

Tarcísio de Sá Cardoso
Carlos Magno Pinheiro Barreto Junior

Universidade Federal da Bahia
Brasil

Semiosis in Peirce and Lotman

The aim of this work is to discuss the notion of semiosis in the context of Peirce and Lotman's semiotics, clarifying their similarities and differences, in order to point out a possible dialogue between these two important authors for the history of semiotics. For this, we will first present the concept of semiosis within the theoretical framework of Peirce, discussing the main notions of its phenomenology, category theory, the notion of triadic identity (teridentity), which are important for understanding what Peirce understood as sign and semiosis. In a second moment, we discuss some of the main concepts of Lotman's culture semiotics, bringing to light concepts such as text, modeling system, modeling, semiosphere, frontier. Finally, we compare the notions found in each theory, considering the dissonances and consonances between them.

Keywords

Semiosis, Peirce, Lotman

Semiose em Peirce e Lotman

O presente trabalho tem o intuito de discutir a noção de semiose no âmbito das propostas semióticas de Charles S. Peirce e de Yuri Lotman, esclarecendo suas semelhanças e diferenças, com o propósito de apontar um possível diálogo entre estes dois autores importantes para a história da semiótica. Para tanto, apresentamos em primeiro lugar, o conceito de semiose dentro do quadro teórico elaborado por Peirce, discutindo as principais noções de sua fenomenologia, teoria das categorias, a noção de identidade triádica (teridentidade), noções estas que são importantes para a compreensão do que Peirce entendia por signo e semiose. Em um segundo momento, discutimos alguns dos principais conceitos da semiótica da cultura a partir de Lotman, trazendo à tona conceitos como texto, sistema modelizante, modelização, semiosfera, fronteira. Por fim, comparamos as duas concepções de semiose encontradas em cada uma das teorias, atentando para as dissonâncias e consonâncias entre elas.

Palavras-chave

Semiose, Peirce, Lotman

Introdução

O que pretendemos realizar neste artigo é uma relação de diálogo entre duas vertentes da semiótica, a semiótica de Charles Peirce e a semiótica da cultura, que tem seu maior expoente em Iuri Lotman, tendo como foco o conceito de semiose. Nosso objetivo é discutir a noção de semiose no âmbito de ambas as propostas semióticas, esclarecendo suas semelhanças e diferenças, na esperança de contribuir para trabalhos futuros interessados no diálogo entre estes dois autores de peso na história da semiótica. Pretendese responder à seguinte pergunta: quais relações são possíveis de se estabelecer entre a noção de semiose de Peirce e a de Lotman?

A história dos estudos em semiótica não se expressa em uma progressão linear, mas no mundo inteiro, o século passado, especialmente a partir da segunda metade do século, a semiótica se impõe como um campo do conhecimento capaz de propor soluções para problemas relacionados ao universo dos signos, dos textos e das mensagens. Sabe-se que o Brasil e a América Latina sofreram, entre as décadas de 1960 e 1980, um *boom* de pesquisadores e pesquisadoras que se interessaram pela semiótica. Como afirma Santaella (2016, p. 23), diversos autores como Roman Jakobson, Umberto Eco, Abraham Moles e outros passaram pelo Brasil na década de 1960 para dar palestras e seminários. Segundo a semioticista (2016, p. 23), tal passagem de intelectuais pelo Brasil influenciou fortemente o interesse no campo das humanidades pelo estudo da semiótica.

No que diz respeito à semiótica peirceana, Santaella (ibid.) afirma que autores como Haroldo de Campos e Décio Pignatari foram essenciais para a inserção das ideias de Peirce no Brasil. A partir dos anos 1970 já havia publicações dos textos peirceanos, programas de pós-graduação, em que através de Haroldo de Campos, Décio Pignatari e outros nomes importantes, uma comunidade de pesquisadores teve acesso à obra peirceana, bem como a seminários realizados sobre o trabalho do filósofo. Vale mencionar ainda a criação do Centro Internacional de Estudos Peirceanos, na PUC-SP, fundado por Santaella em 1996, que reúne diversos grupos temáticos de estudos que acentuam a ampliação da obra de Peirce (SANTAELLA, 2016, p.25-26). Assim, temos diversos autores e pesquisadores estudando a obra do Peirce nas mais diversas áreas, como filosofia, literatura, design, comunicação.

Já a semiótica da cultura tem um desenvolvimento um pouco posterior, e chegou ao Brasil a partir dos estudos de Boris Schnaiderman e se expandiu muito por conta da contribuição fundamental das pesquisadoras Jerusa Pires Ferreira e Irene Machado (SANTAELLA, 2016, p. 29). Os estudos da semiótica da cultura têm uma forte relação com as primeiras traduções dos textos do círculo de Bakhtin e de autores como Roman Jakobson.

Tendo em vista o nosso interesse de relacionar as duas

teorias, a peirceana e a de Lotman, a partir do conceito de semiose, fizemos uma investigação deste conceito na obra dos dois autores e na produção de alguns dos seus comentadores (como João Queiroz e Lucia Santaella, autores que são referência no debate sobre o conceito de semiose em Peirce, e Irene Machado, referência na leitura de conceitos importantes de Lotman, dentre eles o de semiose). Assim, nosso intuito com o presente trabalho é perceber as aproximações entre as duas concepções de semiose e tentar verificar em que medida é possível fazer uma integração entre o escopo teórico das duas vertentes. A seguir, trataremos a noção de semiose em Peirce, para em seguida comparar com a noção de semiose em Lotman.

A noção de semiose em Peirce

A teoria semiótica de C. S. Peirce nasce como uma resposta a perguntas de cunho epistemológico, isto é, questões como: como a inteligência humana cresce e se transforma? Quais são os meios pelos quais é dada ao homem a possibilidade de conhecer? Como são possíveis os juízos sintéticos? Em Peirce, há uma tentativa clara de esboçar um edifício filosófico. Tal edifício se constrói sobre as bases de fundação da fenomenologia, se sustenta no térreo com as ciências normativas (a estética, a ética e a lógica) para poder erguer, no andar mais rarefeito, uma metafísica com bases mais sólidas. A lógica, concebida como semiótica, se divide igualmente em três ramos: a teoria geral dos signos, a lógica crítica ou a teoria dos tipos de raciocínio (abdução, indução e dedução) e a metodêutica. Neste trabalho, será destacada a parte inicial da filosofia, a saber, a fenomenologia, e a parte inicial da semiótica, a saber, a teoria geral dos signos, também conhecida como gramática especulativa. Segundo Santaella (2016), os signos são a base das formas de raciocínio que configuram nosso pensamento. Assim, se para Peirce (CP¹ 5.253): “[...] todo pensamento está em signos”², o estudo da lógica implica, necessariamente, o estudo de várias espécies de signos; e descobrir os meios pelo qual a inteligência humana cresce e se transforma implicaria em um estudo sistemático não somente das leis que regem o pensamento, mas também as condições gerais de vida dos signos (SANTAELLA, 2005). No entanto, Peirce vai ainda mais longe para a fundação de sua arquitetura filosófica, buscando na fenomenologia as bases para o estabelecimento de categorias universais a partir de uma análise de todas as experiências possíveis. Por experiência, Peirce entende “o resultado cognitivo total do viver incluindo interpretações tanto quanto materiais dos sentidos (CP 3.538)” (SANTAELLA, 2016, p. 121). Assim, a fenomenologia de Peirce (ou faneroscopia) se ocupa da descrição daquilo que o autor denominou de *phaneron* (fâneron), que é tudo aquilo que está de qualquer modo presente à mente (CP 1.284). Para Peirce:

