



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA**

**MATEUS RODRIGUES DOS SANTOS**

**POR UM REALISMO SEMIÓTICO:  
AS RELAÇÕES E OS SIGNOS NA CONSTITUIÇÃO DA EXPERIÊNCIA**

**BRASÍLIA**

**2022**

**MATEUS RODRIGUES DOS SANTOS**

**POR UM REALISMO SEMIÓTICO:  
AS RELAÇÕES E OS SIGNOS NA CONSTITUIÇÃO DA EXPERIÊNCIA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial à obtenção do grau de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Professor Scott Randall Paine

BRASÍLIA

2022

MATEUS RODRIGUES DOS SANTOS

**POR UM REALISMO SEMIÓTICO:**  
AS RELAÇÕES E OS SIGNOS NA CONSTITUIÇÃO DA EXPERIÊNCIA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial à obtenção do grau de Licenciado em Filosofia.

Aprovado em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Scott Randall Paine  
Orientador (UnB)

---

Prof. Dr. Eduardo Wolf Pereira  
Unb

Brasília - 2022

**RESUMO:** O idealismo moderno foi o precursor de um pós-modernismo que grassa, hodiernamente, com notável instabilidade. A fim de investigar alternativas possíveis, esta pesquisa intenta desenvolver o que seriam algumas das bases para um novo paradigma filosófico, agora baseado na Semiótica ou Doutrina dos Signos. Nossa tese é a de que o signo, um ser que consiste irreduzivelmente em uma relação triádica, pode oferecer uma compreensão mais geral e consistente para a experiência tomada como um todo, bem como explicar, de maneira contínua e integral, o processo de conhecimento humano, duas coisas que julgamos o idealismo incapaz de fazer. A partir da consideração do ser próprio da relação, isto é, da relação enquanto tal – a partícula elementar do signo – será possível examinar a realidade implícita e necessária a todo realismo, bem como demonstrar como o nominalismo, que não é nada mais que a origem medieval do idealismo, se apoia numa ideia de relação ao mesmo tempo falha e inconsistente, donde se principia a proposição de que tudo o que conhecemos são os produtos de nossa mente. Acreditamos que o signo está apto a oferecer outras respostas, e quiçá elaborar outras perguntas, à contenda filosófica em torno do “problema do mundo externo”, assim como ajudar na elaboração de um realismo verdadeiramente realista.

**Palavras-chave:** Semiótica. Signo. Realismo. Relação.

**ABSTRACT:** Modern idealism was the precursor of a post-modernism that nowadays rages with remarkable instability. In order to investigate possible alternatives, this research intends to develop what would be some of the bases for a new philosophical paradigm, now based on Semiotics or Doctrine of Signs. Our thesis is that the sign, a being that consists irreducibly in a triadic relation, can offer a more general and consistent understanding for experience taken as a whole, as well as explain, in a continuous and integral way, the process of human knowledge; two things that we judge idealism incapable of doing. From the consideration of the being proper of relation, that is, of the relation as such - the elementary particle of the sign - it will be possible to examine the implicit and necessary reality of all realism, as well as to demonstrate how nominalism, which is nothing but the medieval origin of idealism, rests on an idea of relation that is at once flawed and inconsistent, from which begins the proposition that all we know are the products of our mind. We believe that the sign is able to offer other answers, and perhaps to elaborate other questions, to the philosophical dispute around the "problem of the external world", as well as to help in the elaboration of a realism that is truly realist.

**Keywords:** Semiotics. Sign. Realism. Relation.

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO .....	5
2. VERDADEIRAS E FALSAS RELAÇÕES.....	10
2.1. A suprasubjetividade das relações ontológicas.....	13
2.2. Relações puramente objetivas.....	15
3. O SIGNO ENTRE SIGNIFICAÇÃO E REPRESENTAÇÃO .....	18
3.1. Ideias como representações.....	20
3.2. O curso do conhecimento .....	26
3.3. A condição da objetividade.....	31
3.4. Os signos, enfim .....	33
4. CONCLUSÃO .....	34
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	38

## 1. INTRODUÇÃO

É fato logicamente incontestável que todo raciocínio parte de algum lugar, isto é, se funda em premissas preferencialmente evidentes e delas deriva conclusões subsequentes. Isso significa não apenas que todo raciocínio é irreduzivelmente silogístico, mas que todo raciocínio está em uma relação imprescindível com a experiência, a única fonte possível de nossas intuições, que por sua vez são a origem cognitiva de toda premissa lógica. O que se identifica como premissa, porém, destoa consideravelmente entre épocas, a ponto de vermos hoje, sob um certo ponto de vista (o ponto de vista da Semiótica) como a Antiguidade e o Medievo, por um lado, e a Modernidade, por outro, se estabeleceram sobre premissas opostas.

Na Antiguidade, e mais tarde, no Medievo – ou como passarei chamar doravante, na Era Latina ou na Latinidade – a filosofia se articulava em torno da ideia de ser, isto é, encontrava no ser o seu foco e ponto de gravidade. Ambos os períodos, podemos dizer, eram assim marcadamente realistas, pois o ser era compreendido num sentido bastante preciso: aquilo que possui realidade e existência independente das atividades do pensamento e sentimento humanos. O que não significa ter havido uma concordância homogênea em torno dessa ideia, mas apenas que, nesses períodos, o ser era tomado como ponto de partida não problemático para as principais escolas filosóficas.

A Modernidade, por sua vez, ainda que igualmente interessada no ser, passou a priorizar e problematizar a atividade da mente humana dentro do processo de entendimento do ser. Passou o centro de gravidade filosófico do ser enquanto tal para o discurso ou para a mente que busca conhecer o ser. Noutras palavras, fizeram da mente humana enquanto tal a premissa fundacional da filosofia. Eles apostaram num projeto de conhecimento da realidade partindo exclusivamente do próprio funcionamento da mente.

Só mais tarde perceberam que se suas figuras fundacionais estivessem certas, seus resultados e orientações estabeleciam uma rota que se transviava para muito longe da realidade, e que portanto evidenciavam o vazio de sua ideia original ou, no pior dos casos, o vazio da ideia de realidade. Assim, por razões que ainda elucidaremos, desde o início do pensamento distintamente moderno, a suposição básica é que a mente conhece diretamente apenas os seus produtos, do que surgirá, sem qualquer tardança, o famoso “problema do mundo exterior”, metodologicamente delineado por Descartes, mas substantivamente articulado em David Hume (DEELY, 1995, p.616).

Como herdeiros da Modernidade, é-nos impossível retornar ao realismo ingênuo dos antigos, mas é também cada vez mais insuportável permanecer na atmosfera idealista que climatiza a filosofia nos últimos séculos. As consequências hodiernas do pensamento pós-kantiano, que se saturaram num pós-modernismo diversificado e criativo, mas ainda excessivamente idealista e, por isso mesmo, relativista, já tomam as feições de uma crise geral do pensamento. A incidência na vida pública e ordinária de confusões cada vez mais desvairadas a respeito (em favor ou contra) do saber científico é só a expressão mais visível de uma instabilidade que grassa pelo subterrâneo das ideias. Se ainda permanecemos parcialmente sãos, é só pela resistência estrutural e orgânica que nosso intelecto oferece, nas ações mais imprescindíveis do cotidiano, em assumir plenamente as conclusões modernas a respeito do mundo (que possivelmente inexistente), de nós mesmos (consciências incorpóreas em si mesmas incognoscíveis) e do que há entre os dois (uma correlação radical e sim passível de algum conhecimento).

Do mesmo modo, ainda como herdeiros da Modernidade, temos de rejeitar, junto com os modernos, a noção ingênua, mas genérica ou talvez inconscientemente aceita pelos antigos de que essa realidade externa à mente esgota o conteúdo próprio da experiência ou aí se apresenta como dado à primeira vista evidente. Portanto, sem querer (ou poder) desconsiderar, a essa altura, o papel de nossa estrutura cognitiva, da ilusão, da ficcionalidade e da desconstrução na experiência concreta, é-nos hoje obrigatório reconhecer os avanços ou as boas intuições tida na conta dos modernos. Afinal, com efeito, eles insistiram numa análise do modo como a realidade externa *poderia ser alcançada* através unicamente do próprio funcionamento da mente, isto é, a modernidade não nasce idealista, mas torna-se idealista ao perceber que a ênfase enfática e de certo modo absoluta no sujeito cognoscente como fundamento epistemológico não resultaria em outra conclusão. Dito isso, o que se quer aqui não é patrocinar um retorno saudosista ao realismo antigo, mas encontrar uma terceira via de compreensão da realidade e da nossa experiência que, espera-se, mostre como possível um realismo ainda mais realista.

A nossa aposta (e com verdade, a única que vislumbramos) é que só a experiência, tomada em sua totalidade, pode nos dar o caminho para o realismo. Porque embora a experiência tenha sempre sido a fonte primeira para qualquer empreendimento filosófico, podemos perceber uma evolução histórica em torno de sua noção. No período grego, ela não existia como noção distinta; no período latino, reduzia-se à ação da coisa sensível, tornada objeto pela sua própria ação nos órgãos do sentido; no período moderno, expandiu-se até cobrir

o funcionamento cognitivo da mente (ao ponto de desconsiderar o resto). Agora, na pós-modernidade – ou como diz John Deely, na “verdadeira pós-modernidade”, em contraste com a “falsa” pós-modernidade que apenas eleva à terceira potência as conclusões modernas – a tematização do conceito de experiência se expande à sua totalidade, em oposição a qualquer “real” supostamente prejacente ou dado, seja ele de ordem afetiva, cognitiva ou natural. (DEELY, 1995, p.617)

Uma das coisas que pretendemos deixar clara com a apologia de uma (“verdadeira”) pós-modernidade é abertura de uma nova época, com um paradigma distinto da anterior. Distinto não apenas no seu ponto de partida, mas na sua esfera de consideração. Porque se a relação opositiva que se estabeleceu entre a modernidade e a latinidade pode ser traduzida nos termos de uma oposição entre idealismo e realismo, o pensamento pós-moderno quer não tanto rejeitar essa oposição, mas transcende-la, na medida em que:

“[...] na experiência tomada em sua integralidade o ser dependente da mente e o ser independente da mente se afirmam ‘igualmente’ não no sentido de uma proporção, mas no sentido de componentes que se afirmam de maneiras diferentes em tempos diferentes e em proporções diferentes ao longo do curso da vida humana, construindo juntos a trama única de nossas vidas, a qual designamos com o conceito de ‘experiência’”. (DEELY, 1995, p.617)

A experiência é vista, assim, como uma realidade primária, mediante a qual a própria realidade externa (independente da mente) é conhecida e tida, por isso, como epistemologicamente dependente. Nesse sentido, a noção latina de experiência é já uma derivação destilada do conteúdo total e cru da nossa experiência primeira e imediata. É só através da consideração desse conteúdo inicial que a noção de uma coisa externa real (*ens reale*) pode emergir e se distinguir. Porque, do ponto de vista da experiência, a realidade é mais do que apenas o mundo externo (*ens reale*) ou o mundo interno de nossas criações e estruturas mentais (*ens rationis*), do que fica posto como o idealismo e o realismo emergem a partir da experiência como reduções ou, frequentemente, distorções posteriores à essa unidade bruta peculiar que é, ela mesma, anterior a qualquer esquema de categorias. (DEELY, 1995, p.618)

E é através de um tipo de ser um bocado excêntrico que se torna possível entender e articular essa nova dimensão de análise: o ser do signo. Uma forma particular de existência essencialmente relacional e irredutivelmente triádica que se mostrará, nas páginas seguintes, como pivô indispensável para a constituição da experiência desde suas origens na sensação até seu cume no entendimento, seja ele real ou imaginário (COBLEY, 2009, p.298). Isso porque o signo, como um tipo ontológico constituído de relações, opera num nível superior ou anterior à tradicional divisão do ser entre o que depende da mente (*ens rationis*) e o que não depende da



mente (*ens reale*), pela simples razão de que o signo mesmo não se reduz e nem se circunscreve a nenhuma dessas duas ordens, mas atravessa e navega entre ambas. Donde o signo não se identificar com nenhum tipo de ser compreendido nas categorias tradicionais de substância e acidente, isto é, os seres com existência independente da mente, e nem com o seres que não possuem existência fora da mente, pois o signo alcança igualmente as realidades social, cultural e natural, sendo, a bem da verdade, o fator necessário de comunicação entre cada uma dessas instâncias.

