

Entrevista: Umberto Eco

Mônica Rector – Eco, a maioria das suas obras é traduzida em língua portuguesa: *Obra aberta*, *A estrutura ausente*, *Apocalípticos e integrados*, *As formas do conteúdo* e *O signo*. O uso do paradoxo e da contradição são nela uma constante. Você joga com dicotomias que permitem uma infinidade de leituras, como o próprio título de suas obras *A estrutura ausente* e *Obra aberta*. Esta é a sua maneira de pensar, evitando o discurso linear, interrogando-se, contrapondo idéias opostas?

Umberto Eco – O uso do paradoxo é realmente um dos meus modos de expressão. Você tem razão ao dizer que quase todos os títulos de meus livros representam aquilo que a retórica chama de oximoro (por exemplo, uma jovem velha, uma forte debilidade). Não apenas *Obra aberta* e *A estrutura ausente*, mas também *As formas de conteúdo* e *Apocalípticos e integrados* mostram esse paradoxo. Creio que o uso do paradoxo é a minha forma de representar (e de viver) a própria contradição representada, pelo fato de que o homem comunica. Isto é, ele produz entidades presentes para remeter àquilo que está ausente, morre para afirmar a vida, age violentamente para instaurar a gentileza, destrói a natureza para depois recriá-la. Assim, nas ciências humanas se usa o mecanismo do cérebro e, entre esses, o seu produto mais típico que é a língua. E é a língua

que serve para descrever o cérebro humano e assim por diante. Temos uma situação circular, contraditória. Não creio, como Wittgenstein, em sua primeira fase, que aquilo que não se pode falar deva ser calado. É falando que se mostra o fato do qual não se pode falar, do mesmo modo que se fala para mostrar que o nosso objeto é difícil de exprimir. A própria poesia faz isso o tempo todo. A ciência humana decide que, para descrever fenômenos complexos, não se pode fazer outra coisa a não ser usar metáforas, corrigindo-as continuamente. Todo o pensamento freudiano é assim. O inconsciente, o deslocamento, o ego, o id, o superego são metáforas. Este é o modo que temos para começar a falar.

M. R. – O que é cultura para você?

U. E. – A cultura é um mecanismo que transforma objetos materiais e funcionais em objetos semióticos. A cultura é também produção de instrumentos para a vida material.

M. R. – Como você relaciona a semiótica com a cultura?

U. E. – Eu sempre afirmei que a semiótica não é outra coisa do que a lógica da cultura. Por exemplo, produzimos uma cabana para nos defendermos das intempéries, assim como acendemos o fogo para nos aquecermos e para manter a distância os animais ferozes. Logo que o instrumento material é produzido torna-se signo. A cabana, de acordo com a sua própria forma, significará riqueza da família que a habita e a própria presença do fogo será signo de presença humana e de poder.

M. R. – Temos aí uma diferença no modo de viver. O que mais isso pode significar?

U. E. – Bem, a oposição que é criada entre a cabana do pobre e o palácio do rico é também a significação de uma diferença social. Certa vez, Roland Barthes disse que existe um “crivo” do semiotista, pelo qual este último, mesmo que esteja apenas andando por uma estrada, vai individualizando as oposições que criam o significado. Deste modo, a prática conduz à contínua exploração da cultura, dos objetos circundantes, das formas de comportamento dos outros como portadores de significado. A SEMIÓTICA É UM

MODO DE LER A CULTURA, OU SEJA, O CONTEXTO HUMANO, COMO UM LIVRO, ORA ABERTO, ORA FECHADO, MAS QUE É NECESSÁRIO ABRIR DE QUALQUER MODO.

M. R. – Então é esta a sua definição de semiótica?

U. E. – Sim, mas há ainda um outro problema. Discute-se muito, sobretudo nos últimos anos, se a semiótica é uma ciência ou não. Esta me parece uma questão mal formulada, até mesmo porque assim corremos o risco de querer introduzir a qualquer custo os parâmetros das ciências físicas nas chamadas ciências humanas. Existe um belíssimo romance de Abbott que se intitula *Planolândia* (Flatlândia), no qual um personagem que pertence ao nosso universo e, portanto, a um universo tridimensional, visita outro universo que tem só uma dimensão e, depois, um universo de duas dimensões. Ora, um universo de duas dimensões é um universo povoado por figuras geométricas planas. Quando uma esfera, que é proveniente de um universo de três dimensões, visita o universo de duas dimensões, pode descrevê-lo muito bem, por que o vê do alto. No entanto, os habitantes do universo de duas dimensões não podem descrever a esfera, porque não possuem os meios para percebê-la. Quando a esfera atravessa o universo deles, é vista como um círculo, que muda de dimensões durante a travessia. O mesmo acontece com a ciência. O mais complexo pode analisar o menos complexo, mas a recíproca não é verdadeira. O cérebro humano é muito complexo e pode analisar e descrever uma pedra, uma flor, um animal, que têm estrutura menos complexa. E assim sucede nas ciências naturais. Porém, nas ciências humanas, o cérebro humano deve descrever fenômenos que dependem do próprio cérebro humano. Em conseqüência, o método deve mudar, e corrigir-se a si mesmo, a cada passo. Ora, a semiótica se ocupa de uma das mais importantes e típicas atividades humanas: o fato de que o homem para poder comunicar-se com outros homens deve usar signos, palavras, imagens, sons, comportamentos. E até mesmo o comportamento é simbólico como, por exemplo, os atos litúrgicos do sacerdote, os signos de saudação, ou as posições que assumimos quando queremos exprimir respeito, confiança, agressividade.