[A] faneroscopia é aquele estudo que, apoiado pela observação direta de fânerons e generalizando suas observações, sinaliza várias classes muito amplas de fânerons; descreve as características de cada um; mostra que, embora eles estejam tão inextricavelmente misturados que nenhum pode ser isolado, ainda assim é manifesto que suas características são bastante díspares; prova então, inquestionavelmente, que uma determinada lista muito curta compreende todas essas categorias mais amplas de fânerons; e finalmente prossegue para a laboriosa e difícil tarefa de enumerar as principais subdivisões dessas categorias (CP 1.286)

¹ Neste trabalho, iremos usar a notação “CP 0.000” comum entre os estudiosos da obra de Peirce, onde CP se refere à obra *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, o primeiro número (antes do ponto) se refere ao volume, e o segundo número ao parágrafo. Assim, a citação CP 1.469 se refere à obra “Collected Papers”, volume 1, parágrafo 469

² Tradução nossa. No original está: “all thought is in signs”.

Podemos ver que a fenomenologia (ou faneroscopia) peirceana nasce de uma proposta de revisar a questão fundamental a todo sistema filosófico, isto é, elencar os elementos mais básicos que condicionam todo tipo de experiência possível. Essa proposta, que inicialmente visava um projeto ontológico, acabou por se mostrar um estudo sobre o fenômeno, isto é, sobre tudo aquilo que é passível ser experimentado por uma mente. Segundo o pesquisador João Queiroz (2004, p. 40), a tarefa da fenomenologia é prover um catálogo exaustivo dos elementos mentais. Por isso, ela está na base de toda filosofia, e só a matemática pode dela prescindir. “A ideia central é que a faneroscopia mostra que relações formais estudadas na lógica matemática [...] possuem correlatos na experiência” (ibid., p. 41).

O esforço de Peirce aqui é o de estabelecer uma lista de categorias gerais e universais a partir da descrição daquilo que se faz presente à mente. Tanto a faneroscopia quanto as ciências normativas se beneficiaram com as listas de categorias elaboradas por Peirce. Para Queiroz (2004), Peirce oscila entre dois métodos para obter suas categorias, a fenomenologia e a lógica. O autor afirma que as categorias “demarcam as condições do que é inteligível e devem ser pensadas como uma lista exaustiva de concepções ou questões fundamentais impostas, a priori, à cognição” (QUEIROZ, 2004, p. 24).

Então, a pergunta central na fenomenologia não é “o que existe?”, mas sim “o que aparece à nossa mente a cada momento de nossas vidas?”. Peirce afirma que para chegar em suas categorias, ele analisa “a experiência, que é a resultante cognitiva de nossas vidas passadas, e nela encontra três elementos” (CP 2.84). Para Peirce, só existem três tipos gerais de experiências possíveis a uma mente. Na sua primeira formulação, em um texto de 1867 chamado *Sobre uma nova lista de categorias* (CP 3.545-559), Peirce chamou-as de qualidade, relação e representação. Mais tarde, porém, rebatizou-as para primeiridade, secundidade e terceiridade. Para um lógico como Peirce, essas categorias da experiência correspondem a três classes de predicados, aqueles que se bastam por si, aqueles que só podem valer na medida em que estão em relação (algo com outro algo), e aqueles que valem na medida em que se relacionam com dois outros (algo que é um meio entre outros dois).

Uma análise cuidadosa mostra que, para os três graus de valência de conceitos indecomponíveis, correspondem três classes de caracteres ou predicados. Em primeiro lugar estão os de “primeiridade”, ou caracteres internos positivos do sujeito em si; em segundo lugar estão as “secundidades”, ou ações brutas de um sujeito ou substância em outro, independentemente de lei ou de qualquer terceiro sujeito; em terceiro lugar estão as “terceiridades”, ou a influência mental ou quase-mental de um sujeito em outro relativamente a um terceiro³ (CP 1.469)

Desse modo, podemos dizer que existem três elementos indecomponíveis a serem observados no fâneron: primeiro, os que são totais e positivos, ou seja, são autocontidos e autossuficientes; segundo, os que envolvem dependência, mas não envolvem combinação; e terceiro, os que envolvem combinação (CP 1.299)⁴. Dito de outro modo, primeiridade é aquilo que é tal qual é, em sua totalidade e sem partes; secundidade é aquilo que está em relação a um segundo, relação esta que envolve um jogo de forças dual, sem ter em vista um terceiro; e terceiridade seria uma mediação entre os dois primeiros, sendo sinônimo de

representação, combinação, continuidade, síntese.

Fazendo um paralelo com a língua portuguesa, podemos dizer que os predicados verbais podem ser de três tipos: aqueles cujos verbos são intransitivos (portanto, se bastam, não precisam de complemento); aqueles cujos verbos são transitivos direto ou indireto (portanto, carecem de um objeto, para ganharem sentido, seja este um objeto direto ou indireto); e aqueles cujos verbos são bitransitivos (portanto, precisam de dois objetos para completar seu sentido). Desse modo, a sentença “Choveu” seria um exemplo de um predicado que está completo e não necessita de nada para ganhar sentido. Já a sentença “João fechou” é um exemplo de uma predicação que está incompleta e reclama por um objeto, e a sentença “João fechou a porta” seria um modo de completar essa relação de transitividade do predicado verbal. Por sua vez, a sentença “João deu” está incompleta e mesmo adicionando um objeto, exemplo: “João deu um chocolate”, continuaria incompleta, e precisaria de mais um objeto para ganhar seu sentido, como por exemplo: “João deu um chocolate a Maria”.

Esse exemplo ajuda a compreender a identidade das categorias. A primeira tem uma identidade que lhe é própria, isto é, a primeiridade. Nela estão as ideias de qualidade ou talidade (aquilo que é tal qual é, em sua qualidade própria). A segunda categoria tem uma identidade da relação, que pode ser encontrada em toda ação que ocorre entre dois agentes. A terceira, por sua vez, tem a identidade da mediação, que se faz presente em toda representação de algo por outro algo e para um outro algo.