Nossa tese se resume não apenas a indicar o signo como elemento fulcral para o empreendimento pós-moderno, isto é, para o empreendimento de um realismo verdadeiramente realista, mas se estende, por consequência, até a proposta de tê-lo na conta de protagonista na resposta à questão quintessencial da epistemologia: como uma coisa que existe à parte de ser conhecida vem a ser também conhecida? Como coisas se tornam objetos? Noutras palavras, queremos apresentar o signo como elemento explicativo do processo de conhecimento, precisamente pela sua capacidade de circular entre a ordem do mundo externo, constituído de coisas independentes da mente, e a ordem do mundo interno, constituídos de coisas dependentes da mente, sendo assim capaz de formar uma experiência que reúne, de maneira composta, tanto o âmbito do *ens reale* quanto do *ens rationis*. Dito de outro modo, essa pesquisa pretende mostrar como a compreensão do signo e de sua ação no mundo (semiose) é a chave para um entendimento geral e contínuo da experiência humana, uma experiência formada por coisas reais (*ens reale*), coisas mentais (*ens rationis*) e coisas concomitantemente reais e mentais.

Mas o signo, embora central, é já uma realidade composta de partes menores. Seu elemento constitutivo, e ele sim irreduzível a qualquer outro, é a relação enquanto tal, a relação no seu ser próprio e essencial. Chamada de *ens minimum* por Tomás de Aquino, a relação é mesmo um ser que de tão elusivo pode parecer “mínimo”. Sua miudeza, porém, esconde uma existência a um instante onipresente e invisível, que se foi revelando só ao preço de muito esforço à longa, ainda que exígua, tradição de pensadores que se dedicaram a entendê-la. Porque a livre circulação entre as distintas ordens da realidade de que goza o signo – sua característica mais importante dentro do escopo dessa pesquisa – é extraída da relação. Como se verá, a relação é singular por ser o único modo de ser que, na sua essência positiva, não está confinado e restrito a existir apenas na ordem do ente real: uma relação fictícia ainda assim é essencialmente uma relação; uma substância ou um acidente fictício não são mais essencialmente substancias ou acidentais.

Ademais, é a partir da noção de relação que ficará patente as raízes medievais, e bastante instáveis, do idealismo. Com efeito, queremos delinear a genealogia do pensamento idealista até suas fontes nominalistas, e perceber como tanto um quanto outro (exatamente em razão da continuidade que há entre eles) advogam em favor da tese de que de inexistem relações fora da mente humana, uma tese de feições severas e consequências insuportáveis. Afinal, se a relação é o tipo ontológico capaz de perpassar a ordem do *ens reale* e do *ens rationis*, a sua ausência desfere a fatalidade do solipsismo, ou quando menos, a completa inacessibilidade de uma ordem à outra.

Com tudo isso, nosso projeto de debuxar as bases de um realismo pós-moderno inclui, de um lado, a descoberta e o exame da natureza e da ação do signo, bem como de sua essência atômica, a relação, e, de outro, o rastreio das origens nominalistas do idealismo, mostrando que seu trágico desfecho é a consequência de um mal-entendido em torno da noção de relação.

Esses dois pontos nos remeterão às reflexões primevas de Aristóteles sobre a ideia, ou melhor, sobre a categoria da relação, passando pela tradução e recriação de suas ideias por Boécio, no começo da Latinidade, bem como pela proposta inédita de Agostinho em sugerir um conceito geral de signo. Seguindo os desenvolvimentos dessas ideias pela latinidade, perceber-se-á o contexto filosófico de surgimento do nominalismo, de um lado, e de progressão da Doutrina dos Signos, ou Semiótica, por outro, até o seu cume sintético na obra de João Poinot, um escolástico do século XVII, contemporâneo a Descartes e responsável pela primeira sistematização geral da Semiótica, tornando explícito o papel da relação e do signo na formação da consciência e do conhecimento humano sobre o mundo. Tudo isso a partir da obra filosófica do norte-americano John Deely (1942 – 2017), que muito fez através de uma profícua vida de publicações em favor da Semiótica enquanto área do conhecimento capaz de revolucionar o estado presente da filosofia, assim como resolver alguns mal-entendidos do passados.

Esperamos com isso tornar mais palpável como a compreensão geral do signo pode ser o começo de um novo realismo; dessa vez, absorvendo da herança histórica o que cada época oferece de melhor. E ainda, suportar uma perspectiva metafísica que entenda o mundo a partir de um *relacionismo* que não abole terminantemente essências substanciais. Em suma, um ponto de vista moderado, que não apela nem a um relativismo (e daí a algum tipo de construtivismo), nem a um essencialismo (sempre um pouco fundamentalista), mas capaz de compreender a realidade em sua complexidade irreduzível.

## 2. VERDADEIRAS E FALSAS RELAÇÕES

Dissemos que o ser do signo é relativo, isto é, inteiramente *constituído* de relações, embora *fundado* em outras coisas que não relações. A questão que primeiro se põe, destarte, é compreender o ser da relação naquilo que lhe é próprio e essencial. Do que nos remetemos até o tratado das *Categorias*, de Aristóteles, donde encontramos o primeiro tratamento tematizado sobre a relação em si mesma.

Nesse tratado, Aristóteles se propõe a identificar e precisar as categorias ou modos de existência do ser físico; onde “físico” define simplesmente o ser na sua existência independente da mente e não, como no sentido moderno, o ser como “material”. Esse sentido foi usado ao longo de toda a latinidade pelos seus melhores autores (DEELY, 2020, p.319), e é nessa acepção que o empregaremos também aqui. Portanto, sempre ao dizer “físico”, ou quaisquer termos derivados, queremos simplesmente dizer “ordem do real que subsiste independentemente de uma mente que a apreenda”.

Ao examinar o ser físico, Aristóteles lista 10 categorias, a começar pela categoria da substância. A substância diz respeito à unidade natural subjacente de cada coisa, àquilo que é em si mesmo, que existe em razão de si mesmo e não *em* outra coisa ou *para* outra coisa, *esse in se*. A substância é nada mais que o princípio diretivo que organiza, desde dentro, toda a multiplicidade possível das partes que constituem um ente físico. É o princípio de unidade interna de um existente. Daí que, nessa acepção, a “subjetividade” é antes de mais nada o que “vem embaixo” da existência, o que está separado do resto do universo como um existente individual. Portanto, seja para Aristóteles, seja para os Latinos, é subjetivo tudo aquilo que tem existência física e individual, isto é, que existe independentemente de uma apreensão mental e que subsiste sem o aporte necessário de uma consciência a respeito de si. Doravante, usaremos também nós o termo nessa acepção.

Mas como todo indivíduo é individual em virtude de suas características definidoras, também elas são parte da subjetividade do ente. A substância existe em si mesma (*esse in se*), tais características, chamadas por Aristóteles de “acidentes”, existem na substância (*esse in alio*). Tanto a substância quanto os acidentes são subjetivos, afinal, os acidentes tem a exata função de confirmar (pela qualificação) a subjetividade da substância, selando sua individualidade.

Chegada, entretanto, a vez da relação, a princípio identificada como um acidente, deparamo-nos com uma coisa essencialmente distinta. Apuradamente, as relações não estão *nas*

substâncias que se relacionam, isto é, *dentro das* substância, ainda que as qualifiquem como os demais acidentes. As relações estão *entre* subjetividades e, dentro do escopo aristotélico que restringe a investigação ao âmbito da fisicalidade, podem ser definidas como *intersubjetivas*. Dizer que a relação é simplesmente uma modificação da substância, como são os outros acidentes, é verdadeiro, mas impreciso. Ela depende de um fundamento substancial, ou ainda, ela depende da modificação da subjetividade, mas jaz acima ou por sobre ele. Assim, a relação como categoria modifica o sujeito não diretamente, mas indiretamente por meio de seus fundamentos, isto é, por meio das demais categorias (DEELY, 2009, p.31). Ou seja, não é *in se*, como as substâncias, e nem *in alio*, como os demais acidentes, pois existe de uma forma bastante peculiar; ela está, como se verá em breve, acima e além da subjetividade. Porém, tal definição não aparece gratuitamente, mas só a custo de uma análise que mostra o quão elusivo, e às vezes ilusório, é o ser da relação.

Querendo definir o ser próprio dessa categoria, Aristóteles encontrou algumas dificuldades. Nomeadamente, percebeu que a relação enquanto tal escapava a uma primeira e mais ingênua definição. Para percebê-la basta fazermos por nós esse mesmo exercício: como definiríamos a categoria ontológica da relação? Porque, se num primeiro instante, notamos que uma coisa é chamada relativa quando, pura e simplesmente, *está relacionada a alguma outra coisa de certa forma*,<sup>1</sup> já num segundo momento percebemos que a definição é genérica demais. Genérica porque aplicável a qualquer outra categoria: uma substância (uma flor) está sempre relacionada a outras substâncias (chuva, nutrientes no solo, outras flores etc.) e delas depende para existir; ou um acidente (quantidade) está sempre relacionado a uma substância, e dela depende para existir (uma flor só pode ter 5 pétalas se houver uma *flor* que sustenha essa quantidade). Então, uma vez que, em sua existência atual, toda substância ou acidente são mantidos por outras realidades e estão, portanto, relacionadas a outras realidades, parece que a relação é, não uma categoria distinta, mas uma *condição* aplicável ao ser em toda as suas categorias. Noutras palavras, em sua primeira tentativa de definição, a relação se mostra a Aristóteles como uma realidade secundária diante das outras categorias, e não como realidade *distinta e independente metafisicamente*: aqui, a relação é redutível, em última instância, à subjetividade das coisas.

Para resolver esse problema, Aristóteles propõe uma segunda distinção (*Categorias*, chap. 7, 8a28-34), para a qual “o fato de uma categoria ser [simplesmente] *explicada* mediante

---

<sup>1</sup> Ou, diretamente de Aristóteles: “chamamos uma coisa de relativa quando desta se diz que é o que é por dependência de alguma outra coisa ou, se não, por estar relacionada a alguma coisa de alguma outra forma” (*Categorias*, cap. 7, 6a36-7).

uma referência a alguma coisa que lhe é exterior não é o mesmo que dizer que é *necessariamente* relativa” (*Categorias*, p.60, 8a36). Daí que a relação, enquanto categoria distinta, diz respeito apenas aos seres “cuja própria existência *consiste* em estarem de uma maneira ou de outra relacionadas a algum objeto” (*Categorias*, p.60, 8a33, realce nosso), isto é, seres cuja própria essência envolve, necessariamente, estar em direção a outra coisa. Por exemplo, uma pessoa, enquanto *indivíduo* ou *substância*, é concebível independentemente de seus pais, assim como o número de pétalas, enquanto *quantidade*, pode ser compreendido sem referência a nenhuma outra coisa, mas uma *mãe*, enquanto instanciadora de uma *relação* de maternidade, só é concebível mediante uma referência, mesmo que implícita, a seu filho. Do que resulta que “se um *relativo* [na segunda acepção] é definitivamente conhecido, aquilo ao que ele é relativo também será então definitivamente relativo” (*Categorias*, p.60, 8a38). Eis, então, *a definição da relação como aquilo cujo ser consiste em estar em direção a outra coisa*.