M. R. – Nesse sentido, qual vem a ser o objeto da semiótica?

U. E. – O fato de que o homem elabora comportamentos simbólicos segundo os quais tudo o que é produzido fisicamente remete a outra coisa. E este fato tem dominado a história do pensamento humano. Ao longo de toda a história da filosofia, por exemplo, podemos identificar tentativas de construir uma teoria geral dos signos. Só no nosso século, entretanto, essas tentativas tornaram-se um projeto real, objeto de discussão por parte de todas as disciplinas, embora, na verdade, estivesse sempre presente, de Sócrates aos nossos dias. A dificuldade desse projeto decorre do fato de que temos que usar o universo dos signos para falar dos signos, tal como se usássemos uma objetiva fotográfica para fotografar uma objetiva fotográfica. É um projeto imenso e muito difícil. Antes de decidir se a semiótica é uma ciência construída como a zoologia e a física devemos, necessariamente, fazer ainda muitas tentativas de pesquisa e girar, por assim dizer, em torno deste objeto misterioso, como todos os meios descritivos à nossa disposição. Frequentemente, a determinação de que estamos fazendo ciência, ou não, pode nos enganar. Galileu, quando construiu a luneta, não colocou diante de si o problema se a astronomia era uma ciência. Ele apontou a luneta na direção da Lua e de Saturno e tentou explicar o que viu. E Newton, com suas leis da gravidade, nem sequer havia nascido. Galileu foi combatido pelos donos da ciência naquela época, segundo os quais tudo o que ele fazia não se parecia com ciência. É isso: creio que a SEMIÓTICA ENCONTRA-SE AINDA NUMA CONDIÇÃO GALILEANA.

M. R. – *Trattato di Semiótica Generale* é, a meu ver, a sua obra mais completa, no sentido em que fornece parâmetros para a descrição e análise semiótica. Ela foi concebida como uma obra que coloca os fundamentos teóricos em seu devido lugar ou, também, visando a fornecer os subsídios para uma utilização prática?

U. E. – Pelos motivos que já lhe expus, não devemos decidir se a pesquisa que fazemos pode ser orientada praticamente ou não. É certo que se observarmos atentamente o mecanismo da vida dos signos, isto poderá influenciar o nosso modo de ver os signos. Creio que fazer semiótica significa também influir sobre o modo pelo qual a nossa sociedade se co-

munica. Mas é muito cedo para falar sobre a exigência da aplicabilidade prática e isso é pouco “científico”. Por exemplo, quando falo de semiótica da arquitetura, ou seja, do modo pelo qual os objetos que produzimos para o nosso conforto (casa, mobiliário, roupas, etc.) possuem um valor simbólico e comunicam alguma coisa, o próprio arquiteto me pergunta: quais são os efeitos desta indagação sobre os meus projetos? A minha reação é polemicamente negativa: EU NÃO SEI, NÃO QUERO SABER, NÃO FORNEÇO RECEITA PARA SE CONSTRUIR MELHOR. Imaginemos um poeta que decida seguir um curso de Lingüística no qual se estudam as regras da gramática. Será que esse estudo irá ajudá-lo a escrever melhor poesia? Em princípio não, pois se não for um grande poeta de nada lhe servirá estudar as normas da língua. Certamente entenderá melhor por que os outros fazem poesia e como as pessoas compreendem a poesia. Num segundo momento, estou seguro de que o poeta saberá extrair do seu estudo lingüístico uma maior consciência das regras gramaticais (e outras) da língua. E se for inteligente e criativo, essa consciência lhe será útil para fazer poesia e para fazer poesia de uma forma nova. O romancista italiano Italo Calvino, nos últimos decênios, interessou-se pela semiótica literária e pelos estudos sobre a mecânica da narrativa. Não há dúvida que os seus últimos livros refletem isso, mas o seu método, o ter estudado, não ajudaria a ninguém, que não tivesse o seu talento narrativo, a escrever bons romances. O fato de conhecer bem a anatomia e a fisiologia humana não ajuda, certamente, a aprender a correr. Se assim fosse, todos os médicos seriam ótimos corredores. Mas um corredor que conheça bem anatomia e fisiologia pode organizar melhor a própria força e julgar melhor quais os esforços que pode fazer ou não.

Carmen Lúcia Matriciano – Como, na sua obra, é tratado o problema dos mecanismos do discurso literário?

U.E. – Em meu último livro, *Lector in Fabula*, ainda não lançado no Brasil, revejo as relações entre o leitor e o texto, ou mais amplamente, entre o fruidor e o objeto. O livro aborda o tema de *Obra aberta*, agora em termos semióticos. Todo texto, mesmo um discurso aberto, dispõe de regras implícitas para a criação do próprio leitor. Existe uma estratégia textual produtora de um leitor possível, não empírico, um leitor modelo. O texto literário prevê dois leitores: um primeiro leitor, ingê-

nuo, e um segundo leitor crítico. Diante de uma novela policial, por exemplo, o primeiro leitor se pergunta sobre a trama, cai em suas armadilhas. Já o leitor crítico não se limita a compreender a história em si mesma, mas interessa-se por compreender a estrutura do texto. A crítica realiza, então, a tarefa deste segundo leitor.