Segundo Santaella (2008, p. 8), as ideias de primeiridade, secundidade e terceiridade são um substrato lógico-formal que se mantém na imensa variedade de fenômenos experimentados por uma mente. A autora dá exemplos que nos ajudam a entender tais substratos.

O primeiro está aliado às ideias de acaso, indeterminação, frescor, originalidade, espontaneidade, potencialidade, qualidade presentidade, imediaticidade, mônada... O segundo às ideias de força bruta, ação-reação, conflito, aqui e agora, esforço e resistência, diada... O terceiro está ligado às ideias de generalidade, continuidade, crescimento representação, mediação, tríada... (SANTAELLA, 2008, p. 8)

Compreendida esta lista de categorias de todo fenômeno, cabe acrescentar que tal proposta, elaborada por um lógico como Peirce, é dotada de um rigor de sistematização difícil de ser encontrado em outras fenomenologias. Esta lista, na visão de Queiroz (2004, p. 26), possui quatro características: completude (uma vez que é exaustiva, isto é, não há uma quarta categoria), irredutibilidade (já que as categorias são irredutíveis umas às outras), composicion-

³ Texto original: “Careful analysis shows that to the three grades of valency of indecomposable concepts correspond three classes of characters or predicates. Firstly come “firstnesses,” or positive internal characters of the subject in itself; secondly come “secondnesses,” or brute actions of one subject or substance on another, regardless of law or of any third subject; thirdly comes “thirdnesses,” or the mental or quasi-mental influence of one subject on another relatively to a third”.

⁴ Texto original: “We find then a priori that there are three categories of undecomposable elements to be expected in the phaneron: those which are simply positive totals, those which involve dependence but not combination, those which involve combination”.

alidade (visto que elas vão se compondo a partir das anteriores) e inspeccionalidade (isto é, é possível verificar no universo das experiências se, de fato, elas se manifestam). Tais atributos nos permitem entender a fenomenologia peirceana como um sistema coeso que, uma vez completo, servirá de base para o desenvolvimento das ciências normativas, a semiótica aí inclusa.

Para entrar no universo da semiótica e da noção de signo será importante nos determos um pouco mais na identidade da terceira categoria (terceiridade). Esta categoria tem uma identidade muito própria, que Peirce denomina de teridentidade (*teridentity*), isto é, a identidade irreduzível da tríade. Essa noção é bastante estranha para a lógica, já que a história da filosofia está acostumada com a noção de identidade como uma díada, no sentido que apreendemos com a noção matemática de equivalência ($a \equiv b$) ou de equação ($a = b$). Em toda equação matemática, há uma parte antes do sinal e outra depois que estão sendo colocadas em relação de "igualdade". Na história da filosofia, aparece também a noção de mônada, que seria uma identidade de algo que é por si mesmo, que é simples, indecomponível, que pode ser representado na lógica ou na matemática por um termo ou uma incógnita ("a"). A identidade daquilo que é mônada e daquilo que é díada é possível de ser apreendida pela lógica e pela filosofia conhecida antes de Peirce. Mas a teridentidade é estranha para os lógicos. Para Peirce, a identidade da tríade pode ser logicamente provada, mas não recorrendo à álgebra linear. É necessário recorrer a uma lógica bidimensional diagramática, que Peirce desenvolveu com o nome "grafos existenciais". Não é possível entrar em tal detalhamento aqui, mas lembramos a ilustração que Peirce oferece da essência de uma identidade triádica: "um ponto sobre o qual três linhas de identidade se tocam é um gráfico que expressa a relação de teridentidade"⁵ (CP 4.406).

O que a teridentidade quer dizer? Quer dizer que há uma relação triádica genuína. Por que isso é importante? Porque a partir dela podemos falar de signo e de semiose. Nas palavras do próprio Peirce, semiose é uma noção que expressa uma identidade tri-relativa.

[...] por "semiose" quero dizer, ao contrário [de uma ação bruta entre dois sujeitos], uma ação, ou influência, que é, ou envolve, a cooperação de três sujeitos, como um signo, seu objeto e seu interpretante, não sendo essa influência tri-relativa em nenhum caminho resolvível em ações entre pares. (CP 5.484)

Segundo Santaella, essa identidade triádica irreduzível a relações entre pares é o que caracteriza o signo pleno, que se relaciona com outros signos, sendo uns signos objetos ou interpretantes de outros.

[...] numa relação triádica genuína, não só o signo, mas também o objeto, assim como o interpretante são todos de natureza sgnica. Ou seja, todos os três correlatos são signos, sendo que aquilo que os diferencia é o papel lógico desempenhado por todos eles na ordem de uma relação de três lugares. (SANTAELLA, 2008, p. 17)

Em uma teridentidade, o signo seria um signo genuíno, de tal modo que seu objeto seria também um signo, que, conseqüentemente, representaria outro objeto e assim sucessivamente. Do mesmo modo, seu interpretante seria também um signo para outro interpretante, e assim sucessivamente. Dessa maneira, dentro da lógica triádica, a semiótica estuda os fenômenos da terceiridade, tomados pela tríade Objeto-Signo-Interpretante e conforme Queiroz (2004, p. 47), envolve ideias interdependentes: *continuum*, relação triádica, hábito. Ainda segundo o autor (2004, p. 49), as concepções de signo e semiose são sinônimas, já que na própria noção de signo está contida a ideia de continuidade. O pensamento funciona como um fluxo, que consiste na interpretação de um pensamento em outro. É possível ver essa tendência no próprio conceito de signo, tal qual formulado por Peirce:

[um signo] é qualquer coisa que determina qualquer outra coisa (seu interpretante) a se referir a um objeto ao qual ele próprio se refere (seu objeto) do mesmo modo, o interpretante se tornando por sua vez um signo, e assim por diante, *ad infinitum*⁶ (CP 2.303)

Nessa definição, signo pode ser tomado como um processo, uma dinâmica, um movimento, isto é, semiose. Portanto, o signo/semiose é uma relação irreduzível a três termos e é um processo que envolve uma sequência dessas relações triádicas, o que quer dizer que o signo genuíno é uma relação triádica genuína, isto é, um "esquema analítico elementar de um processo de continuidade que tanto regride quanto se prolonga ao infinito" (SANTAELLA, 2008, p. 18). É essa ideia de processo, dinamismo e recursividade que está implícita na noção peirceana de semiose.