Tempos mais tarde, na passagem do século V ao VI, Boécio traduziu e comentou as *Categorias*, formulando os termos segundo os quais se desenvolveria toda a emaranhada discussão medieval em torno das relações. Segundo Deely (DEELY, 2020, p.96), a grande e central contribuição de Boécio para a discussão em torno da noção geral do signo se deu a partir de sua tradução, em termos latinos, dessa dificuldade de Aristóteles em esclarecer a característica distintiva e única da relação como um modo do ser.

Como vimos, num primeiro momento, Aristóteles delineia uma definição do ser relativo que tem o inconveniente de se aplicar a qualquer um dos outros modos de ser. Porque todos eles, embora não sejam relações no seu sentido essencial, são ainda relativos em sua existência e, sobretudo, em suas possibilidades de serem explicados; toda categoria, na hora de ser conhecida e expressada, é conhecida e expressada relativamente a outras coisas. Daí a cunhagem boeciana do termo *relatio secundum dici*, ou “relação de acordo com os requisitos do discurso sobre o ser”, para identificar a relatividade nesse primeiro sentido. Um sentido que denota não a relação enquanto tal, mas a relatividade envolvida entre coisas que não são relações. Mais tarde, a tradição latina também chamará essa relatividade de *relação transcendental*.<sup>2</sup>

Em contraste com a relação transcendental, e concernente à segunda definição dada por Aristóteles – a definição mais precisa e menos problemática, como ele mesmo nota (*Categorias*, cap.7, 8a29) –, Boécio intitula a relação em sua forma categorial distinta ou no seu ser puro de

---

<sup>2</sup> A escolha do termo “transcendental” se explica pelo fato de que, na era latina, essa expressão qualificava qualquer noção aplicável a mais de uma categoria, isto é, qualquer noção que transcenda uma categoria em específico. (MPR, 101)

*relatio secundum esse* ou “relação segundo o seu próprio ser”. De modo que esse termo é aplicável, dentro do escopo das *Categorias*, apenas à categoria específica da relação, porque denota aquilo que é essencial e irreduzível à relação enquanto tal, a saber, um “estar em direção a outra coisa”.

Essa distinção foi traçada com o propósito de tornar inconfundível o fato de que as coisas que são relações são essenciais para (e apenas aspectualmente separáveis das) coisas no sentido forte (as substâncias e seus acidentes), que por sua vez não são relações, mas que não podem não originar e suportar relações (DEELY, 2009, p.54). Noutras palavras, a distinção traçada por Boécio aponta para o caráter universal da relatividade, mostrando como todo o mundo físico é relativo ou depende da relação para existir, enquanto ainda deixa explícito que o ser próprio da relação é um fato distinto das coisas que se relacionam. A relação transcendental (ou *relatio secundum dici*) expõe a relatividade do mundo subjetivo e a necessidade dessa relatividade para conhecermos e falarmos sobre a subjetividade, mas não identifica a relação em si mesma por trás dessa relatividade, coisa que faz a *relatio secundum esse*.

Ainda mais tarde, depois de Boécio, Avicena tornou explícito aos latinos a ideia de outro tipo específico de relação, agora não mais atinente ao mundo físico: a ideia de uma relação formada integralmente no pensamento. A partir da compreensão de que a relação consiste simplesmente em referencialidade (em estar em direção a outra coisa), os filósofos foram capazes de perceber que as referências podem ser dependentes do discurso ou do raciocínio unicamente. Essa percepção foi corroborada pelo clima de desenvolvimento medieval da lógica como uma ciência de relações entre entidades do pensamento, distinta das relações físicas indiferente aos nossos pensamentos. Dessa forma, tais relações foram chamadas de *relationes rationis* ou relações racionais (DEELY, 2020, p.101-2).

## 2.1. A SUPRASUBJETIVIDADE DAS RELAÇÕES ONTOLÓGICAS

Embora este fato não tenha sido foco principal na filosofia medieval (e tampouco na moderna), não passou despercebido que os distintos tipos de relações compartilhavam a essência comum de consistirem em uma *referência a outra coisa* ou de serem *em direção a outra coisa* (com a exceção da relação transcendental, como veremos). Com efeito, a relação é singular ao se mostrar essencialmente igual seja ela física ou fictícia: uma relação entre duas substâncias é tão real quanto uma relação entre duas coisas imaginárias. Isso não ocorre com as

substâncias e os acidentes: uma substância fictícia (existente apenas na mente) não é uma substância real, porque o ser da substância consiste em uma existência individual e independente da mente; o mesmo pode ser dito dos acidentes. Isso faz da relação o único modo do *ens reale* que não está na sua estrutura positiva realizável atualmente *apenas* na ordem do *ens reale*, mas também na ordem do *ens rationis* (DEELY, 2009, p.31); ao mesmo tempo, faz dela o único modo do *ens rationis* a ter a mesma estrutura positiva que sua versão exterior, física ou independente da mente. É daí que resulta a possibilidade de comunicação entre a ordem da realidade física e a ordem da realidade racional, na singularidade prodigiosa da relação em permanecer essencialmente a mesma independentemente da esfera do real a ser considerada.

Ocorre, porém, que uma relação racional e puramente fictícia não pode ser vista pela categoria aristotélica de relação, pois as categorias são classificações dos modos de existência do *ens reale* apenas. Mas nem por isso as relações racionais deixam de ser relações. A tradição encontrou uma forma de resolver esse problema ao enquadrar o termo “relação categorial” para as relações em sentido puramente aristotélico, ou seja, para as relações da ordem do *ens reale*, que existem exclusivamente entre duas substâncias e são precisamente *intersubjetivas*, enquanto define o uso do termo boeciano “*relatio secundum esse*” ou “relação segundo o seu próprio ser” para a relação em seu sentido geral, aplicável tanto às relações categoriais quanto às relações racionais, tanto às relações da ordem do *ens reale* quanto da ordem do *ens rationis*. Mais tarde, a *relatio secundum esse* recebeu o nome de “relação ontológica” por definir a relação em seu ser ontológico próprio, essencial, e ao mesmo tempo geral.

A relação ontológica, pois, não é mais absolutamente intersubjetiva como é a relação categorial, mas *suprasubjetiva*. Porque se toda relação categorial se dá entre duas substâncias, o mesmo não é o caso para a relação racional, que deve se fundar em uma substância – uma substância consciente – mas que termina sempre num objeto, que não é necessariamente substancial. É uma relação que liga uma coisa física a um ente da razão que pode ou não ter um correspondente externo substancial. No caso em que não há correspondência, como quando imaginamos um Curupira, temos uma relação apoiada numa substância, de um lado, e num objeto, de outro; não há, pois, intersubjetividade, mas ainda há relação. De modo que a relação ontológica é indiferente ao status dos seus fundamentos e términos<sup>3</sup>, consistindo apenas em uma referência entre entes físicos ou objetivos ou ambos. É essa a razão pela qual Deely pontua que a relação está *sobre e acima* (“*over and above*”) da subjetividade, sendo assim

---

<sup>3</sup> O que está do lado de cá e do lado de lá da relação, respectivamente.

essencialmente *suprasubjetiva*. Essa definição não quer outra coisa senão mostrar a ontologia de um ser capaz de habitar ambas as esferas do *ens reale* e *ens rationis*, pois fosse apenas *intersubjetiva*, não haveriam relações de tipo racionais ou, como também se diz, *relações puramente objetivas*.

## 2.2.RELAÇÕES PURAMENTE OBJETIVAS

Aqui, o estado presente da semântica dos termos “objetivo”, “objeto” e “objetividade” pedem um esclarecimento. O uso hoje comum dos termos “objeto” e “sujeito”, com seus derivativos, é o resultado de três séculos de um pensamento moderno que tentou estabelecer as fundações do conhecimento humano puramente pelo sujeito cognoscente, através do estudo da epistemologia. Dissociando-se assim da filosofia medieval latina primeiro com Ockham e depois, decisivamente, com Descartes (DEELY, 2009, p.15). Hodiernamente, dizemos que uma coisa é “objetiva” quando não depende da mente para existir, ou que uma pessoa é “objetiva” quando seus julgamentos não são influenciados pelos seus sentimentos e opiniões. De maneira oposta, dizemos ser “subjetivo” qualquer coisa que dependa da mente ou da percepção individual para sua existências, ou qualquer coisa baseada em sentimentos, opiniões e gostos pessoais. Como já foi dito, nada mais distante do sentido antigo e medieval de “subjetividade”, o sentido original do termo. Coisa igual acontece com a noção de “objetividade”.

No seu sentido pré-moderno, um objeto (*objectum*) é qualquer coisa representada (presente) na mente, tenha ela existência fora da mente ou não. A ideia de objeto se coloca em oposição à ideia de “coisa” (*res*), aquilo que existe esteja alguém consciente ou não, independente da mente ou do conhecimento de alguém a respeito. As coisas existem exclusivamente no mundo físico, na ordem do *ens reale*, enquanto os objetos dependem da atuação de uma mente para existirem.

A subjetividade e a intersubjetividade (as relações categoriais) constituem a realidade radical (“*hardcore reality*”), a realidade que existe estejamos nós conscientes dela ou não, gostemos ou não, acreditemos ou não. Essa realidade pode se tornar objetiva ao se tornar parcialmente um objeto de conhecimento humano, mas nada garante que um objeto seja real no sentido radical.

Em síntese, um objeto pode ser fisicamente real ou apenas imaginariamente real, porque, em sua essência, *um objeto é simplesmente o término de uma relação cognitiva*, e o término de uma relação cognitiva, enquanto término, é uma criatura da relação (DEELY, 2009, p.61-2).



Ou seja, um objeto para ser um objeto precisa tão só de uma relação cognitiva,<sup>4</sup> e é assim um tipo de ser derivado da suprasubjetividade. Isso explica porque o objeto enquanto tal não está necessariamente ligado a alguma substância do mundo físico: pois se só o que ele requer para existir são relações cognitivas, e, como sabemos, podemos criar relações cognitivas com base na imaginação, então os objetos podem ser imaginários. Portanto, quando falamos em “relações puramente objetivas”, nos referimos a relações que existem apenas dentro da mente, dando origem a objetos de conhecimento, e não como coisas no mundo físico.

A essa altura começamos a nos aproximar da questão nominalista e, por conseguinte, da questão idealista. Porque na Era Latina, em determinado momento dos estudos lógicos – e lembremo-nos, foram as pesquisas na lógica que incitaram a investigação das relações puramente objetivas, na medida em que a lógica é formada inteiramente delas – percebeu-se que relações puramente objetivas não existem fora do pensamento, e tais relações não são nem categoriais, nem transcendentais. Isso criou uma suspeita sobre se toda a ideia de relação como uma categoria no esquema Aristotélico não fosse apenas um engano, atribuindo uma referencialidade criada pelo próprio pensamento a um modo do ser físico. Em outras palavras, atribuindo a supostas relações físicas o que, no fundo, é feito apenas por relações mentais. E daí a disputa medieval – que é a infraestrutura da controvérsia sobre os universais – sobre se no mundo físico há apenas relações transcendentais, enquanto que as relações categoriais fossem, na verdade, tão somente comparações feitas pela mente na consideração de objetos, isto é, fossem relações puramente objetivas (MPR, 102). *É essa hipótese o germe radical do idealismo.*

O grande problema de assumir a inexistência de relações categoriais, que seriam no fundo nada mais que uma mistura de relações transcendentais e relações puramente objetivas (ou relações racionais), é que se perde de vista (e de realidade) a intersubjetividade, reduzindo as relações categoriais físicas a comparações mentais. Afinal, dizer que na ordem do *ens reale*, existem apenas relações transcendentais, é dizer o mesmo que na ordem do *ens reale* não existem relações. Porque, como notou João Poincaré, a relação transcendental, em última instância, significa não uma relação, mas qualquer característica do ser subjetivo sobre a qual uma relação *pode* ser fundada. Em contraste, a relação categorial sempre significa diretamente a relação ela mesma, e não uma subjetividade ou uma qualidade da subjetividade. De forma

---

<sup>4</sup> Vale pontuar que “relação cognitiva” não é o mesmo que “relação racional”. A justificação plena dessa diferença exigiria recorrer à psicologia cognitiva desenvolvida na Era Latina, mas basta dizer, por hora, que uma relação cognitiva pode ser uma relação categorial, enquanto que a relação racional (como sinônimo de “relação puramente objetiva”) é sempre uma relação puramente mental, sem correspondência no mundo físico.

que a relação transcendental aponta para uma forma de expressar a subjetividade e seus atributos que as tornam conhecíveis através das relações em que estão envolvidas, mas que não aponta para as relações mesmas (DEELY, 2020, p.99). Ela diz respeito à relatividade das coisas, mas não às relações que tornam essas coisas relativas.