C. L. M. – Há um limite para abertura na obra literária?

U. E. – Há uma dialética entre a liberdade do leitor e certas estruturas da obra. O texto determina as disciplinas do leitor, em ser uma prescrição. Mas também não creio, como afirma Roland Barthes, que dentro de um texto haja um número infinito de leituras possíveis.

C. L. M. – Agora, tematizando os discursos sociais, quais seriam os principais mitos da sociedade contemporânea, veiculados pelos meios de comunicação de massa?

U.E. – Não acredito em mitos específicos. A cultura de massa repete os mitos clássicos, numa medida moderna. Exemplo disso são os mitos da felicidade, ou ainda, os mitos da morte presentes na cultura dionisíaca.

C. L. M. – A obra literária política consegue manter sua pluralidade?

U. E. – Um grande autor consegue, simultaneamente, exprimir suas idéias e proporcionar os elementos para a contradição de suas idéias. O verdadeiro realismo não é propagandístico e ingênuo como o da literatura soviética, mas apresenta os elementos contraditórios para discussão da realidade.

C. L. M. – Caracterize melhor o papel dos meios de comunicação de massa diante dessas contradições da realidade.

U. E. – A força dos *media* na sociedade contemporânea faz com que se estabeleça uma contradição a nível da veiculação da informação. Isso porque se faz necessário a crítica desses *media*, será também através deles que as críticas ao sistema se farão ouvir melhor, pela força que esse veículos guardam. Não utilizar esses veículos é criar uma espécie de “terrorismo do silêncio”.

C. L. M. – Qual seria o possível desempenho crítico da imprensa alternativa?

U. E. – Se num primeiro momento a imprensa alternativa ofereceu uma linguagem nova, agora ela se vê ultrapassada pela própria imprensa oficial. No caso específico da Itália, a rádio oficial reformulou sua estrutura em função das rádios alternativas e, assim, oferece, agora, um tipo de veiculação muito mais avançada do que as próprias rádios alternativas.

C. L. M. – E como se comporta um organismo político, como o Partido Comunista Italiano, que tenha a intenção de crítica social?

U. E. – O PCI sente, agora, a necessidade de reavaliar suas posições, fazer sua autocrítica, na medida em que a própria estrutura social sofreu modificações. Não há mais uma distinção nítida entre burguesia e proletariado. Há diversos grupos marginalizados dos bens de produção e, portanto, afastados do processo social, mas que não se enquadram no proletariado. É na tentativa de atrair esses grupos que o PCI prepara sua reestruturação.

Semiótica além da ciência

Eduardo Neiva

I. A influência kantiana no projeto semiótico de Charles Sanders Peirce¹

But our lot crawl between dry ribs
To keep our metaphysics warm.
(T. S. Eliot, *Whispers of immortality*)

A influência Kantiana no Projeto Semiótico de Charles Sanders Peirce pode ser um título enganoso. O que se espera de um título é a visão de ruínas do passado. Na verdade esse trabalho quer investigar o tempo que, a partir do presente, contempla tais ruínas.

Pode-se ver traços bem claros da ação de Kant no projeto de Peirce. Por exemplo: a nota biográfica que é prefácio dos *Collected Pappers*. Nela, Peirce afirma ter estudado Kant duas horas diárias por dois anos, e assim memorizado a *Crítica da razão pura* por completo. Um outro exemplo, talvez mais eloquente, da ação kantiana pode ser identificado na constituição do principal projeto filosófico de Peirce, anterior à semiótica, ou seja: a doutrina pragmática.

Para Peirce, o pragmatismo deveria ter um objetivo absolutamente claro. Essa é a razão de sua famosa briga em *renomear a doutrina de forma tão feia, a ponto de estar a salvo dos raptos* (5.414). O nome alternativo seria

pragmaticismo. Pragmatismo ou pragmaticismo, uma coisa é certa: ele tinha extremo cuidado e uma quase obsessiva oscilação na busca da expressão correta. Devo mencionar, também, que existe na sua terminologia uma distinção entre as palavras que terminavam em *ismo* e *icismo* uma acepção mais restrita da doutrina.

Então, como definir a doutrina? Deixemos isto para suas próprias palavras: “a característica mais impressionante da nova teoria foi o reconhecimento de uma conexão inseparável entre um conhecimento racional e um propósito racional”. Tal princípio teórico o levaria à escolha do termo pragmatismo ou, no seu sentido restrito, pragmaticismo.

Etimologicamente, o termo pragmatismo bem como pragmaticismo podem ser considerados apropriados, pois seu radical *pragma* em grego indica ação. Mas o que interessa aqui é a surda admissão de uma dívida para com a filosofia crítica de Kant. Antes de Peirce, Kant, seguindo o espírito de um período revolucionário, afirmara que nossa ordem intelectual e nossas concepções se impõem à natureza e portanto todos os nossos atos devem ser baseados em conhecimento. Esse horizonte de ação, chamado pragmático, Kant vê delimitado pelos efeitos práticos da doutrina ética (5.1). Peirce, por sua vez, ampliaria tal princípio, ao propor a consideração de efeitos práticos como método na obtenção de concepções claras. O pragmatismo viria a significar a consideração de “efeitos práticos que possam pensar-se como produzidos pelo objeto de nossa concepção. A concepção desses efeitos é a concepção total do objeto” (5.2).