A noção de semiose de Lotman

Antes de estabelecer a noção de semiose em Iuri Lotman e nos teóricos da semiótica da cultura, é necessário afirmar que, ao contrário do que ocorre na obra de Peirce, não encontramos uma definição sistemática do conceito de semiose em Lotman. Obviamente isso não coloca a obra do Lotman em uma posição inferior à do Peirce, ambas as obras são imprescindíveis no âmbito dos estudos em semiótica, mas enquanto o segundo expressa seus conceitos ao estilo de um lógico, o primeiro elabora uma reflexão ao estilo de um estudioso da cultura. Assim, tendo isso em mente, abordaremos alguns conceitos-chave da semiótica da cultura que estão intimamente relacionados à noção de semiose e que, portanto, nos permitirão compreender melhor o alcance e os limites da sua concepção.

A semiótica da cultura se propõe a estudar a cultura, mas diferentemente de outras teorias culturais, a especificidade de um olhar semiótico sobre esse tema está no fato de tomar a cultura como texto. No entanto, para a semiótica da cultura, a própria noção de texto precisa ser reformulada, dado que essa noção de texto é contrária à noção de texto da linguística tradicional, que vê o texto como um enunciado (LOTMAN, 1996, p. 52)⁷. Texto é entendido, aqui, como aquilo que surge da interação entre dois ou mais sistemas modelizantes, isto é, sistemas

⁵ Texto original: "a point upon which three lines of identity abut is a graph expressing the relation of teridentity"

⁶ Texto original: "[A sign is] Anything which determines something else (its interpretant) to refer to an object to which itself refers (its object) in the same way, the interpretant becoming in turn a sign, and so on ad infinitum"

⁷ Texto original: "[na linguística] el texto es un enunciado em un lenguaje cualquiera"

estruturais⁸ que organizam internamente as mensagens ou informações. Para Lotman, “a cultura é por princípio poliglota, e seus textos sempre se realizam no espaço de pelo menos dois sistemas semióticos” (LOTMAN, 1996, p. 58)⁹. Isso mostra a característica heterogênea da cultura, em que a condição necessária para tal heterogeneidade é a interação constante dos textos com outros textos e com o contexto. Para exemplificar, imaginemos que uma canção qualquer (ex: “Samba da bênção”) possa ser entendida como um produto de uma cultura, portanto, possa ser entendida como texto. Este texto é objeto de estudo semiótico na medida em que ele permite revelar algo sobre a cultura brasileira, no qual ele funciona. Mais do que isso, ele só é semioticamente um texto, na medida em que ele é tomado a partir do entrecruzamento entre um sistema modelizante (língua portuguesa) e outro (música, samba). Os textos da cultura, segundo Lotman (1996, p. 54), mostram propriedades de um dispositivo intelectual, já que possuem a capacidade de transmitir informação, de produzir novas mensagens e construir uma memória cultural coletiva.

A partir do entendimento de que o texto musical-verbal de uma canção surge em uma cultura, ele pode cumprir três funções (de comunicação, de geração de sentido e de memória). Isto é, como canção, este texto comunica algo, isto é, veicula uma informação para os membros de uma cultura (ex: uma canção como o “samba da bênção” pode expressar a ideia de que “é melhor ser alegre que ser triste”). Além de comunicar também pode servir a um acréscimo no repertório dessa cultura, um sentido novo, que não havia sido pensado até então, pelo sistema (ex: uma canção pode criar a ideia nova de que o samba é, no fundo, uma forma de “oração”). Por fim, todo texto, uma vez que nasce em um contexto específico e que, por isso, pode ter algo a dizer no mínimo sobre seu próprio contexto, mas, além disso, por ter uma característica de perenidade, acaba deixando uma informação que permanece, que fica para as gerações futuras, isto é que passa a ser visto como uma memória da cultura (ex: uma canção de Vinícius de Moraes estará sempre parte da memória cultural, especialmente a parte que ficou conhecida como MPB).

Estudar a cultura como texto e estudar as funções de todo texto é só o início de uma proposta semiótica que tem nestes termos o seu objeto. Mas é a partir daí que surgem os conceitos mais semióticos (ex: semiose, semiosfera, sistema modelizante), com os quais Lotman vai trabalhar. Para a pesquisadora Irene Machado, são justamente estes processos que a semiótica estuda.

[...] não é a cultura o objeto de estudo da semiótica. Na verdade, a semiótica da cultura se ocupa dos textos e de seus mecanismos de semiose, que tanto o constituem como sistema semiótico, quanto desencadeiam formações interpretantes e de leitura, o que, em última instância, implica a constituição do próprio conhecimento. (MACHADO, 2013, p. 66)

Se a semiótica da cultura estuda o texto e a semiose, como a ideia de semiose aparece nessa proposta teórica? Para responder a essa questão, vamos contextualizar um pouco mais as ideias do semioticista em questão, Iuri Lotman. Seus interesses de estudo estão para além das interações sociais, “isto é, abarcam o *bio*, o *cosmos*, o *semion*” (MACHADO, 2003, p. 25), propondo-se a estudar os textos na cultura. O grande problema que se coloca para a semiótica da cultura é o de entender a relação entre natureza

e cultura para além de uma mera dicotomia e atentando para “as suas implicações no processo da semiose nas mais variadas esferas comunicacionais” (MACHADO, 2003, p. 24). Assim, “O escopo da semiótica da cultura concebida pelo pensamento eslavo diz respeito a um *modus operandi*, do trabalho em que cultura é fruto da semiose (*semeiosis*) da própria natureza” (MACHADO, 2013, p. 64). A cultura como fruto da semiose da própria natureza implica um processo que envolve percepção de mundo e operação nesse mundo, criando uma espécie de mundo codificado que nos ajuda na luta pela vida. Portanto, a semiose é um processo essencial para a geração desse mundo codificado e segundo Machado (2013, p. 64) “o mecanismo elementar da produção de semiose é a transformação da informação percebida em informação codificada [...]”, ou seja, semiose envolve uma tradução contínua do mundo, o que torna possível a organização do mundo pelo homem (MACHADO, 2013, p. 65).

No contexto do pensamento de Lotman, a noção de semiose está intimamente ligada à noção de semiosfera, já que semiose é algo que acontece ali e não no seu exterior. Assim, a ideia de semiosfera é definida por Lotman como um espaço no qual se operam semioses, isto é, um universo semiótico da própria vida dos signos. Por isso mesmo, esse conceito já nasce como uma analogia à biosfera, conceito cunhado por Vernadsky:

A semiosfera é definida, por analogia com o conceito de biosfera (introduzido por I. Vernadski), como o domínio no qual todo sistema de signos pode funcionar, o espaço no qual os processos comunicativos são realizados e novas informações são produzidas, o espaço semiótico fora do qual a própria existência de semiose é impossível¹⁰ (LOTMAN, 1996, p. 171)

Lotman (1990; 1996), ao elaborar o conceito de semiosfera, isto é, um espaço abstrato em que torna possível a existência e o funcionamento das linguagens, deixa claro que semiosfera é um espaço de interação fora do qual não é possível haver comunicação (LOTMAN, 1990, p. 124). “A semiosfera é o resultado e a condição de desenvolvimento da cultura”¹¹ (LOTMAN, 1990, p. 125) e tem na semiose seu mecanismo básico de funcionamento.