Em última instância, crer nessa hipótese – e foi isso o que os nominalistas não perceberam, e tampouco Descartes ou Locke – anula a possibilidade primordial de haver um contato, isto é, uma relação intersubjetiva, entre nós, seres humanos (substâncias) e o restante do mundo físico (mais substâncias). Porque se houvesse um contato entre o mundo e o indivíduo, esse contato deveria ser entre duas substâncias, e portanto mediado por uma relação categorial (i.e., intersubjetiva), exatamente o tipo de relação que o nominalismo e o idealismo negam. Disso decorre que não só somos nós a formular relações mentais sobre tudo, mas que somos nós a formular tudo. O mundo em sua realidade física e radical passa a ser incognoscível e nossa consciência completamente alheia a esse mundo que, afinal, pode muito bem não existir. Resta apenas a promessa da existência, de um lado, de coisas externas singulares e isoladas umas das outras (promessa que, como se vê, não pode ser cumprida), e doutro, de uma consciência capaz de dar-lhes sentido conectando-as e categorizando-as.

Mas cabe ainda estabelecer como é que as relações (as verdadeiras relações) são capazes de estruturar a possibilidade do conhecimento, isto é, da correspondência entre a ordem objetiva e a ordem subjetiva. A resposta a essa questão está dada pela semiose, ou ação dos signos, a partir de uma concepção de signo geral o suficiente para transcender a divisão entre *ens rationis* e *ens reale*, mostrando como todo pensamento depende do signos e notando como todos os objetos são significados, isto é, estão dentro de relações sgnicas, ao contrário do que Descartes, Locke e os modernos posteriores pensavam.

Antes disso, porém, cabe uma breve recapitulação sobre os tipos de relação:

- *Relação ontológica* (ou *relatio secundum esse*): define a relação em sua essência específica e irreduzível de suprasubjetividade e, portanto, de indiferença ao status dos termos que fundam-na e terminam-na. Toda relação, seja ela física ou mental, intersubjetiva ou objetiva, é uma relação ontológica.
- *Relação categorial* (ou relação intersubjetiva): é a relação como uma das categorias aristotélicas, portanto, aplicável apenas às relações que se dão entre duas subjetividades, entre dois seres físicos, daí ser chamada também de relação intersubjetiva. É uma relação cuja existência independe da mente.

- *Relação puramente objetiva* (ou relação racional): tipo de relação fundada no pensamento e terminada em algum objeto não subjetivo. São as relações em voga na lógica ou na criação de seres exclusivamente imaginários ou fictícios. É uma relação cuja existência depende da mente.
- *Relação transcendental* (ou *relatio secundum dici*): não designa propriamente uma relação, mas a relatividade de substâncias e acidentes.

### 3. O SIGNO ENTRE SIGNIFICAÇÃO E REPRESENTAÇÃO

O conceito de “signo” já possuía uma tradição estabelecida no pensamento grego, com uma porção de escritos advinda sobretudo das pesquisas médicas, mas até Agostinho o signo gozava de uma compreensão que o restringia exclusivamente ao mundo natural, isto é, àqueles signos que possuem uma relação física com seus significados e independente de nossa experiência, como a lactação de uma mulher em sinal da aproximação do parto ou a febre em sinal de uma infecção. Nesse sentido, na Antiguidade, os signos não pertenciam, ou melhor, não eram vistos como pertencentes à esfera da cultura humana (DEELY, 2020, p. 87). Foi só com o bispo de Hipona que a ideia tematicamente abordada de signo aplicável tanto aos fenômenos naturais quanto aos fenômenos culturais apareceu.

Temos algumas razões para suspeitar que pela sua notável ignorância a respeito do grego, Agostinho não estava consciente da inexistência, na filosofia Grega, de uma noção de signo linguístico ou de signo no geral. E é muito provável que, estivesse ele embebido da discussão filosófica em grego, não teria pensado numa noção de signo superior à divisão, afinal tão tradicional na filosofia latina, do ser em *ens reale* (ou independente da mente) e *ens rationis* (ou dependente da mente) (DEELY, 2020, p.88). Além disso, é muito plausível pensar que a “atmosfera” de seu tempo, intensamente envolvida em formular as bases teológicas para os sacramentos e em formular ferramentas de interpretação para as Escrituras, tenha contribuído para sua conceituação. Alguns sugerem uma relação de sua ideia/conceito – especialmente caracterizada por transitar entre a cultura e a natureza – com a questão teológica do Verbo encarnado, isto é, de um *nomos* tornado *physis* (DEELY, 2020, p.86). Seja como for, a definição de Agostinho oferece uma resolução para a dicotomia antiga entre relações inferenciais, conectando signos naturais às coisas de que são signos, e relações de equivalência, conectando termos linguísticos aos conceitos com base no que a coisa é designada (DEELY, 2020, p.88).

Vale pontuar, ainda, que ao formular sua noção de signo, Agostinho não estava propriamente interessado em estudar as implicações de um ser real que existe tanto na ficção quanto na realidade. Na verdade, seu interesse ulterior era, por um lado, articular sua teoria do conhecimento por iluminação e, por outro, identificar a caso específico dos signos convencionais instituídos por Deus. Posto de outro modo, seu interesse na noção de signo residia no projeto de reconciliar o livro na natureza com o Livro das Escrituras, através dos quais Deus se comunica (DEELY, 2020, p.91-2).

Talvez em razão disso, há um hiato, mais tarde percebido pela tradição, entre a noção de signo que Agostinho *sugere*, e a noção que ele *define*. No segundo livro do *De Doctrina Christiana*, Agostinho *define* o signo como qualquer coisa que, *percebida*, traz alguma outra coisa que não ela mesma à consciência. Qualquer estrutura material, seja da natureza ou cultura, que, sendo percebida, direciona o pensamento para alguma outra coisa além dela mesma. Por outro lado, ele *sugere* uma noção de signo aplicável igualmente à natureza e à cultura. Não há uma incompatibilidade entre o que é definido e o que é sugerido, mas por certo sua definição restringe a esfera dos fenômenos sígnicos ao mundo material, seja ele, no entanto, natural ou cultural.

Em pouco tempo, os medievais julgaram sua definição demasiada estreiteza, pelo motivo de estar restrita a uma estrutura material, e portanto inaplicável aos conceitos ou perceptos, ideias ou imagens na mente que performam a mesma operação dos signos, mas sem uma base sensível. Percebeu-se mais tarde que o que realmente importa para a existência de um signo é apenas a existência de (i) um sujeito para quem (ii) um objeto é significado através (iii) de um veículo mediador, seja ele materialmente estruturado e sensorialmente percebido (como uma placa de trânsito) ou apenas internamente estatuído e subjetivamente condicionado (como um conceito mental). Portanto, o que é realmente importante ao signo não é que ele seja alguma coisa *percebida*, como quer Agostinho, mas que ele seja um *elemento que traga à consciência* outra coisa que não ele mesmo. (DEELY, 2020, p.93-4)

O alcance de sua noção geral não foi muito mais esclarecido até Tomás de Aquino no século XIII, onde o *locus* da noção no fenômeno da relação foi determinado. Ainda assim, quem estabelece as fundações dessa noção foi apenas João Poinot, no século XVII. E o nome para o estudo filosófico de uma tal noção só foi dado por Locke, ao sugerir, no final do seu *Ensaio sobre o entendimento humano* o nome *semiótica*, derivado do termo grego para signo (*sēmeíon*, *σημείον*). Mas quem conduziu o estudo para a compreensão da ação e do papel dos signo em

toda a extensão do conhecimento e da experiência humana foi Charles Sanders Peirce, no séc XX (DEELY, 2020, p.86).

Em Tomás de Aquino emergiu à superfície da consciência filosófica muitas das tensões latentes da proposta original de Agostinho. Depois de Tomás, muita da energia especulativa dos séculos restantes à latinidade será despendida no labor em torno dessas tensões. Por exemplo, e em especial, Aquino argumenta que primeiro nos tornamos conscientes dos signos nos objetos apresentados pelos sentidos, e só mais tarde é possível realizar que os estados psicológicos que transformam a sensação em objetos da percepção e do entendimento – ou seja, dão estrutura e significado aos objetos – realizam essa transformação porque eles mesmos são já signos (DEELY, 2020, p.249). Dito de outro modo, os estados psicológico subjetivos (nossas ideias e conceitos) pelos quais pensamos os objetos do conhecimento são já signos eles mesmos, isto é, conduzem a consciência a coisas que não eles próprios.

Afinal, como notou a tradição, alargando a definição agostiniana, um signo é qualquer coisa pela qual alguma outra coisa é apresentada; esse é o caso tanto para coisas materiais quanto para conceitos intelectuais que apresentam a inteligibilidade de um objeto ou para perceptos que apresentam a desejabilidade ou indesejabilidade de uma coisa apreendida. Assim, as ideias e imagens que formam o pensamento – tecnicamente chamadas de “estados psicológicos subjetivos” – capazes de transformar apreensões sensíveis, como sons ou marcas visíveis, em objetos, são a causa tanto da existência quanto do exercício da significação na semiose (ação dos signos) humana e animal. Por conseguinte, as ideias estão na base da dinâmica semiótica que, por sua vez, assegura a possibilidade do conhecimento humano. O nominalismo e o idealismo susterrão exatamente o oposto (o que naturalmente resultará em conclusões opostas): as ideias e conceitos não *significam* nada, mas apenas *autorrepresentam* um mundo criado pela mente. Primeiro vamos examinar a tese nominalista/idealista e depois mostrar a alternativa desenvolvida por Tomás e João Poinot.

### 3.1. IDEIAS COMO REPRESENTAÇÕES

A primeira aparição do nominalismo ocorreu por volta do final do século XI, com Jean Roscelin. Porém, foi Antiguidade Tardia, com Porfírio, que o núcleo do problema nominalista foi posto, a saber, a contenda em torno da existência dos universais. Em seu pequeno tratado destinado a explicar as cinco categorias aristotélicas envolvidas na definição de uma coisa, intitulado de *Isagoge*, Porfírio não fez mais que comentar, na introdução, sobre “questões mais

profundas” de que ele não iria tratar. Dentre elas, está a questão sobre se os gêneros e as espécies, categorialmente entendidos, existem em si mesmo, ou se existem apenas nas coisas conhecidas; se, caso existam, são corpóreos ou incorpóreos; e se existem à parte ou dentro os objeto sentidos e em dependência deles (DEELY, 2020, p.80-1). Ao pontuar essas questões que ele mesmo não iria investigar, Porfírio indicou um caminho de pesquisa para a posteridade, caminho esse que subsequentes autores latinos, a começar por Boécio, e indo a Jean Roscelin, Pedro Abelardo e Guilherme de Ockham, tomaram como foco de uma investigação que deu origem à grande controvérsia medieval sobre a natureza dos universais frente à dos particulares.