A convivência de Kant com o pragmatismo me parece um tema importante na avaliação da semiótica. Uma crítica genealógica do projeto de Peirce deveria levar em conta esse processo formativo.

Constantemente, e como um pêndulo, Peirce move-se das realizações científicas às reflexões sobre o conhecimento. Daí, suas conclusões a propósito do conhecimento influenciariam e guiariam a atividade científica. É por demais conhecida sua convicção na simultaneidade do pensamento e da ciência. Em “A fixação de crenças”, ele chega a afirmar que qualquer progresso científico é uma lição em lógica.

Até em seus dados biográficos transparece essa sinfonia de ciência e filosofia. Em 1877, ele se torna *Fellow* da American Academy of Arts and Science e publica textos de teor filosófico no *Popular Science Monthly*, sob o título geral de “Ilustrações da lógica da ciência”. Além de “A fixação de crenças”, “A probabilidade da indução”, “A ordem na natureza” e “De-

dução, indução e hipótese”, também foi editado “Como tornar claras as nossas ideias”, de onde saiu a frase sobre o papel dos efeitos na concepção total de um objeto.

O texto “Como tornar claras as nossas ideias” buscava uma metodologia suficiente e mesmo necessária na demarcação de concepções claras e obscuras. Esta linha divisória só poderia ser obtida por meio de um *exame crítico*. Os critérios distintivos deveriam ter aplicação ampla que ultrapassasse os limites restritos de uma metodologia científica.

Os critérios de demarcação de clareza deveriam ter uma capacidade de extensão a qualquer esfera do pensamento. Mais que uma lógica da ciência, isso significaria um retorno ainda que modificado à teoria do conhecimento. Peirce queria atingir uma lógica da investigação.

O pragmatismo, anunciado em seus efeitos por “Como tornar claras as nossas ideias”, é de fato um *método de distinção* desviante historicamente face aos pontos de vista positivos, cujas posições afirmavam ser conhecimento apenas o que fosse realizável pelo trabalho científico.

O ponto de vista positivista se originou a partir da questão kantiana do exame das condições de conhecimento. Se Kant deu às ontologias regionais um privilégio especial, o positivismo fez de uma ontologia regional – a ciência – um ato intransigência.² Em *La Connaissance et L’Erreur*, um positivista tardio como Ernest Mach viria a chamar *motifs particuliers* as características ontológicas do conhecimento. Claramente uma virada psicologista. Da consideração e da comparação de várias atividades científicas afirmava-se que se poderia chegar a “l’éclaircissement sur la pensée elle-même”³.

Não se deve esquecer que o ponto de vista positivista significa uma subsunção da investigação ontológica ao *cientificismo*. A atividade filosófica e a reflexão de um *savant* são considerados apenas um aspecto do pensamento científico.

Curioso é que o positivismo parta de uma suposição filosófica. Quem, senão a filosofia, recorreria ao deslize do sensível sobre o inteligível? Esta é a hipótese de Mach ao distinguir o pensamento científico do pensamento comum: “ceci, au moins à ses débuts, set des buts *pratiques* et vise d’abord la satisfaction des besoins du corps. La pensée scientifique, plus fort, se crée des buts propres, cherche a se satisfaire elle même, et a supimer tout gêne intellectuelle”⁴: a mesma oposição, os mesmos atributos e idênticos valores dados aos domínios do sensível e do inteligível pela herança

filosófica. Mesmo assim, para o positivismo apenas a ciência produziria conhecimento. Em seu esforço de superação do positivismo, o pragmatismo, também chamado por Peirce de um protopositivismo, mantém algo da problemática anterior. Admitira o colapso de uma teoria do conhecimento na busca valorativa de seu próprio reflexo em realizações da ciência, ao mesmo tempo que recusara qualquer limite de uma busca narcisista por princípio gerativo do conhecimento. Mas, para poder construir uma lógica da descoberta científica, é necessário traçar, em primeiro lugar, uma arquitetura da investigação.

Então, a pergunta: com que investigamos? Com proposições e enunciados de caráter representativo.

Conhecer é conhecer por meio de representações: essa é uma asserção consagrada de origem kantiana. Na sua carta a Johan Heinrich Lambert, Kant, tendo escrito recentemente sua *Dissertação*, expõe essa idéia diretriz. Datada de 2 de setembro de 1770, essa carta deixa claro sua hipótese de que o conhecimento dos princípios da sensibilidade precede a clareza dos conceitos do entendimento puro, dos quais emergem a verdade na forma de representação sensível. Pode-se perceber um sentimento de urgência da parte de Kant a propósito de uma *phenomenologia generalis*, mesmo que apenas na forma de uma reflexão puramente negativa. Na sua *Dissertação*, seção II, § 4, Kant diz: “É obvio que o pensamento sensível seja a representação de coisas como ela se mostra e que o pensamento intelectual seja a representação das coisas como elas são”. Mais tarde Kant e sua herança projetaram uma teoria da sensibilidade como o procedimento primeiro para um conhecimento da verdade.

Admitir, nos passos kantianos, a inevitabilidade da representação é admitir um fenomenalismo que, por sua vez, supõe a inverdade e a falsidade de algumas representações. Como parte dessa tradição, coube ao pragmatismo a busca de critérios para a clareza das representações.