O espaço interno da semiosfera é povoado de signos, ou de textos culturais, enquanto o espaço externo ao da semiosfera é o dos não-textos. Como já foi afirmado acima, a semiose é o mecanismo básico responsável por essa relação entre os não-textos e os textos (transformação da

⁸ O termo estrutura é comum na tradição do estruturalismo. Como Lotman bebe nesta fonte, mas não mergulha nela, talvez fosse mais justo evitar a noção de estrutura, pois a rigor, o termo usado por Lotman é estruturalidade.

⁹ Texto original: “La cultura es *en principio* poliglota, y sus textos siempre se realizan en el espacio de por lo menos dos sistemas semióticos”

¹⁰ Texto original: “La semiosfera es definida, por analogía con el concepto de biosfera (introducido por y. I. Vernadski), como el dominio en el que todo sistema signico puede funcionar, el espacio en el que se realizan los procesos comunicativos y se producen nuevas informaciones, el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la *semeiosis*”

¹¹ Texto original: “The semiosphere is the result and the condition for the development of culture [...]”

informação percebida em informação codificada), o que torna possível afirmar que o texto da cultura opera uma semiotização do seu entrono (MACHADO, 2013, p. 65).

O texto de muitos estratos é semioticamente heterogêneo, capaz de entrar em complexas relações tanto com o contexto cultural circundante como com o público leitor, deixa de ser uma mensagem elementar dirigida do emissor ao destinatário. Mostrando a capacidade de condensar informação, adquirir memória. Ao mesmo tempo mostra a qualidade do que Heráclito definiu como 'logos que cresce por si mesmo'.¹² (LOTMAN, 1996, p. 54)

Essa ideia heraclitiana de crescimento do logos lembra muito a semiose peirceana de crescimento do signo, mas em Lotman a ênfase na formação de memória sugere uma preocupação em dar conta de uma ênfase na ação dos textos elaborados pelos homens e no seu poder de servir como um legado para culturas futuras.

Se os diálogos da cultura ocorrem pelo contato com outra cultura, que pode inclusive estar temporalmente distante da primeira (como é notável pela função de memória), então é a própria interação, o próprio trânsito, que interessa. Esse trânsito é o cerne da semiose e, portanto, o objeto de estudo da semiótica. Assim, tendo em vista a afirmação de Machado e Romanini (2010, p. 93), "[...] onde houver assimilação e interpretação de informação, haverá ação do signo, o que faz da semiose um fenômeno constitutivo e constituinte da realidade", a semiose é um processo essencial para o funcionamento das dinâmicas entre os sistemas semióticos. E a semiose é a própria atividade que caracteriza a vida da semiosfera e dos textos culturais. Neste sentido, podemos dizer que a ideia de se estudar a cultura como texto parte de uma proposta semiótica lotmaniana de olhar para os fenômenos culturais como fenômenos vivos, em interação, em mudança, em um constante fazer-se.

Por fim, é importante, para compreender o conceito de semiose em Lotman, esclarecer a relação entre semiose e fronteira. Em uma das explicações sobre a relevância e a característica da fronteira, a ideia de semiose aparece como algo que acontece dentro da semiosfera. "[...] do ponto de vista de seu mecanismo imanente, a fronteira une duas esferas de semiose, da posição de autoconsciência semiótica (autodescrição em um meta-nível) da semiosfera dada, separando-as"¹³ (LOTMAN, 1996, p. 15).

No entanto, vale lembrar que ao mesmo tempo em que a fronteira é um limiar, um mecanismo para distinguir e

para diferenciar o "si mesmo" do "alter", é a fronteira que permite o trânsito, o intercâmbio entre um sistema e outro. Neste sentido, a ideia de semiose como dinâmica dos textos na cultura não pode nos levar a pensar que tais dinâmicas só ocorrem no centro de uma semiosfera. É na fronteira que estão os trânsitos que mais interessam. Os textos que estão nas bordas de uma semiosfera estão em constante interação com o espaço não-semiótico, isto é, com aqueles que não pertencem à própria semiosfera, mas que estão em uma semiosfera vizinha. A partir do contato entre ambas, pode haver trânsito entre signos que estão fazendo parte desses diferentes sistemas semióticos, de modo que após um momento dialógico, ambos os sistemas tenham trocado repertório e saiam modificados. Essa dinâmica é o que caracteriza a semiose na fronteira da semiosfera, cuja relação de intercâmbio opera transformações e renovações em seus códigos.

A fronteira é um mecanismo bilingue que traduz mensagens externas para a linguagem interna da semiosfera e vice-versa. Assim, somente com sua ajuda a semiosfera pode fazer contatos com os espaços não-semióticos e alossemióticos¹⁴ (LOTMAN, 1996, p. 13-14)

Quando a semiótica da cultura toma como objeto as próprias dinâmicas culturais, fica evidente que a noção de semiose com a qual Lotman trabalha se assemelha à noção de diálogo entre diferenças. Daí ser lícito afirmar que a ideia de semiose se traduz, ao fim, em um princípio dialógico, um dialogismo, na leitura de Bakhtin. À luz do dialogismo, o que acontece na troca entre dois sistemas se torna mais interessante para a semiótica de Lotman que o que acontece no interior dos sistemas culturais. Daí a importância da fronteira para a semiótica, pois é lá que ocorrem as passagens, as trocas, os trânsitos entre semiosferas, trânsitos estes responsáveis pela criação de textos (e de cultura).

Consonâncias e dissonâncias entre a ideia de semiose em Peirce e Lotman

Para Irene Machado (2013, p. 70), um dos maiores legados da semiótica da cultura é permitir a superação do dualismo *homem X natureza*, isto é, a dicotomia que coloca a natureza de um lado e a cultura de outro. Para a autora, se olharmos para a noção de cultura como interpretações de mundo, veremos que a diferença entre cultura e natureza pode ser vista como uma gradação, como camadas. A natureza seria o grau zero de uma interpretação de mundo, pois nela estariam os sistemas inorgânicos e os organismos que compõem a complexidade do mundo dito "natural". Em um grau acima deste estaria o mundo sensorial, um mundo percebido, que, justamente na condição de ser experimentado, baseia-se ele próprio na produção de informação. E o grau mais complexo seria o do "mundo cognitivo [que] se encarrega de construir uma terceira natureza sob forma de arte e ciência" (ibid., p. 71). Assim, a distinção entre natureza e cultura seria como uma distinção de graus de natureza, ou graus de cultura, de modo que a cultura seria uma propriedade da própria natureza. Conforme a argumentação de Machado, a cultura parece já estar em germe na própria natureza do homem, isto é, já estar *in natura* no humano. Se assim for, a oposição cultura e natureza, no humano, é falaciosa, pois nele, o natural é ser cultural. Nesse sentido expandido de cultura, a semiose seria natural, isto

¹² Texto original: "El texto de muchos estratos y semioticamente heterogéneo, capaz de entrar en complejas relaciones tanto con el contexto cultural circundante como con el público lector, deja de ser un mensaje elemental dirigido del destinatario [adresant] al destinatario. Mostrando la capacidad de condensar información, adquiere memoria. Al mismo tiempo muestra la cualidad que Heráclito definió como 'logos que crece por sí mismo'.