No século XI, pois, Jean Roscelin sustenta que termos universais como gêneros, espécies e similares não possuem significação própria em si mesmos, são todos, como inesquecivelmente ele disse, *flatus vocis*. Só seres individuais existem, todo o resto são nomes, ou *nomina* (e daí o termo *nominalismo*). *A tese geral nominalista é a de que não existe referente direto ou não há significado próprio para termos gerais a respeito de coisas*. Pedro Abelardo, que fora pupilo de Jean Roscelin, sustentou uma posição similar, comumente chamada de “conceitualismo”, segundo a qual a mente reconhece características similares em diferentes indivíduos e convenientemente as reúne sob um conceito ou ideia mental que provê significado a um termo universal arbitrariamente associado ao conceito. A tese geral, ainda assim, persiste: não há referente direto no mundo externo para termos gerais.

Com Guilherme de Ockham, o nominalismo se tornou uma corrente filosófica latina conhecida e geral. E embora com Ockham e seus colegas o nominalismo tenha se sofisticado, permaneceu inalterável a tese essencial de que *apenas indivíduos em sentido estrito existem* – isto é, apenas substâncias com seus respectivos acidentes inerentes – e nada acima ou além dessas substâncias individuais, com exceção do pensamento. Fica excluída, assim, as relações intersubjetivas.

Mas o problema que se coloca aqui está do lado não apenas da relação, mas do referente, do objeto significado que é término da relação: afinal, qual é o status? Vejamos a formulação diretamente de Deely (DEELY, 2020, p.325-6, realce nosso), quando ele aborda a essência do nominalismo:

“[...] se a função dos conceitos em geral é apresentar alguma coisa além da subjetividade do conhecedor, [...] e como não há nada ‘na realidade’ para além da subjetividade do conhecedor além de subjetividades individuais, substâncias com seus acidentes inerentes interagindo mas não interrelacionadas de algum modo além e acima de suas subjetividades e além de seus contatos transitórios [...] então *os objetos não podem ser a respeito das coisas que existem independentemente dos conceitos* como apresentados na consciência.”

Se não há relações intersubjetivas, mas apenas relações enquanto comparações mentais entre o que nossos conceitos representam (relações transcendentais), então a conexão entre nossos conceitos e as coisas de que supúnhamos que nossos conceitos fossem a respeito fica prejudicada. Sem relações ontológicas, isto é, sem relações suprasubjetivas indiferentes sobre se existem no mundo objetivo ou no mundo físico, nada transcende a divisão entre *ens reale* e *ens rationis* de modo a tornar possível a ação dos signos em opor subjetividade e objetividade ao mesmo tempo em que inclui na objetividade alguma coisa de subjetivo ou intersubjetivo (DEELY, 2020, p.326). Dessa perspectiva, o mundo objetivo (o mundo do nosso conhecimento) existe, de fato, mas sem relações de tipo ontológicas, capazes de serem reais (i.e., físicas ou categorias) em certas circunstâncias, de modo que o mundo físico das coisas jaz para além dele, cheio de substâncias isoladas uma das outras e relacionadas unicamente pela mente, isto é, recebendo sentido apenas pela atividade cognitiva da consciência.

Salvo no caso de objetos particulares atuais, como o Monte Everest ou como o porteiro João, tudo o que existe é uma criação mental. Particularmente, alguns existentes ficam comprometidos, como as leis físicas, pois existem em caráter universal e são já entidades relativas, isto é, são elas mesmas relações. Nesses termos, as leis da natureza são tão reais quanto a pedra filosofal, porque ambos os casos dizem respeito a objetos puramente cognitivos, inteiramente formulados por relações racionais e sem correspondência alguma na ordem de um mundo físico em que só existem substâncias e acidentes.

De acordo com essa raciocínio, todo signo, na medida em que envolve uma suprasubjetividade arbitrária, é e deve ser uma objetividade vazia ou, por assim dizer, um “*flatus vocis*”. A consequência direta disso é a impossibilidade de atestar a existência de signos naturais, bem como de qualquer noção geral de signo, na medida em que esta se apoia na relação ontológica e aqueles dependem de relações intersubjetivas. O que está em jogo aqui, e que ficará evidente em Pedro da Fonseca, é que o pensamento nominalista reconhece apenas signos que não significam, em razão de reduzirem o caráter próprio dos signos (uma rede triádica de relações ontológicas) a um mero constructo racional sem relação com o mundo extramental (uma rede, ainda que triádica, de relações transcendentais e de relações puramente objetivas).

Pelos meandros das discussões lógicas em que, a essa altura, tanto o debate sobre o signo quanto a escola nominalista estavam inseridos, surgiu uma nova terminologia dupla para tipos de signos. Estabelece-se no uso comum o emprego de “signo formal” e “signo instrumental”. Os signos formais designariam as coisas que levam a consciência até outra coisa sem que sejam elas mesmo percebidos, a exemplo dos conceitos; os signos instrumentais, por sua vez,

designariam qualquer coisa que, percebida, leva à consciência de outra, a exemplo de uma placa de trânsito ou de uma palavra falada. Podemos notar que a definição agostiniana de signo se restringia aos signos instrumentais, pois definia o signo como aquilo que, sendo percebido, levava a consciência a outra realidade.

Tal terminologia foi levada ao mundo ibérico por Domingo de Soto, no século XVI, e embora ele mesmo tenha feito pouco de notável pela questão, sua importação gozou de sucesso incontestável, sendo capaz de instalar na Península Ibérica a discussão parisiense em torno do signo, onde ela pôde mais tarde se desenvolver mais do que em qualquer outro lugar. Foi mesmo com Pedro da Fonseca, filósofo, português e escolástico, que o destino final do signo no ocidente latino foi preparado e absorvido pela modernidade.

Pedro da Fonseca foi professor principal de filosofia na Universidade de Coimbra, onde escreveu não apenas obras importantes por si mesmo, como organizou um time de pensadores cujo trabalho veio a se tornar coletivamente conhecido como *Cursus Conimbricensis*. Tomando a terminologia trazida por Soto, Fonseca levantou algumas profundas reservas sobre se de fato esses dois tipos de signo (o instrumental e o formal) têm realmente uma base comum. Sua ponderação orbitava a dúvida sobre se os conceitos enquanto estados psicológicos eram mesmo fenômenos semióticos tanto quanto palavras, estátuas e pegadas no chão. Como se percebe, é só uma outra roupagem do nominalismo, para o qual os conceitos (e toda coisa geral) não *significavam* senão constructos mentais, isto é, eles mesmos. Fonseca se perguntou se os conceitos como signos formais de fato representavam outras coisas que não eles mesmos (e são assim alter-representações), como é o caso a respeito dos signos instrumentais, ou se não representam nada além de si mesmos (e são assim puras autorrepresentações) (DEELY, 2020, p.350). Por fim, ele conclui pela segunda alternativa.

Com isso, Fonseca reduz a significação dos signos formais à autorrepresentação por acreditar que a relação entre representação e significação, no caso dos signos formais, é uma relação de identidade, no que a representação é, por fim, igual à autorrepresentação. Explicitamente, para ele, os signos formais apenas representam a si mesmos, enquanto os signos instrumentais adicionam à representação a significação de outra coisa (DEELY, 2020, p.351). Quando entendemos que os signos formais são os conceitos e ideias que temos na mente, podemos perceber que o que Fonseca está realmente dizendo é que nossos conceitos são não a ponte para o conhecimento de alguma coisa que o ultrapassa, mas o objeto direto e final da nossa consciência. Esse raciocínio se tornará logo mais tarde o entendimento comum de



Descartes e Locke, para os quais as ideias são os objetos diretos da nossa consciência.<sup>5</sup> Nessa perspectiva, os signos formais apenas representam, de modo a serem como similitudes ou imagens que não levam a outra coisa; são propriamente *representações*, no mesmo sentido em que a modernidade entende o termo.

Desse modo, Fonseca acredita que a noção de signo formal é inadequadamente chamada de “signo”, pois se trata apenas de uma estrutura subjetiva. Enquanto isso, o signo instrumental é também uma estrutura subjetiva, mas de caráter extramental, que pela sua dependência com os signos formais leva a mente a alguma outra coisa através da adição de uma relação suprasubjetiva (que nesse caso é totalmente gerada pela mente, e portanto arbitrária). Desse modo, o que quer que os signos instrumentais façam para além de autorrepresentar, eles o fazem em consequência de sua condição de dependência com a mente, e não por si próprios (isto é, pelo seu ser de signo). Signos instrumentais funcionam totalmente em função dos signos formais, isto é, dos conceitos. As relações traçadas na sua formação e operação estão dadas nas representações, e não no mundo físico. Para Fonseca, é o conceito mental autorrepresentativo que preside e comanda a criação das relações que formam os signos instrumentais. Ou seja, ainda que signos, os signos instrumentais são inteiramente redutíveis ao poder criativo da mente, e não a qualquer coisa (ou a qualquer constrangimento) do mundo externo.

Do ponto de vista semiótico, Fonseca já gestava a modernidade, uma vez que a filosofia moderna está fundada na redução da significação à representação. Em Fonseca está a primeira proposta formal de que, ao se tratar de ideias e imagens formadas na cognição, ambas são a mesma e única coisa. Essa proposta estava elaborada 77 anos antes das *Meditações sobre a filosofia primeira*, de Descartes.

A filosofia cartesiana, por sua vez, se desenvolveu em completa ignorância aos desenvolvimentos semióticos (e epistemológicos) praticamente concomitantes de João Poincaré (e que serão vistos logo mais) onde foi traçada a distinção entre *representação*, na qual um objeto apresenta a si mesmo, e *significação*, na qual um objeto ou um conceito apresentam alguma coisa que não eles mesmos. Ao equiparar as ideias com os objetos representados já no começo de um pensamento moderno embebido da obra de Fonseca e dos nominalistas, a noção de que os conceitos *são* signos formais não encontrou atmosfera fecunda para sua preservação, e a bem da verdade se tornou impossível. Nesse processo, ficou perdida a prioridade do signo ante os objetos na construção do conhecimento, o que é só uma maneira eufemística, e talvez

---

<sup>5</sup> Vale dizer, a título de informação complementar e certamente interessante à compreensão da continuidade histórica das ideias, que Descartes estudou a obra de Fonseca no colégio Jesuíta de La Fleche (MPR, 351).

um pouco intrincada, de se dizer que a realidade do signo, pelo menos enquanto coisa indiferente à distinção entre *ens reale* e *ens rationis*, se perdeu de todo. O que significa que os objetos da experiência se tornaram não uma revelação, ainda que parcial, dos arredores culturais e naturais, mas uma tela separando a mente das coisas do mundo. Não é preciso dizer muito mais para que se note a atmosfera idealista em que a situação já se encontra, e nem para perceber que o curso geral das ideias já estava direcionado irrevogavelmente para uma filosofia incapaz de fugir do solipsismo que se anunciava.

Essencialmente, o que começou em Roscelin e cumulou em Fonseca, sendo importado à modernidade logo em seguida, foi nada mais que a descrença no caráter singular da relação, levada a cabo, indiretamente, pela desconfiança nominalista em reconhecer a existência extramental de termos gerais.<sup>6</sup> Foi a incapacidade de perceber, e logo mais de reconhecer, o “ser mínimo” da relação ontológica que tornou o nominalismo inapto a desenvolver uma teoria coerente sobre o signo, e daí sobre o conhecimento. Porque sem a existência de um tipo de relação que não é nem absolutamente intersubjetiva, nem absolutamente objetiva, mas indiferentemente uma e outra a depender do contexto, fica inviabilizada toda a comunicação que não se reduza a um solilóquio e todo signo que não seja uma arbitrariedade mental.