Um ponto nuclear da lógica da investigação pragmática é o exame da consciência por parte de Peirce. Historiograficamente isso é visto como uma crítica à concepção e ao papel da dúvida em Descartes.

Para o pragmatismo a dúvida não deve ser um método hiperbólico, apenas um ponto de partida, mero estado de irritação que, ao ser superado, produziria o correlato subjetivo de crença. Estado de crença, e o investigador está pronto para a ação.

Se o objetivo é atingir um estado de conhecimento que leve a uma ação, baseada na crença, cabe a pergunta: que tipo de representação fundamenta essa crença?

Tome-se o famoso exemplo, do próprio Peirce, quanto à dureza do diamante. O significado da representação dureza depende de sua real resistência ao risco. Desse ato emerge mais de que uma verificação empírica. É dele que sai a representação predicativa *dureza*. Peirce imagina que um diamante possa ser colocado numa almofada mole de algodão: “no caso presente (...) o que nos impede de dizer que todos os corpos duros mantêm-se moles enquanto não tocados, aumentado sua dureza com a pressão, até o ponto de se verem riscados? Reflexão mostrará a resposta que é a seguinte: não haveria *falsidade* em tais formas de expressão. Estar-se-ia introduzindo a alteração em nosso atual emprego da língua no que diz respeito às palavras duro e mole, mas não no que diz respeito a seus significados”. A representação *dureza* se estabelece como verdade a partir de efeitos instrumentais. Essa é a hipótese pragmática.

Mas por que critérios instrumentais são transformados em fundamentos lógicos? Antes disso, é preciso lembrar que a adoção de critérios instrumentais significa tanto um desdobramento da resposta realista ao debate dos universais como uma conseqüência kantiana do papel da mente na construção da realidade. Por outro lado, acredito que a adoção de uma ontologia da instrumentalidade significa, no caso de Peirce, um esforço para atingir um corpo de princípios de compreensão do raciocínio.

No que toca ao raciocínio, talvez fosse melhor iniciar com a discussão do princípio de identidade e de não-contradição cristalizado na tradição aristotélica. Por exemplo, um silogismo afirmativo universal do tipo:

Algum M é P
Algum S é M
Algum S é P

Substitua-se a conexão verbal *é*, de predicação interior e referencial, por outro tipo *ama* e então será criada uma situação embaraçosa. Serão destruídas as relações interiores do silogismo. Aparece um novo conjunto de relações:

M ama P
S ama M
S ama P

A afirmação silogística universal é, nesse caso, problematizada. Peirce diz: “Para que isso seja universalmente verdadeiro é necessário que todo amante ame o que seu amado ama” (3.408). Certamente um princípio pragmático, o suficiente para maridos infiéis. O fato é que o princípio da identidade e não-contradição só funciona na instancia referencial das proposições. Uma teoria do raciocínio deveria considerar os termos relativos que articulam o fato entre elementos referenciais: “Uma relação é um fato a propósito de um certo número de coisas. Assim, o fato de que uma locomotiva solte vapor constitui uma relação, ou, mais precisamente, uma relação entre a locomotiva e o vapor. Na realidade, todo fato é uma relação. Assim, que um objetivo seja azul consiste na ação regular e característica deste objeto na visão humana” (3.416). Para que se estabeleçam os critérios de uma lógica dos relativos é necessário um princípio ontológico outro que o da identidade e da não-contradição. Peirce escolhe a noção de instrumentalidade.

As relações fatuais representadas pelo pensamento são constituídas no âmago de um processo instrumental de diagramatização. A diagramatização supõe, em primeiro lugar, uma reprodução sêmica do evento representado na forma de verificação ou falseabilidade analógica. Os arranjos diagramáticos seguem as regras operativas da consciência: contiguidade e semelhança.

A formação da semiótica depende deste princípio operatório de diagramatização. A representação que daí emerge é, de fato, determinada em suas conseqüências pela concepção peirciana do pensamento analítico: ou seja, a substituição de problemas por outros mais simples, o que quer dizer nesse caso mais abstratos (1.61).

Esse princípio operatório de substituição será aplicado durante o tratamento explícito da “quasi-necessária ou doutrina formal dos signos” (2.227). Deve-se, primeiro, observar “os caracteres de tais signos e, a partir dessa observação, por um processo que não hesitarei denominar abstração, somos levados a afirmações eminentemente falíveis e por isso, num certo sentido, de algum modo necessárias, a respeito do que *devem* ser os caracteres de todos os signos utilizados por uma inteligência “científica”, isto é, por uma inteligência capaz de aprender através da experiência” (2.227). Em outro lugar, Peirce enfatizaria o papel da composição diagramática da experiência ao afirmar, citando Gauss, que “a álgebra é uma ciência do olho” (1.34). Daí, um passo para a

criação de seu modo de notação lógica chamado *Grafos Existenciais* baseado no caráter icônico dos diagramas.

De qualquer forma, o elemento analítico que caracteriza a atitude científica é a esquematização, a diagramatização da experiência. Sonhando com “explicações e leis”, a imaginação científica constrói “uma espécie de diagrama mínimo, um esquema sumário”, que é então remetido a processos empíricos. Os aspectos heterogêneos da experiência serão homogeneizados através desse ato construtor de representações.