¹³ Texto original: "desde el punto de vista de su mecanismo imanente, la frontera une dos esferas de la semiosis, desde la posición de la autoconciencia semiótica (la autodescripción en un metanivel) de la semiosfera dada, las separa"

¹⁴ Texto original: "La frontera es un mecanismo bilingüe que traduce los mensajes externos al lenguaje interno de la semiosfera y a la inversa. Así pues, sólo con su ayuda puede la semiosfera realizar los contactos con los espacios no-semiótico y alosemiótico"

é, uma propriedade da própria natureza.

O escopo da semiótica da cultura concebida pelo pensamento eslavo diz respeito a um *modus operandi*, do trabalho em que cultura é fruto da semiose (*semeiosis*) da própria natureza. Ou melhor, das transformações dialéticas da natureza (cf. Friedrich Engels) em que quantidades se transformam em qualidades. Cultura in natura define o estado de transformação qualitativa de percepções, do auto-mundo, da consciência responsiva. (MACHADO, 2013, p. 64)

O mecanismo elementar de produção da semiose é a transformação da informação percebida em informação codificada, isto é, em texto (ibid.)

Para Machado (2013, p. 65), uma vez que o homem sempre se exprime, sempre cria textos, estudar o homem, do ponto de vista semiótico, é estudá-lo como um produtor de texto. Daí que a máxima da semiótica é “Quando estudamos o homem, procuramos e encontramos signos por toda parte e nos empenhamos em interpretar seu significado” (ibid.).

A autora afirma também que os signos geram signos, mais especificamente, signos articulados em textos geram um sistema modelizante, através do qual o mundo pode ser visto (interpretado) de uma forma nova. Isto significa que, na medida em que promovem uma complexificação das interpretações de mundo, os textos feitos a partir do entrecruzamento de sistemas modelizantes, produzem uma “semiotização do entorno” (ibid.). Este processo é o que, na nossa visão, mais se aproxima do que Lotman entende por semiose. Semiose é um conceito que, nos textos de Lotman, remete à ideia de movimento da cultura, isto é, faz parte de um cenário teórico que trata a vida dos signos no espaço das formações culturais.

Essa ideia de semiose como dinâmica da cultura através dos textos lembra muito a ideia de semiose em Peirce. Como vimos, na filosofia peirceana, a noção de semiose representa uma função da identidade triádica, que, justamente por seu caráter de terceiridade genuína, gera movimento através da formação de novos interpretantes, em cadeia. Nesse sentido, vale a pena retomarmos a afirmação de Queiroz (2004, p. 20), segundo a qual:

A semiótica foi definida por ele [Peirce] (CP 5, 484) como ‘a doutrina da natureza essencial e fundamental de todas as variedades de possíveis semioses’, isto é, de qualquer forma concebível de semiose, de suas condições de possibilidade e de suas possíveis variações

Fica claro o encontro entre as duas teorias. A semiótica peirceana tem seu interesse voltado à forma da semiose, que diz respeito às formas gerais do pensamento e do processo triádico definido pela noção de signo. Enquanto a filosofia de Peirce parte da epistemologia, isto é, de como é dado ao homem a possibilidade de conhecer, a semiótica da cultura se interessa por uma forma de semiose mais voltada para uma coletividade envolta em dinâmicas dos sistemas culturais. Mesmo se tratando de pontos de partida distintos, as duas se inserem no escopo teórico da semiótica em sentido amplo, já que, como vimos no texto de João Queiroz (ibid.), esta é a disciplina que tem como objetivo a investigação de todas as variedades possíveis de semioses. Vale ressaltar ainda que, em alguns momentos, a palavra semiose ganha sentidos muito próximos nas duas teorias, podendo significar tradução, interpretação, ação do signo.

No entanto, o conceito tem uma particularidade no arca-

bouço teórico da semiótica peirceana que o distingue do uso mais comum na teoria elaborada por Lotman. Primeiro, Peirce (CP 5.484)¹⁵ afirma que que por semiose entende-se uma ação ou influência que envolve uma co-participação de três termos, signo-objeto-interpretante, e que essa influência tri-relativa não é resolvível em ações entre pares, sendo ainda um processo que envolve uma sequência dessas relações triádicas. Além disso, em Peirce, o conceito de semiose como processo/ação de um signo, se insere em uma estrutura filosófica chamada pragmatismo, que é contrária à ideia de pensamento como um processo fatalista ou finalista, bem como é contrária a toda forma de truncamento não evolutivo (IBRI, 1998, p. 153). Cabe ao pragmatismo, a fim de determinar o significado de uma concepção intelectual, considerar quais as consequências práticas poderiam resultar da verdade dessa concepção; e a soma de todas as consequências constituirá o todo do significado da concepção (CP 5.9)¹⁶. Nesse contexto, semiose é o diálogo pragmático essencial para o desenvolvimento dos conceitos; ou a razão que está em constante crescimento em busca da verdade. Assim, semiose tem um sentido teleológico e evolutivo na semiótica peirceana, o que não aparece nas ideias de troca, transformação ou diálogo, recorrentes na obra de Lotman.

Por sua vez, em Lotman, semiose é uma propriedade exclusiva das semiosferas.

A semiosfera é o espaço semiótico fora do qual a existência da própria semiose é impossível. [...] somando os atos semióticos particulares, não obteremos um universo semiótico. Pelo contrário, apenas a existência de tal universo – da semiosfera – torna real o ato sógnico particular.¹⁷ (LOTMAN, 1996, p. 12)

Se a semiose só pode ocorrer dentro da semiosfera, então está claro o limite entre o espaço em que as semioses ocorrem e o que elas não ocorrem, limite este sublinhado pela relevância que assume na semiótica da cultura a noção de fronteira. Essa noção de limiar das semioses não encontra paralelo na teoria peirceana, para quem a semiose é essencialmente infinita. Essa distinção é importante para compreender os campos semânticos que envolvem o conceito de semiose em uma semiótica e na outra. Vejamos um pouco mais detalhadamente essa distinção.