Em última instância, a identificação de conceitos com objetos, ou a conclusão de que nossas ideias são autorrepresentações mentais – o núcleo do idealismo –, foi só uma decorrência da tese nominalista de que não existem no mundo nada mais que subjetividades. Ockham e companhia exilaram a existência da relação para dentro da mente, e com isso desapareceram do mundo extramental não só os termos gerais, como também as conexões e interdependências. Todo conceito teve de se conformar em ser um representante de si mesmo, uma vez que as relações que os faziam comunicar com o mundo físico foram cortadas. Desse largo e generalizado processo de atomização da realidade, não sobrou nada mais que fragmentos de subjetividade sem sentido próprio; pois não é preciso elucubrar muito para perceber – como ironicamente mostram as relações transcendentais – que o sentido de tudo quanto existe é dado ou captado através de suas relações com outras coisas, ainda que, por outro lado, ele não seja redutível a essas relações; isto é, o sentido qualitativo<sup>7</sup> de uma coisa depende, mas não se reduz, às relações<sup>8</sup>. O que as relações transcendentais não mostram – e aqui não há ironia alguma –

---

<sup>6</sup> Uma desconfiança que, seja logo dito, tem todas as razões filosóficas para existir.

<sup>7</sup> E aqui eu uso o termo em seu sentido geral, circunscrevendo tudo o que qualifica e dá sentido a uma coisa, inclusive suas características quantitativas.

<sup>8</sup> A cor de uma coisa não é redutível à sua relação com outro acidente ou com uma substância, mas para explicá-la ou conhecê-la é preciso captar a cor em relação a outra coisa: “o vermelho *de* uma maçã”. Ou seja, essa qualificação, assim como todas as outras, pressupõe em sua existência metafísica uma relação a uma substância, e em sua existência concreta uma relação a um substrato material. Nesse sentido, há formas que prescindem de

são as próprias relações que tornam possível a existência de uma realidade com sentido. Dizer que somos nós a dar sentido às coisas é o mesmo que dizer que somos nós a dar existência formal a elas, e temos fortes razões para crer que não é possível separar, salvo na abstração, a existência material de uma coisa – tudo o que os nominalistas conferem ao mundo externo – de sua existência formal (muito embora o oposto seja possível).<sup>9</sup>

Acreditamos que o antídoto para essa crise está na alternativa oferecida por Tomás de Aquino, Duns Escoto e, sobretudo, João de Poinot. A partir de agora, examinaremos a perspectiva epistemológica tomista – imiscuída de terminologias e ideias semióticas que são já de João Poinot – a fim de mostrar como um raciocínio que tome os conceitos como signos é tão mais são quanto coerente com a nossa experiência geral. Para isso, temos de começar do bruto patamar da sensação.

### 3.2. O CURSO DO CONHECIMENTO

Embora passível de controvérsia, não é difícil de aceitar que o conhecimento, ou pelo menos o conhecimento do mundo físico, parte das sensações. Podemos já pontuar que a sensação não se reduz à materialidade do mundo externo ou à subjetividade do indivíduo

---

matéria (muito embora o oposto não me parece verdade), como é o caso de entes espirituais ou numéricos, mas *nenhuma forma qualitativa pode prescindir de uma forma substancial*, e portanto não pode prescindir de uma *relação* com ela. E se eu estiver certo em supor (como parece sugerir a leitura de Deely sobre Aristóteles [DEELY, 2009, p.19-20]) que a individualidade de uma substância, aquilo que lhe é próprio, advém das qualificações que tornam a substância única – afinal, apenas essas qualificações podem diferenciar uma substância da outra – então *nenhuma forma substancial pode prescindir de uma forma qualitativa* também. Em suma, a nível físico e metafísico, nenhum dos elementos que compõe a subjetividade podem existir sem a relação. Mas a subjetividade pode ser *pensada* à parte de suas relações apenas através de um processo de abstração mental, que mesmo assim apenas desconsidera momentaneamente a presença das relações na existência real de um ente. Ademais, fica posto que mesmo entes espirituais respondem a essa mesma regra, pois como foi notado, as formas podem prescindir de uma relação com a matéria, mas não de uma relação com uma substância. Portanto, é ilógico pensar que existam no mundo físico acidentes ou substâncias ou o que quer que seja que não está em relação com outra coisa de forma independente da mente. Toda qualificação se funda na relação.

<sup>9</sup> Na nota anterior ficou provada a impossibilidade de uma forma sem substância ou de uma substância sem forma. Agora cabe mostrar como é *impossível existir uma matéria sem forma*, ainda que seja possível existir uma forma sem matéria, como já foi mostrado. Afinal, supor uma matéria sem forma – como tem de supor os nominalistas – é supor um existente sem qualquer qualificação, o que é possível como exercício hipotético e abstrativo do pensamento, mas concretamente ilógico. Basta seguir o fio de um raciocínio simples: uma tal existência desqualificada deve ser externa ao pensamento, pois o pensamento já é ele mesmo qualificado; como externa ao pensamento, uma tal existência material subsiste independentemente do pensamento; para influenciar o pensamento - que a qualificará mais tarde - uma tal existência deve estar relacionada ao pensamento; uma relação entre duas coisas existencialmente independentes uma da outra é uma relação intersubjetiva; uma relação intersubjetiva é uma relação entre duas substâncias; uma relação intersubjetiva é uma qualificação partilhada entre duas substâncias; logo, ambas as substâncias são qualificadas. Em resumo, basta notar que *tudo o que se relaciona, mesmo da forma mais tênue, está qualificado, e como essa suposta existência material sem qualificações está relacionada, a existência formal é fato a priori*. Tendo uma forma, e não apenas uma matéria, o mundo externo possui já um sentido intrínseco (e geral) derivado das relações ontológicas que sua existência pressupõe.

sensível, isto é, ela não está nem lá, nem cá, mas *entre* um e outro. Em verdade, a sensação é já ela mesma uma fenômeno da relação. Na sensação, o que está em jogo não são os acidentes da substância sentida, não são aspectos de sua subjetividade, mas são as relações entre, de um lado, os órgãos do sentido, e de outro, a fonte do estímulo. Essa fonte, que nada mais é do que uma coisa (e portanto física e externa e independente da mente) agindo sobre os sentidos, se faz parcialmente ou aspectualmente conhecida ou objetificada. Ou seja, a sensação é uma intersubjetividade objetiva, constituída através da ação necessária de uma coisa sobre os sentidos: uma relação categorial (e por isso intersubjetiva) que possibilita a apreensão cognitiva de uma coisa que, a partir desse instante, pode ser feita de objeto. Essas relações, portanto, começam a fundar o mundo objetivo do indivíduo – o mundo da experiência ou *Umwelt* – não em função de *serem conhecidas*, mas em função de *fazerem conhecer*.

A psicologia medieval,<sup>10</sup> interessada em entender como cada canal de conhecimento contribui para a construção dos objetos da experiência, identificou que os cinco poderes ou faculdades sensitivos, nossos cinco sentidos, funcionam *simplesmente* pela ativação atual dos sentidos por um corpo sensível. Isso significa que, *ao nível da sensação, não há nenhuma imagem ou conceito ou ideia envolvidos*. A razão para isso é que o objeto formal<sup>11</sup> de uma faculdade tem de estar em proporção a ela (o que é bastante óbvio): o estímulo sensorial e as faculdades sensíveis estimuladas estão no mesmo nível um do outro, sem desproporção; introduzir, já nessa etapa da cognição, imagens ou conceitos é inserir um elemento completamente supérfluo, que levaria a sensação a executar uma operação assimétrica (e injustificada): nossos sentidos apreenderem não só estímulos sensíveis, mas também conceitos racionais (ou, dito de forma técnica, engendrarem modificações internas subjetivas). Portanto, não há conceitos no primeiro dos níveis da cognição.

Depois da sensação, que capta apenas os estímulos sensíveis do ambiente imediato, as faculdades internas trabalham a fim de interpretar esses estímulos, o que é feito pela *percepção*.<sup>12</sup> Aqui, sons sentidos passam a ser percebidos como sirenes de ambulância, sensações visuais se transformam na percepção de uma árvore, impressões de uma pedra caindo

---

<sup>10</sup> E aqui vale lembrar que o termo “psicologia” remete ao seu uso antigo, cuja formação etimológica deriva da palavra grega *Ψυχή* (*psychē*), que quer dizer “alma”, étimo que significa, em sua acepção aristotélica, a forma viva da subjetividade substancial (POR, 80). Essa psicologia, portanto, dedica-se ao estudo das estrutura intelectual da alma em sua capacidade de realizar operações cognitivas, apetitivas, locomotivas e nutritivas. (MPR, 256)

<sup>11</sup> A noção de *objeto formal* desenvolvida na latinidade define aquilo que é direta e essencialmente apreendido por uma faculdade psíquica. Por exemplo, o objeto formal da faculdade da visão é a luz; da audição, o som; da memória, o reconhecimento de estímulos no presente de estimulações passadas.

<sup>12</sup> Que não é identificada pelo tomismo como uma faculdade em específico, mas como uma atividade derivada das faculdades sensitivas e de algumas faculdades internas.

são percebidas como perigosas etc. Em suma, as coisas sentidas são *interpretadas* com base na criação de um percepto (uma imagem ou conceito) mediante o qual um padrão de estímulos é relacionado a um objeto da experiência. Aqui sim existe uma desproporção entre os estímulos que ativam os sentidos externos e a percepção de um objeto; uma desproporção indicativa de que, nesse nível, ideias ou conceitos, isto é, constructos mentais psicológicos devem ser formados pelo organismo perceptivo como base para sua resposta cognitiva ou afetiva a um objeto percebido. *Portanto, conceitos e imagens são criados no nível da percepção.*

No campo da percepção, os objetos são revelados à consciência de uma maneira que não pode ser simplesmente derivada da soma dos componentes sensoriais. A percepção incorpora superordenadamente às relações intersubjetivas da sensação novas relações inteiramente dependentes da cognição, isto é, relações inteiramente objetivas. A percepção acrescenta uma camada superveniente de relações e, com isso, funda o objeto propriamente, pois embora os objetos houvessem começado a se introduzir na sensação, ali eles ainda não poderiam prescindir de uma contraparte subjetiva, ou seja, não poderiam prescindir da presença atual da coisa física que lhe funda. Na percepção, as novas relações acrescentadas são uma camada de *significado* posta sobre as coisas sentidas, inteiramente derivada da forma como aquelas coisas subjetivas reverberaram diante das necessidades e interesses do indivíduo. Daí que, não obstante essas relações interpretativas se relacionarem com fontes cognitivamente independentes advindas na sensação, a percepção é mais determinada pela natureza do receptor do que pela subjetividade do estímulo, e por isso funda *as primeiras relações que não se reduzem às relações intersubjetivas*, mas que são inteiramente objetivas, inteiramente independentes do mundo físico.

Por exemplo: vemos fumaça. No nível da sensação há apenas uma relação entre a coisa externa que é fonte de estímulo visual (e talvez olfativo e tátil) e os órgãos do sentido, que trazem o mundo à consciência com suas informações imediatas; sentimos a fumaça, apenas. No nível da percepção, os estímulos sensoriais são conjuntados a uma interpretação: “isso que vejo é ‘fumaça’”, “fumaça é ruim”, “há fogo” etc. A pura relação diádica da sensação (estímulo – órgão receptor) é transformada na percepção numa relação triádica (consciência – conceito de fumaça – fumaça como objeto) mediante a formação de um conceito que nos torna aptos a reconhecer um estímulo como um objeto específico e, com o acúmulo da experiência, ligar aquele objeto a outros objetos ou fatos (consciência – fumaça – fogo), tornando um objeto signo de outro e estabelecendo uma rede de significação potencialmente infinita.