A noção de representação em semiótica, sua consequente diagramatização da experiência: tudo isso é uma transformação peirciana de teses kantianas: mais especificamente “A doutrina transcendental do juízo”, exposta na seção “O esquematismo dos conceitos puros do entendimento” – livro II, Primeira Parte da *Crítica da Razão Pura*.

Em linhas gerais, o raciocínio kantiano prefigura o que é exposto por Peirce. Assim, Kant admite a inevitabilidade da representação e vem a qualificar a estrutura representativa. Para Kant, a representação deverá agir como um fator de homogeneização. Seu valor de verdade depende de um mecanismo que reduza a heterogeneidade do entendimento e da sensibilidade. O esquema transcendental fornece as regras de representação da imagem que é um produto da faculdade empírica da imaginação reprodutiva. Por outro lado, o esquema dos conceitos sensíveis é um produto da imaginação *a priori* pura que precede e organiza a experiência. As imagens se tornam possíveis, em primeiro lugar, por meio de esquema.

A partir desse princípio, Peirce constrói sua hipótese de que a experiência move-se na medida dos signos. Pode-se observar uma discordância com Kant quando Peirce critica a tese kantiana de que as ideias são representadas separadamente e posteriormente sintetizadas pelo trabalho da mente. Na verdade, ambos concordam com a ideia de que a experiência só existe como representação: tal acordo de princípios importa mais do que a discussão em torno do que vem primeiro: as ideias isoladas ou a síntese de espírito.

Peirce ameaça traçar uma linha de fuga a essa herança quase oceânica. Penso na sua concepção de faneroscopia, onde a noção de representação não é uma obrigatoriedade: “sem cuidar se corresponde a algo real ou não” (1.284). Concebidos como *o coletivo total de tudo*, os *fanerons* necessitam apenas estar epidermicamente presentes ao espírito e isso não deve ser tomado num sentido psicológico (1.285).

Acredito que se possa avaliar essa intuição como um momento onde Peirce oferece à semiótica em formação uma alternativa à camisa-de-força da representação. Por pouco tempo, pois essa imediatez da experiência é mais adiante categorizada em distinções triádicas.

Mônadas, díadas e tríadas tornam-se, então, os elementos fundadores da lógica de relativos que é semiótica. Essas valências que fundamentam o projeto da faneroscopia decompõem o indecomponível e novamente a semiótica se envolve na inevitabilidade da representação. A unidade fundadora do sentido passa a ser o signo. Sua função é racionalizar o universo que representa. Tudo tão kantiano.

Dois caminhos parecem estar abertos à semiótica. Acredito que isso significa uma escolha da parte dos semioticistas. Pode-se seguir o primado kantiano das representações ou procurar um *logos* alternativo que a faneroscopia sugere como um evento material de superfícies. Seguir um caminho significa recusar o outro. Ou então, a semiótica continuará produzindo a profunda melancolia de querer ser, ao mesmo tempo, a promessa de aurora e a manhã seguinte.

Rio, 18 de junho de 1979.

Viena, 3 de julho de 1979.

II. As implicações ideológicas do conceito de signo⁵

“...or a formal science, a doctrine of signs, such as logic and that applied logic which is called mathematics. In them reality is not encountered at all, not even as a problem – more than the value of such a semiotic convention such as logic”.

(Friedrich Nietzsche. *Twilight of the Idols*)

Minha questão é de método. Seu sentido depende de um sutil deslocamento. Não analisarei como as ideologias se expressam em sistemas de signos.⁶ Para que se critique esta hipótese, que supõe a neutralidade e a exterioridade tanto dos sistemas de signos como das ideologias, proponho o exame das restrições e das consequências ideológicas do conceito de signo em semiótica.

Recentemente, num trabalho apresentado ao I Colóquio Internacional de Semiótica do Rio de Janeiro, me coloquei a necessidade crucial de críti-

ca aos princípios das teorias dos signos. Eu me perguntava: “Não são as concepções teóricas a propósito da linguagem algo mais que conhecimento, mas também meios de perpetuação das formas de poder?”⁷ Uma pergunta, à primeira vista, estranha. Acho que a estranheza se deve ao sentimento de isto ser uma radicalização, ainda que uma radicalização do que já é amplamente admitido sobre as relações entre o poder e a ordem simbólica.

Longe de mim afirmar que esta investigação, em todos os seus termos, seja de minha exclusividade. Não poderia me esquecer de uma antiga leitura: o ensaio “Politics and the English Language”, de George Orwell. Foi aí que eu tive, pela primeira vez, a atenção voltada para a relação entre o exercício da linguagem e a prática de poder: “Cidades indefesas são bombardeadas por ar, seus habitantes expulsos para a zona rural, o gado metralhado, as cabanas queimadas por projéteis incendiários: isto é chamado de *pacificação*. Milhões de camponeses têm as suas fazendas roubadas e são obrigados a se arrastar pelas cidades com apenas o que possam carregar: isto é chamado de *transferência de população* ou *retificação de fronteiras*.” Publicado em 1946, o texto se mantinha atual em 1970. Brutalidade policial passara a ser *segurança*: um exemplo contemporâneo de como os signos mediavam, através da delimitação de campos semânticos, o exercício do poder. Moral da história: tempos novos, velhas práticas.

