Por outro lado, a busca da Verdade como *summum bonum*, jamais reduzirá a ciência a um quadro abstrato representacional, mas em hábitos profundamente éticos e sensíveis de conduta. A busca da Verdade será em sua maior distinção, nada mais do que o amor irrestrito pelo bem, da parte de seres dotados de razão (Cf. CP 1.606-615).

REFERÊNCIAS

Obras de Charles S. Peirce

- PEIRCE, Charles Sanders (1956). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (vols. 1-6 Ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss). Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1934 / 1974; (vols. 7-8 Ed. by Arthur Burks). Cambridge, Harvard University Press. 1956. (CP Vol. x. # xxx).
- ____ (1976). *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce* (vol. III/2. Ed. by Carolyn Eisele). Paris-The Hague: Mouton. (NEM III/2: p. xx).
- ____ (1977). *Semiotic and Significs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby* (Ed. by Charles Hardwick). Bloomington-London: Indiana University Press. (SS: p.xx).
- ROBIN, Richard S. (1967). *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*. Worcester: University of Massachusetts Press. (Ms. xxx p. Xx).

Outras obras

- BAKHTIN, M. (VOLOSHINOV) (1979). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec.
- BERGMAN, Mats (2000). "Reflections on the Role of the Communicative Sign in Semeiotic". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. v. XXXVI.2. 2000, p. 225-254.
- COLAPIETRO, Vincent (1989). *Peirce's Approach to Self. A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*. Albany: State University of New York Press.
- DE BEAUGRANDE, Robert (1991). "Semiotics and control systems: Toward a non-classical model of communication". In *On Semiotic Modeling* (Anderson Myrdene and Floyd Merrell, Eds.). Berlin – New York: Mouton de Gruyter, p.285 – 324.
- GRANGER, Gilles-Gaston (1979). *Languages et Épistémologie*. Paris: Klincksieck.
- JOHANSEN, Jørgen Dines (1993). *Dialogic Semiosis. An Essay on Signs and Meaning*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

SILVEIRA, Lauro F. B. da (1996). "A iconicidade dos signos lingüísticos e algumas de suas conseqüências".

In: O Falar da Linguagem. São Paulo: Lovise, p. 35-53. (Série Linguagem n. 1.)

TIERCELIN, Claudine (1993). *La Pensée-signe. Études sur C. S. Peirce*. Nîmes: Jacqueline Chambon.

LAURO BARBOSA DA SILVEIRA é professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual Paulista, campus de Marília, e da Fundação de Ensino Eurípedes Soares da Rocha, Marília, São Paulo.