Como se nota, *os conceitos ou imagens formados pela percepção são a base interna da semiose e a origem da esfera da objetividade (Umwelt)*. Esses conceitos são também chamados de modificações psicológicas subjetivas ou *species expressa*. São os mesmos entes que serão chamados por Descartes de “ideias” (e confundidos e misturados com os objetos). Sua formação ocorre pela capacidade mental de apreender essências individuais da realidade, por um lado, e formar unidades de sentido a partir da experiência do mundo, por outro. Formamos o conceito de “cachorro” ao apreender o núcleo substancial de uma entidade canina no mundo; formamos o conceito de “racismo” ao apreender o núcleo essencial de um tipo de comportamento no mundo; criamos o conceito de “dragão” ao combinar uma essência subjetiva apreendida com uma variação implementada pela imaginação. Seja como for, os conceitos ou ideias são o que nos permitem identificar, e de certa forma criar, os objetos<sup>13</sup>:

“Quando eu preciso de minha caneta ou dos meus óculos ou de um banheiro, eu não olho dentro da minha mente na esperança de encontrá-los; mas ao menos que a ideia de caneta, óculos ou banheiro estejam na minha mente, eu não teria a esperança de encontrá-los fora da minha mente” (POR, 69. Trad. minha)

Ou seja, sem conceitos, os objetos seriam inacessíveis; sem o caráter de signos formais, os conceitos não acessariam os objetos de conhecimento. Ao depararmos com um óculos, não tivéssemos nós uma imagem interna essencialmente correspondente a esse objeto, não seríamos capazes de identificá-lo. Nesse sentido, o mundo objetivo (*Umwelt*) – só um outro nome para o mundo total da nossa experiência consciente – seria impossível se a percepção não adicionasse à ordem do *ens reale*, manifestada pela sensação, relações inteiramente dependentes da mente, e daí fundasse signos. Um pássaro constrói seu ninho não apenas com galhos, mas com relações objetivas. Ele apreende o mundo físico em que vive e cria sobre ele uma rede de relações e conceitos capazes de localizá-lo; ele sabe que tal árvore é (signo de) sua “casa”, e que tal riacho é (signo de) fonte de água.<sup>14</sup> Ao cabo, a “casa” que um pássaro constrói

---

<sup>13</sup> Digo “de certa forma” porque, a rigor, os objetos já estão dados na sensação, pois se um objeto é simples e essencialmente o término de uma relação cognitiva, e a relação sensorial é a primeira etapa da cognição, então as apreensões sensíveis já são objetos, apesar de dependerem de uma base subjetiva. Mas é também “de certa forma” porque é apenas na percepção que aparecem os primeiros objetos com existência inteiramente independente do mundo físico e apoiados completamente no mundo objetivo, isto é, no mundo das coisas conhecidas.

<sup>14</sup> Vale pontuar que o mundo objetivo, ou *Umwelt*, não é propriamente individual, mas sim público, compartilhado por todos os indivíduos congêneres de um espécie – e por isso a relutância em identificá-lo com o mundo inteiramente privado de nossas relações particulares, ou *Innenwelt*. Isso fica evidente, por exemplo, ao notar como todos os humanos (com raras exceções) tem medo de cobras, isto é, tem seu mundo objetivo organizado de maneira similar; ou ao notar como ratos gostam de caçar ratos; ou como antílopes tem medo de leões; ou como morcegos gostam de viver em cavernas. A partir do exemplo que demos acima, podemos dizer que todos os pássaros tem

mentalmente de suas redondezas físicas não seria possível apenas com as relações categoriais, e nem apenas com relações puramente objetivas, mas a partir da fabricação de uma experiência que consiste no entrelaçamento de ambas. Afinal, vivesse ele num mundo integralmente objetivo e estaríamos falando de um pássaro alucinado, incapaz de fazer corresponder suas imagens internas às coisas externas, e assim fadado a morrer em brevíssimo tempo.

Tal é o pássaro de Kant, um pássaro incapaz de contatar o mundo físico pela simples razão de ter a percepção dentro da sensação. É esse todo o problema: não diferenciar a sensação da percepção torna obrigatório assumir o poder da sensação de produzir ativamente uma representação mental, quando na verdade o que acontece é apenas a produção de um objeto em sua primeira aparição. A produção ativa só acontece na percepção. Ao se embaralhar essas coisas, fica-se com a impressão de que, já de início, é a mente humana a maior responsável pela aparição inicial do objeto, mais do que a realidade física, a fonte do estímulo externo. E aí mora o problema: em pouco, toma-se por verdadeiro que o estímulo externo não participa nada ou muito pouco da produção da inteligibilidade do objeto; bem como, uma vez perdida a compreensão do que é próprio à sensação, fica-se sem ter como religar o mundo puramente mental ao mundo físico, sem ter como averiguar se nossas ideias correspondem à realidade. Ou seja, sem a devida separação entre sensação e percepção, o estímulo acaba por ser apreendido como se estivesse contido na representação (como se fosse produto da representação), e não, como na verdade se passa, como *causa* da representação.

Por fim, o último estágio da cognição é o entendimento. Sua característica semioticamente definidora é a capacidade de distinguir entre objetos e coisas: só entendimento tem a potência de reconhecer a diferença entre o que está no ambiente objetivamente e, ao mesmo tempo, subjetivamente, e o que está objetivamente no ambiente mas não subjetivamente. Ou seja, entre o que é *ens reale* e o que é *ens rationis* dentro da experiência, coisa que a percepção não faz. O entendimento é capaz de discernir quando um objeto é correspondente a uma coisa, isto é, quando o objeto da apreensão perceptiva possui uma realidade independente da mente, e quando ele possui apenas realidade objetiva, sem correspondência com nada no mundo físico. Sabemos reconhecer que um amigo tem realidade própria, além de uma realidade objetiva para nós, e que Hamlet só tem realidade objetiva. Desfeita as relações puramente objetivas que sustentam a existência de Hamlet (desaparecida

---

um conceito de “casa” atrelado ao objeto “ninho”, eis o *Umwelt*; mas cada pássaro em específico relaciona o conceito de “casa” a um ninho também específico a partir de sua experiência particular, eis o *Innenwelt*.

todas as obras que falam dele, em especial, *Hamlet*, e desaparecidos todos que já leram essas obras) e ele se desfaz. Sabemos disso graças ao entendimento.

Por trás desse poder, está a capacidade exclusivamente humana de reconhecer não só objetos relacionados, mas as relações elas mesmas, e distinguir quais relações foram formadas e quais foram dadas. Somos aptos a perceber a objetividade de certas relações e a fisicalidade de outras. Isso faz com que a atividade cognitiva humana incorpore conscientemente no mundo objetivo animal uma parcela da subjetividade das coisas do ambiente.

Disso tudo, se conclui duas coisas imprescindíveis: primeiro, que os conceitos ou ideias da subjetividade psicológica *devem* funcionar como signos para que o conhecimento se processe; segundo, que a condição especial de “objeto” é indiferentemente real e fictícia, porque se apoia na suprasubjetividade da relação, e isso também é o que nos possibilita o conhecimento.

### 3.3. A CONDIÇÃO DA OBJETIVIDADE

Como já definimos, um objeto é simplesmente *um término de uma relação cognitiva*. Mas o que se deve notar não é que um objeto necessariamente envolve uma relação com um conhecedor (o que é verdade), mas que um objeto *termina* uma relação com um conhecedor e que essa terminação deve seu ser à relação mesmo quando ela existe também intersubjetivamente, de forma que seu ser como término – seu ser de objeto – é apenas uma parte (possível) do ser como subjetividade objetivamente exibida. Ou seja, o objeto depende da relação apenas, tenha essa relação objetiva uma contraparte intersubjetiva ou não; seja ela verdadeira ou fictícia.

A importância disso está em pontuar a particularidade ontológica da objetividade. Dizer simplesmente que um objeto envolve uma relação com um conhecedor não supera a tendência a confundir os objetos com as coisas, pois note-se que uma coisa também pode se envolver numa relação com um conhecedor, como se dá na sensação, sem, no entanto, o ser da coisa depender ontologicamente desse envolvimento. Afinal, é devido a esse envolvimento necessário com uma relação suprasubjetiva que o objeto é capaz de revelar tanto o mundo natural quanto o mundo ficcional graças à indiferença do ser da relação de sua proveniência. Quando a relação que funda um objeto provir do mundo físico, o objeto será “real” e/ou “verdadeiro”; quando provir total ou parcialmente da imaginação do indivíduo, o objeto será “fictício” ou “mentiroso” ou “socialmente construído”. A objetividade, assim como as relações



que a constituem, enquadram objetos que não são tanto dependentes quanto independente da mente a depender da circunstância.

Mas quando a realidade ontológica (suprasubjetiva) da relação é suprimida, e ela não pode mais existir de forma indiferentemente intersubjetiva (categorialmente) puramente objetiva e passa a ser entendida como uma comparação mental (uma relação puramente objetiva, apenas) a passagem ou interface entre as estruturas do *ens reale* e as criações do *ens rationis* é removida, e a objetividade é forçosamente reduzida a um produto mental. Para Descartes, como já se sabe, os objetos são nossas ideias representativas. Contudo, para a semiótica, uma vez que os objetos estão fundados na relação e a relação atravessa indiferentemente as fronteiras entre o mundo físico e o mundo objetivo, o que define a diferença entre um objeto real e um objeto fictício não é a rede de relações que os constitui, mas a rede subtendida e inferior de subjetividades em interação. Nada impede que uma coisa torne-se um objeto, assim como nada impede que um objeto se torne uma coisa.<sup>15</sup>

Essa condição peculiar cria um ser extraordinário: o objeto se funda numa subjetividade – a consciência que funda a relação objetiva – mas não se reduz a ela, como a relação suprasubjetiva não se reduz à substância ainda que nem o objeto nem a relação possam existir sem a substância. Isso significa que a objetividade é um âmbito que extrapola a subjetividade do sujeito e de alguma maneira é fato “externo”, mas não físico, porque ao mesmo tempo é “interno” na medida em que se passa na consciência do animal.<sup>16</sup>

Em razão de tudo isso, a ideia moderna de “mundo como exterioridade” é um quase-erro: “quase” porque o universo físico está majoritariamente fora da nossa consciência, mas é um “erro” porque apesar disso ele não está completamente fora da nossa consciência. A objetividade é capaz de mimetizar e corresponder às relações intersubjetivas do “mundo externo” e com isso trazê-las para dentro da consciência individual, uma consciência capaz de enriquecer a fisicalidade crua com interpretações posteriores puramente objetivas. Esse mundo da experiência, agora acrescido de objetividade, naturalmente não pode ser reduzir a um

---

<sup>15</sup> Como quando conhecemos uma coisa antes desconhecida, no primeiro caso, ou quando construímos uma máquina que antes estava apenas na objetividade do projetista, no segundo caso.

<sup>16</sup> O que cria, dentre outras coisas, a curiosa esfera da *intersubjetividade* enquanto mundo objetivo compartilhado pela espécie, mas que não se reduz (ainda que se apoie) na subjetividade de cada um dos indivíduos. Um fato interessante desse mundo intersubjetivo, por exemplo, é um instituição política: um ente que existe fora da consciência individual de cada pessoa, se estrutura na fisicalidade (com seu edifício, funcionários, salários e encaminhamentos), mas que não subsiste fora da objetividade coletiva.

“mundo interior”. Do que se vê como a experiência tomada em sua totalidade é um plasma catalisado pela relação, um amálgama de coisas e objetos,<sup>17</sup> de *ens reale* e *ens rationis*.

### 3.4. OS SIGNOS, ENFIM

Agora, já nos é permitido afirmar a onipresença epistemológica dos signos. A começar pela sensação e culminar no entendimento, toda evolução da compreensão consciente (e inconsciente) do mundo está pautada numa ação súnica subjacente. A cada etapa do conhecimento, somam-se novas relações (de tipos sempre distintos e misturados) e com isso vão se fundando relações de significação. O que antes era apenas um dado sensível isolado torna-se logo em seguida em uma informação interpretada em virtude de um signo: uma rede de relações que, através de um elemento mediador (chamado de veículo súnico), nos torna capazes de entender mais do que sentimos, isto é, de compreender mais do que os puros estímulos sensoriais nos mostram. Em seguida, o interpretado torna-se a base para uma interpretação superveniente a partir da adição de outra rede de relações de significação, donde surgem toda a potência do intelecto humano. Por trás do mundo dos objetos é descoberto um mundo de coisas, isto é, de existências subjetivas, de fatos em si. Todo o conhecimento, então, é um contínuo de significação, por onde o poder “mágico” das relações vai conectando os entes em redes sempre mais complexas e amplas.