Jürgen Habermas é outro que coloca o problema, de forma mais abrangente, ao definir ideologia: “As ideias são, em geral, usadas para justificar ações, sem que se levem em conta os dados da realidade, seus motivos reais. Do ponto de vista da ação coletiva, é chamado de ideologia”⁸. A partir desta hipótese inicial, Habermas conceberia três categorias de conhecimento: “Informação, que expande nosso poder de manipulação técnica; interpretação, que permite uma forma de orientação da ação; e a análise, que liberta a consciência de poderes hipostasiados. Tais pontos de vista emergem ligados a determinados meios de processo de socialização: trabalho, linguagem e poder”⁹. Fico com uma pergunta: de que maneira os princípios teóricos participam destes meios de socialização? Uma observação cuidadosa mostraria que as instâncias da vida social são objetos de construção teórica: não há nenhum limite intransponível entre os modelos e as normas de organização da experiência social e os procedimentos teóricos em geral.

Do ponto de vista teórico, gostaria que minha contribuição a este grupo de trabalho tomasse a forma de crítica ao princípio de representação

implícito no conceito de signo. A própria hipótese de expressão neutra e exterior dos sistemas de signos e de ideologias é produzida pela característica de representação do signo. Se, de fato, toda relação de poder é produtora, pode-se resumir a questão, afirmando: o conceito de signo é ideológico.

O conceito básico de um projeto científico – aqui, a semiótica – pode perfeitamente participar do ato fundador de um processo de domínio. Especialmente se este conceito receber uma função ideológica de racionalidade e assim legitimar formas de dominação, estendendo-se às esferas da cultura. Dentro do próprio projeto de conhecimento, estes paradigmas conceituais atuam como modeladores de poder; criam um sistema de referência, mediador e redutor da ação teórica e empírica forjam os limites do modelo científico e os quadros de uma consciência tecnicista. São atributos da ação ideológica da ciência que podem facilmente ser reconhecidos no projeto disciplinar da semiótica.

Na verdade, o termo *ideologia* é insatisfatório, pois implica a existência de um domínio de engano que pode ser excluído por uma atividade de verdade que, ao mesmo tempo, legitima, socialmente, um possível exercício de domínio e recebe o nome de ciência.

A política que emerge daí coloca-se sob a tensão do verdadeiro e do falso e, assim, deixa de lado o questionamento político dos regimes institucionais de verdade, um dos quais é a atividade científica. Entretanto, o termo ideologia é constantemente usado. Não basta dizer que o uso é provisório, precário ou passível de revisão posterior. Algo no conceito *ideologia* permite esta frouxa manipulação.

Então, por que dizer que o conceito de signo é ideológico? Mesmo sem pretender um recenseamento histórico do termo e das definições de ideologia, como noção analítica operatória, posso me colocar sob a inspiração de um marco na teoria das ideologias. Penso no texto de Marx e Engels, *A ideologia alemã*, mais especificamente seu prefácio¹⁰. A crítica de Marx e Engels à Juventude Hegeliana pode servir de demarcação para a análise ideológica que, historicamente, tem por objetivo, de um lado, uma teoria da consciência iludida e, do outro, um sistema objetivado de representações; na verdade, as concepções de Marx e Engels de representações em *A ideologia alemã* exigiam uma maior articulação teórica com a estrutura social e seus modos de produção social. Em *A ideologia alemã* fica implícito que, tanto a formação da consciência, quanto os sistemas de representações (ambos são chamados de *ideologia*) só adquirem sentido no exercício

de uma luta. O conceito de signo é ideológico não por seu caráter de falsidade ou de engano, mas por ser instrumento e estratégia de verdade na luta formadora da semiótica como projeto de conhecimento.

A semiótica, que se originou do pensamento de Peirce, é mais do que uma teoria dos signos. “A semiótica de Peirce não é um elemento isolado, independente de sua filosofia, mas interpenetra e é interpenetrada por seu pensamento como um todo. Peirce mantinha que todo o pensamento – eu diria, de fato, toda experiência – se realiza por signos. Sua teoria dos signos é, portanto, uma teoria de experiência, uma teoria da consciência”¹¹. Esta afirmação de J. Jay Zeman para aí; não é estendida a um ponto crítico que permita o debate sobre as concepções do signo como representação. Isto é o que reduz e delimita a natureza das experiências possíveis na teoria semiótica. Acho correto supor que as teorias se depositem como elemento ordenador de controle e homogeneização da experiência.

Tão ou mais importante do que aquilo que uma teoria diz sobre si própria é o que ela deixa de lado. Os manuais de semiótica, por exemplo, se inauguram com uma das definições de Peirce quanto ao signo: “(...) algo que está para alguém no lugar de alguma coisa com relação a um aspecto ou qualidade”¹². O objetivo se encerra quase sempre na formulação e na aplicabilidade de uma teoria geral dos signos. O que não se pergunta é a possibilidade de uma existência de um outro fundamento ou de uma outra materialidade de sentido, que não seja o signo *em suas funções representativas*. Não custa, mesmo sem tomar partido saussuriano, lembrar a insatisfação expressa pelo *Curso de Linguística Geral*: “quanto a *signo*, se nos contentamos com ele, é porque não sabemos por que substituí-lo”. O próprio Pierce chegara a semelhante hesitação. O que os manuais da semiótica não esclarecem é de onde sai este fundamento representativo do signo. Silencia-se esta investigação e produz-se um curioso efeito ideológico: passa-se a supor necessário, natural e mesmo inevitável o papel da representação em semiótica.