Como vimos, a ideia lotmaniana de semiosfera é o espaço semiótico necessário para a existência e funcionamento dos signos, textos e linguagens (LOTMAN, 1990; 1996). Vimos, também, que as linguagens estão em constante

¹⁵ Texto original: “But by ‘semeiosis’ I mean, on the contrary, an action, or influence, which is, or involves, a co-operation of three subjects, such as a sign, its object, and its interpretant, this tri-relative influence not being in any way resolvable into actions between pairs”

¹⁶ Texto original: “In order to ascertain the meaning of an intellectual conception one should consider what practical consequences might conceivably result by necessity from the truth of that conception; and the sum of these consequences will constitute the entire meaning of the conception”

¹⁷ Texto original: “La semiosfera es el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis. [...] sumando los actos semióticos particulares, no obtendremos un universo semiótico. Por el contrario, sólo la existencia de tal universo –de la semiosfera– hace realidad el acto sógnico particular”

interação e que a semiosfera é marcada pela heterogeneidade, já que é o espaço onde as diferentes linguagens coexistem e interagem (LOTMAN, 1990). Essas interações e trocas entre diferentes sistemas dentro da semiosfera caracterizam o próprio cerne daquilo que se entende por semiose, isto é, do trânsito dialógico de textos que ocorre nesses sistemas. Assim, Machado (2003, p. 163-164) define semiosfera como o “Espaço de produção da semiose na cultura, portanto, de coexistência e coevolução dos sistemas de signos” e afirma que “fora desse espaço, não há comunicação, não há linguagem e é impossível a existência da própria semiose”. Por mais que essa noção de semiose como trocas, trânsitos, diálogos, coevolução dos sistemas de signos tenha muitas similaridades com a noção de semiose que foi concebida por Peirce, parece-nos complicado, com base na semiótica peirciana, a própria afirmação de um espaço em que a linguagem ou a semiose sejam impossíveis. Basta recordar da sexta questão trabalhada por Peirce no antológico artigo *Questões concernentes a certas faculdades reivindicadas para o homem* (CP 5.213-263) para lembrar que a ideia de algo impossível ou incognoscível não encontra eco na teoria peirceana, para a qual a semiose estaria, potencialmente em tudo o que for objeto da experiência (o que nos poderia levar, inclusive a uma ideia de “pansemiose”), o que faz da filosofia peirceana uma filosofia, como vimos, pragmática, evolutiva e teleológica. Neste sentido, e uma vez que as semioses podem, na concepção original de Peirce, ir desde os níveis mais elementares da existência até as formas de consciência mais evoluídas, também não parece possível, à luz da teoria peirceana, conceber a semiose como um fenômeno relacionado à cultura humana. Santaella (2007, p. 114) afirma que:

“Conceber o reino dos signos com base em Peirce é uma tarefa que está longe de ser simples. Para Peirce, ‘o universo inteiro está permeado de signos, se é que ele não seja composto exclusivamente de signos’ (CP 5.448, N. 1)”

Assim, podemos dizer com Peirce que os signos não são privilégios do pensamento e da cultura humana, estando presentes no mundo biológico, físico e químico. Segundo Jorge de Albuquerque Vieira (2007, p. 100) a semiose só é possível pelo surgimento na realidade química, física e biológica de uma espécie primitiva de semiose, que o autor denomina de protossemiose. Dessa maneira, para Vieira (2007, p. 101), a semiosfera é resultado da expansão de uma interface biológica que permitiu a elaboração de signos culturais.

Para Irene Machado, Lotman entende a cultura como o “universo da mente” (MACHADO, 2013, p. 68). Este, inclusive, é o título de um de seus livros.

Se a dinâmica fundamental dos sistemas inteligentes é a transformação da informação em texto e, conseqüentemente, em espaço comunicacional com diferentes níveis de organização, é chegada a hora de precisar a emergência da noção de inteligência da cultura no contexto semiótico (MACHADO, 2013, p. 67)

A emergência da inteligência na cultura pode estar relacionada com o que Lotman chamou de dispositivos inteligentes da cultura (MACHADO, 2003). Essa ideia reflete a perspectiva de Lotman de incluir no horizonte da semiótica a capacidade de um sistema cultural engendrar características que seriam de uma inteligência. A nosso ver,

outro vestígio de inteligência na cultura parece estar nas funções dos textos culturais desenvolvidas por Lotman. Acreditamos ser adequado tomar as funções como tipos de semioses, duas das quais parecem corresponder a movimentos ou semioses presentes em todo sistema dinâmico e não apenas aos sistemas culturais, a saber: a função de geração de sentido e a função de memória, que se divide em duas, memória informativa e memória criativa.

Conforme lembra Jorge Albuquerque Vieira (2008, p. 32-33; 2007, p. 102), todo sistema para permanecer no tempo precisa se adaptar, se transformar, o que significa que há uma dupla tendência nos sistemas complexos, inclusive nos culturais: um processo determinístico, estável ou de manutenção de si e um processo ruidoso, caótico, de renovação de si. Transportando essas ideias para a semiótica da cultura, vale ressaltar que a própria vida dos signos, isto é, a própria semiosfera, pode ser caracterizada por uma semiose que por um lado almeja a conservação do sistema, sendo regida pela tendência à manutenção da cultura (semiose da *função memória informativa*), e por outro almeja a renovação do sistema, sendo regida por uma tendência à inovação das relações textuais de uma cultura (semiose da *função de geração de sentido e memória criativa*). A função de memória dos sistemas culturais participa tanto da tendência à conservação do sistema, a partir da memória informativa, que conteria os traços invariantes que se mantém ao longo do tempo, quanto da tendência à renovação, a partir da memória criativa e seus traços variantes. Tal função, segundo Machado (2013, p. 67) funciona “como um programa de ação espaço-temporal”. Assim, o texto é tanto um reservatório de uma memória cultural, quanto uma potência para gerar novos sentidos, podendo, como afirma Volkova (2012, p. 211) extrair-se da memória cultural mais do que fora inserido nela.

De certo modo, essas ideias também aparecem como características da semiose na teoria peirceana. Ao trazer para sua filosofia a noção de *sinequismo*, Peirce lança mão de um conceito capaz de destacar as leis no universo, a continuidade e uma realidade daquilo que se repete, isto é, uma realidade da permanência. Por outro lado, a noção de *tiquismo*, em Peirce, implica uma qualidade da variância, da indeterminação, da pluralidade, isto é, de um atributo de inovação próprio das semioses em processo de evolução e crescimento. Neste sentido, parece-nos que a associação sugerida por Vieira (ibid., p. 100-103) é que a função de memória lotmaniana estaria relacionada com o *sinequismo* peirceano, uma abordagem que fala sobre a continuidade dos sistemas. Tal *continuum*, no entanto, não significa a mera continuidade do mesmo. Ao contrário. A continuidade reclama por manutenção e por renovação. Desse modo, a própria ideia de *sinequismo*, da terceiridade, em Peirce, inclui uma dimensão de primeiridade, de *tiquismo*, o que na semiótica de Lotman se expressa na ideia de que a memória cultural se constitui tanto como uma conservação regular (memória informativa) quanto como uma inovação (memória criativa e geração de sentido).