Afinal, o signo é filho da relação, e a relação é singular por ser capaz de transcender o contraste entre o seu fundamento e o seu término e, portanto, transcender a distinção entre “dentro” e “fora”. É daí que o signo tira o seu poder de trazer o mundo externo para o interior da nossa consciência. Com a diferença de que o signo é uma relação triádica, e não mais diádica; e isso faz toda a diferença.

Enquanto uma relação triádica, o se diferenciam das relações ontológicas por envolver irreduzivelmente três fatores em sua composição. Daí ele *consistir* em uma relação triádica que liga um interpretante a um veículo súnico a um objeto significado (DEELY, 2020, p.366). Por exemplo, conecta-me ao fogo mediante a fumaça (eu – fumaça – fogo). As relações diádicas, por sua vez, só seriam capazes de conectar a consciência à fumaça, ou a fumaça ao fogo, ou a consciência ao fogo; mas ao ligar a consciência ao fogo mediante a fumaça, os signos

---

<sup>17</sup> Vale ainda notar a importância da distinção entre coisa e objeto, pois sem ela, caso a consciência apreendesse diretamente a coisa, não seria possível *interpretar* nada, ou seja, não seria possível situar a subjetividade de uma coisa dentro do mundo prático do organismo que a apreende. Sobreviver seria impossível, e o conhecimento, marcadamente atomizado.

inauguram a possibilidade de extrair sentido das coisas através da rede de relações das próprias coisas (ou através da nossa própria rede de relações, como é na percepção). Os signos, noutras palavras, permitem a criação de sentido em rede: um elemento ligado a outro que está ligado a outro etc. Uma operação que amplia drasticamente as dimensões do sentido, antes restrita a um mero contato (mesmo que mental) entre duas coisas isolado de tudo o mais. Os signos integram conexões em outras conexões e fazem as coisas terem um campo de significação muito maior e na verdade potencialmente infinito.<sup>18</sup>

Os nominalistas e os idealistas não perdem de todo a possibilidade de uma rede infinita de significação, o que eles perdem é a conexão dessa rede com a realidade física. Afinal, todos eles podem assumir a existência de signos como uma rede triádica de relações *puramente objetivas*; o que eles não podem é assumir que quaisquer das conexões que constroem essa rede é alguma coisa além do que uma escolha arbitrária da mente. Eles estão livres a ir a toda parte, desde que não ultrapassem os limites de suas próprias autorrepresentações.

Mas é ainda preciso pontuar que, enquanto a relação triádica constitui o ser do signo a partir de uma relação ontológica, o que chamamos vulgarmente de “signo” (certas espécies de objetos como placas de trânsito, marcas, imagens etc.) são apenas relações transcendentais, isto é, são apenas um dos fundamentos sobre os quais as relações de significação (os signos propriamente ditos) se estabelecem (DEELY, 2020, p.366). Por isso, não se pode confundir os signos com um tipo específico de coisas, porque, na verdade, *o signo é toda a estrutura relativa triádica*, que apenas se *fundamenta* em coisas específicas. Nada para o que podemos apontar é um signo, porque o signo é apenas aquela forma de relação triádica, e a relação não é uma coisa sensível, mas invisível. Como a relação, enquanto relação, é indiferente ao fato de se existe aqui e agora na natureza ou apenas na mente de algum ser, e como o signo é uma relação, então o signo participa dessa indiferença das relações à sua fonte ou base subjetiva aqui e agora.

#### 4. CONCLUSÃO

Sempre houve a tendência a pensar que o mundo do *nomos* é de nossa inteira autoria, não devendo nada ao mundo “inferior” da *physis*, mundo este que estamos livres para dominar e com o qual estamos conectados com nada além do que conexões extrínsecas. A história desse

---

<sup>18</sup> Os nominalistas e os idealistas não perdem de todo a possibilidade de uma rede infinita de significação, o que eles perdem é a conexão dessa rede com a realidade física. Afinal, todos eles podem assumir a existência de signos como uma rede triádica de relações *puramente objetivas*; o que eles não podem é assumir que quaisquer das conexões que constroem essa rede é alguma coisa além do que uma escolha arbitrária da mente. Eles estão livres a ir a toda parte, desde que não ultrapassem os limites de suas próprias autorrepresentações.

sofisma é tão antiga quanto a história da filosofia; e essa fraqueza ou suscetibilidade a interpretar erroneamente ou negar completamente a dependência intrínseca do *nomos* à *physis* foi exatamente do que Descartes abusou ao relacionar o *animal racional* com a pura consciência do *res cogitans*. Mas a realização do ser humano como *animal semiótico* põe termo a essa loucura, mostrando que nossa racionalidade transcende o raciocínio animal, mas ainda se apoia nele, possibilitando que conscientemente nos aproveitemos dessa transcendentalidade do signo ao mundo objetivo e ao mundo da natureza para criar a ordem do *nomos*. (DEELY, 2009, p.100)

Aqui está à mostra a debilidade da expressão “arbitrariedade do signo”, pois não há propriamente uma arbitrariedade, mas o florescimento, desde dentro da natureza, da transcendência do signo enraizado no ser único da relação. O signo prova ser nada menos que o jeito da natureza de transcender a si mesma, não deixando a *physis* para trás, mas levando-a a uma abertura até o infinito da significação pela potência da relação. A “arbitrariedade do signo” é na verdade a abertura do *Umwelt* à objetificação das estruturas subjetivas das coisas (DEELY, 2009, p.100). Fala-se muito hoje em “arbitrariedade do signo” pela reminiscência implícita da compreensão de que é a nossa mente a fazer todas as conexão entre as coisas.<sup>19</sup>

A questão, no final das contas, não é outra que a disputa sobre se no mundo físico há apenas relações de tipo transcendental, isto é, apenas subjetividades atomizadas potencialmente relacionáveis, ou se há também relações físicas ou categoriais, independentes da mente. Dados os termos do desenvolvimento medieval da noção de ser relativo, a discussão a essa altura pode se expressar num sentido bastante preciso: pode o signo ser identificado como um ser relativo no sentido transcendental (*secundum dici*) ou no sentido ontológico (*secundum esse*)?

Como se viu, Ockham junto dos nominalistas e Descartes junto dos modernos responderam que o signo é relativo no sentido transcendental, uma escolha que resulta, como também se viu, na conclusão de que o fenômeno da significação se reduz ao fenômeno da representação. O nominalismo, sem perceber, precisava extinguir as relações intersubjetivas para tornar possível sua tese. O que não se percebeu é que sem elas nem a sensação era possível, nem a existência de uma realidade articulada fora da mente. E o problema está todo nessa escolha: conceber as relações como exclusivamente objetivas ou dependentes da mente, elidindo o que é ontologicamente único e constitutivo de todas as relações, sua suprasubjetividade. E se a questão para uma doutrina dos signos era encontrar a razão pela qual o signo existe de maneira indiferente à distinção entre *ens reale* e *ens rationis*, então o

---

<sup>19</sup> O que não significa que significações “arbitrárias” não existem, mas sim que significações não-arbitrárias existem. Ainda assim, é difícil falar em completa arbitrariedade quando todo o conhecimento possível advém de relações.

empreendimento fica vetado. As consequências modernas desse entendimento foi transformar a distinção entre *ens reale* e *ens rationis* na distinção entre o que é incognoscível e o que é cognoscível. Também para eles todo signo se tornou um *flatus vocis*.

Por sua vez, Tomás de Aquino, João Poinot e John Deely permaneceram firmes de que o signo é relativo em sentido ontológico. Na verdade, essa é a única resposta capaz de conferir ao signo não só sua aptidão para efetuar a comunicação, como sua aptidão para transcender a divisão entre natureza e cultura, entre mundo interno e mundo externo e, assim, possibilitar o conhecimento (MPR, 364). Com essa escolha, Poinot e companhia foram capazes de fazer o que idealismo nunca pôde: incluir o *ens reale* dentro da objetividade da percepção animal e do entendimento humano. Aliás, Poinot foi capaz de incluir o processo inteiro de conhecimento dentro de um *continuum* semiótico coerente com a nossa experiência comum, sem apelar a quaisquer passos mágicos. Desde a sensação até a intelecção, a economia cognitiva está toda estruturada numa rede contínua de relações ontológicas que se traduzem em uma semiose ininterrupta: todo conhecimento deriva da ação dos signos.

Exatamente pelo fato dos signos atravessarem toda a ordem do conhecido (e do conhecível), diz Poinot que a Semiótica ou Doutrina dos Dignos não pode ser devidamente concebida nem dentro do paradigma da metafísica – que o estudaria pelo *ens reale* – e nem dentro do paradigma da lógica – que o estudaria pelo *ens rationis* (DEELY, 2009, p.135). A filosofia tradicional não está habilitada a lidar com a semiose em termos capazes de entender o ser singular dos signos, e por isso o anúncio de um novo paradigma se apresenta junto com o anúncio da Semiótica. A “verdadeira era pós-moderna”, que Deely promete amiúde, não é nada mais que a era em que filosofia se articulará a partir do paradigma semiótico, um paradigma capaz de operar eficientemente a passagem e a mistura entre o *ens reale* e o *ens rationis* através de um semiose inteiramente fundada na relação enquanto tal.

Um paradigma capaz de construir uma teoria do conhecimento em que o mundo objetivo é erigido em continuidade com o mundo físico, não havendo divisão ou descontinuidade entre um e outro; em que nossas ideias e representações, assim como a linguagem e sua “arbitrariedade”, estão baseadas no final das contas no ser suprasubjetivo da relação que aparece em primeiro lugar no mundo físico. Um paradigma que, baseado na noção de relação ontológica, tem o mérito de relacionar tudo o que parecia desconexo na modernidade e nos devolver uma compreensão metafísica (ou metametafísica) em que a realidade volta a ter uma unidade intrínseca, por onde podemos pensar novamente em um realismo. Onde uma tal “unidade realista” é assegurada inteiramente por uma rede completamente invisível,

imperceptível e insensível de relações, em que uma estrutura triádica leva uma coisa a representar outra.

Em suma, os signos são o elo perdido entre nós e o mundo externo, entre nós e os objetos de nossa consciência; o elo criado pela própria natureza para levar os existentes a se encontrarem numa espiral semiótica infinita. Ademais, pelo fenômeno da significação é possível conceber uma realidade multifacetada, povoada de coisas, objetos e signos; de entidades que subsistem em si mesmas, outras que existem através de relações, e ainda outras que são feitas inteiramente de relações: um universo de ontologia variável inteiramente unificado (mas não centralizado) pelo poder misterioso das relações enquanto tais. Um realismo, podemos dizer, bastante realista.

## 5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BINI, Edson. *Categorias*. In: *Órganon*. São Paulo: Edipro, 2016.

COBLEY, Paul (Org.). *Realism for the 21st Century: A John Deely Reader*. Scranton: University of Scranton Press, 2009.

DEELY, John. *Four Ages of Understanding: The first postmodern history of philosophy from ancient times to the turn of the 21st century*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

DEELY, John. *Medieval Philosophy Redefined as the Latin Age*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2020.

DEELY, John. *Purely Objective Reality*. Berlim: Mouton de Gruyter, 2009.

DEELY, John. Um novo começo da filosofia: a filosofia moderna e o pensamento pós-moderno visto através do pensamento de João Poincaré. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 51, p. 615–676, 1995.