Por fim, acrescentamos uma consonância bastante mais sutil entre as noções de semiose nos dois mestres da semiótica. Trata-se de uma proposta não-cartesiana e não-kantiana que a própria noção de semiose, fundada no princípio dialógico, parece estar imbuída desde a ideia originária de articulação entre signo e pensamento. Esta ideia significa, simplificada, uma superação do “eu penso” por uma noção de “o pensamento se dá no diálogo”

go”, isto é, na semiose dialógica.

Em Lotman, esta crítica velada à filosofia moderna não se evidencia, mas em Peirce, a noção de semiose explicitamente visa a resolver um problema epistemológico típico da modernidade. Enquanto Descartes ressaltava a necessidade de um “eu penso” irrefutável, fundamento seguro do *cogito*, e Kant elaborava as regras *a priori* do entendimento, base do sujeito (transcendental), Peirce elabora uma argumentação na série cognitiva¹⁸, segundo a qual “não é possível pensar sem signos”, o que quer dizer, no fim das contas, que na própria estrutura do pensamento já há diálogo, já há representação, já há movimento, fluxo. Uma vez aceita a tese peirceana, não se pode mais falar em sujeito pensante, dono do pensamento ou das estruturas do entendimento, mas pode-se falar de pensamento em crescimento por meio da semiose ou pode-se falar de signo em crescimento por meio de diálogo, o que dá no mesmo. O semiótico Lauro da Silveira (2000) nos ajuda a entender como essa ideia de diálogo que está presente inclusive em uma única mente se traduz em uma rejeição do solipsismo do “eu pensante” (do cogito cartesiano e do sujeito transcendental kantiano) em prol de uma “semiose dialogante”.

A espessura da trama da linguagem, ou mais precisamente, a espessura de toda e qualquer semiose não era, contudo, levada em conta pelo pensamento clássico, inclusive pelo pensamento kantiano.

O solipsismo do *Eu penso* mesmo em sua forma mitigada, com a necessária inclusão do Objeto como correlato de todo ato de pensar (Kant, (1985) pág. 243-236), pela qual exatamente seria possível distinguir uma realização fenomênica, mesmo que pura, deste pensamento e uma realização ao nível da pura ideia, pareceu ser superada com base na dialogia do pensamento como semiose.

Constituindo-se num diálogo, o pensamento não encontraria mais no *Eu penso* a sustentação original de sua transcendentalidade e objetividade, pois no momento de sua efetivação não se encontraria mais um *Eu solipsista*, mas um nós dialogante. (SILVEIRA, 2000, p. 119)

Se o próprio pensamento é sempre um caso evidente de semiose, sendo ele próprio diálogo, nada há na estrutura de um sujeito pensante, a não ser o potencial para se traduzir ideias conectando-as. A crítica à noção moderna de “sujeito” não chega a ser uma crítica à capacidade pensante do eu, mas sim uma crítica à solidão deste eu (ao solipsismo). Uma vez que ele pensa no diálogo, mesmo quando parece estar só, o pensamento está conectado, ou melhor, está conectando, movendo-se e traduzindo-se em outro pensamento. Sendo assim, é da própria natureza do pensamento (e, conseqüentemente, da cultura, e da cultura como texto) fazer-se como semiose.

¹⁸ Série cognitiva é um conjunto de artigos escritos por Peirce no início da sua carreira filosófica sobre o tema da cognição. Os textos que compõem a série cognitiva são, respectivamente: “Questions Concerning Certain Faculties of Man” (1868). “Some Consequences of Four Incapacities” (1868) “Grounds of validity of the laws of logic: further consequences of four incapacities” (1869).

Referências bibliográficas

BRI, I. A. (1998). "Pragmatismo e Técnica". **Hypnos**, São Paulo, n. 4, p.149-155,.

LOTMAN, I. M. (1990). **Universe of the mind: a semiotic theory of culture**. Bloomington And Indianapolis: Indiana University Press.

LOTMAN, I. M. (1996). "La semiosfera: Semiótica de la cultura y del texto". **Navalcarnero**, Madrid: Gráficas Rógar.

MACHADO, I. (2003). **Escola de Semiótica: A Experiência de Tártu-Moscov para o Estudo da Cultura**. Cotia, Sp: Ateliê Editorial.

MACHADO, I.; ROMANINI, V. (2010). **Semiótica da comunicação: da semiose da natureza à cultura**. Famecos, Porto Alegre, v. 17, n. 2, p.89-97, maio/ago.

MACHADO, I. (2013). **Pensamento Semiótico Sobre a Cultura**. Sofia, Vitória, Es, v. 2, n. 2, p.60-72, jun.

QUEIROZ, J. (2004). **Semiose segundo C. S. Peirce**. São Paulo: Educ.

PEIRCE, C. S.. (1978). **The Collected Papers of Charles Sanders Peirce**. V. 1-6, ed. Charles Hartshorne, Paul Weiss; V 7-8, ed. by Arthur Burks. Cambridge. The Belknap Press of Harvard University Press [CP].

SANTAELLA, L. (2005). **Semiótica Aplicada**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.

SANTAELLA, L. (2007). "O conceito de semiosfera à luz de C. S. Peirce". In: MACHADO, I. (Org.). **Semiótica da cultura e Semiosfera**. São Paulo: Annablume/fapesp, p. 113-123.

SANTAELLA, L. (2008). **Teoria Geral dos Signos – como as linguagens significam as coisas**. São Paulo. Pioneira Thomson Learning.

SANTAELLA, L. (2016). "Mente e/ou consciência em C. S. Peirce". **Cognitio**, São Paulo, v. 17, n. 1, p.119-130, jan./jun.

SANTAELLA, L. (2016). "Memória e perspectivas da semiótica no Brasil / Memory and perspectives of semiotics in Brazil". **Intexto**, Porto Alegre, n. 37, p.22-23, set/dez.

SILVEIRA, L. F. B. (2000). "Em busca dos fundamentos da universidade e da necessidade da semiótica e do pragmatismo de C. S. Peirce". **Cognitio: Revista de Filosofia**. São Paulo, n. 1, v. 1. p. 117-126.

VIEIRA, J. A. (2007). "Semiosfera e o conceito de Umwelt". In: MACHADO, I. (Org.). **Semiótica da cultura e Semiosfera**. São Paulo: Annablume/fapesp, p. 99-111.

VIEIRA, J. A. (2008). **Ontologia**. Fortaleza: Expressão gráfica,