A característica de representação depende de uma escolha de método, que se dissemina pela teoria de Peirce. O procedimento formador do signo seria projetado a partir de uma operação dependente da forma analítica do pensamento. O método analítico é concebido, num manuscrito que tratava de *Lições da História da Ciência*, como substituição abstrativa.¹³

A semiótica constituiria seu objeto (o signo) a partir da abstração de caracteres sîgnicos observados. A inteligência científica seria responsável

pela decomposição analítica do que se experimenta. Assim, o elemento analítico que caracterizaria atitude científica seria a esquematização, a diagramatização da experiência.

Peirce partia do desejo de superar o privilégio dado às realizações científicas como critério de demarcação do que seja conhecimento. Para isto, retorna à proposta de um exame do processo de conhecimento bem próximo das investigações kantinianas (Cf. primeira parte desse artigo).

Para Peirce a constituição lógica restrita à ciência e seus produtos não são muito relevantes. O que importa é a descoberta de uma lógica da investigação que auxilie na descoberta de teorias consideradas científicas e válidas. Tudo isto é, ao mesmo tempo, longínquo e muito próximo do kantismo e do positivismo.

Ainda que seja constante a referência à importância da experiência na constituição inteligível de uma hipótese, a experiência – seja a observação, a construção experimental ou a experiência perceptiva – é marcada por um princípio. Refiro-me ao princípio de diagramatização, derivado do *Esquematismo transcendental* de Kant.

Peirce afirma que da observação de um diagrama sumário é construída uma mera possibilidade. Este poder-ser é remetido ao confronto com o objeto da experiência. Daí se extrai uma representação, cuja generalidade torna homogêneo tanto o diagrama possível como o existente genuíno. É possível, então, visualizar os elementos da relação triádica: signo, objeto e interpretante.

O signo é o elemento predominante, formado nos moldes de um fundamento e de um interpretante. O próprio objeto só existe no âmago de uma função – ou uma relação – *signica*. A carta de 12 de outubro de 1904 que Peirce enviava a Lady Welby dizia: “O mais alto grau de realidade só é atingido por signos”. Esta é uma característica capaz de definir a semiótica. Segundo Charles Morris: “A semiótica não se preocupa com o estudo de um tipo particular de objeto, mas com objetos comuns na medida que (e apenas na medida que) fazem parte de uma *semiosis*”.¹⁴

Desta forma, a semiótica constrói seu projeto de verdade. Ainda que na maioria das vezes se reconheçam poucas ou fragmentárias referências às escolhas teóricas de Peirce, é delas que emerge o princípio que afirma: a experiência se move na medida dos signos, ou seja, segundo representações.

Para que se esclareça tal aspecto desta teoria, deve-se perguntar que características as representações assumem em semiótica. A resposta

estaria no exame dos elementos da consciência: crença e dúvida. Des-tes correlatos subjetivos do pensamento, Peirce supõe que o fluxo re-flexivo se dirija sempre para a cristalização de crenças. A crença numa representação seria produzida com base em efeitos instrumentais (Cf. o exemplo da representação da dureza de um diamante em “Como tornar claras as nossas ideias”).¹⁵

Quem seria o responsável capaz de fixar e definir estas representa-ções de bases instrumentais? Uma comunidade de investigadores, cuja função é gerar mecanismos ideológicos de reprodução social. O conceito de signo é a principal figura da metástase que se irradia a partir deste processo de conhecimento.

A comunidade de investigadores produz um foco de conhecimentos e seus estados correlatos de crença. O papel normativo do conhecimen-to e da crença implica a criação de hábitos, através de uma metodologia de fixação de crenças.

Um primeiro método para a fixação de crenças seria o da *tenacidade*. Sua característica é a manutenção das representações, graças à rejeição teimosa de qualquer outra que perturbe o estado de crença.

Além da experiência individual de apego, emerge o método da *autorida-de*. A respeito deste método, Peirce afirma que depende de “uma autori-dade central capaz de determinar as crenças de toda a comunidade”¹⁶, as-sessorada pela pesquisa de investigadores competentes.

Outro processo de fixação de crenças é chamado *a priori*, e se define pela indução de crenças sem a menor consideração dos fatos: um processo bastante adotado pelos sistemas metafísicos e eficaz, pois, segundo Peirce, “sua proposição básica parece agradar à razão”. Em termos ideológicos, o método *a priori* funciona como forma sedutora de dominação persuasiva e produção de consenso.

Estará enganado quem encontrar diferenças radicais entre os diversos métodos de fixação de crença e a concepção pragmática de ciência. O mé-todo científico, ilustrado no exemplo do diamante, fornece uma repre-sentação do mesmo tipo que a de qualquer um dos outros métodos. A diferença é que a representação produzida pelo método científico sai das possibilidades instrumentais de uma hipótese. Tanto quanto às de outros métodos, sua validade deverá ser medida em termos comunitários. As conclusões científicas devem ser únicas e inquestionavelmente admitidas como *verdadeiras*: os mesmos atributos exigidos pelos métodos de *tenacida-de*, *autoridade* e *a priori*.

O signo representa o universo, racionalizando-o. Quanto ao papel do signo na racionalização do universo, é preciso dizer que esta propriedade não é responsabilidade exclusiva do conceito de signo. O signo adquire uma função ideológica de racionalidade no contato com a atividade científica. Seria ingênuo discutir se o signo, em si próprio, é responsável por tal efeito ideológico. Neste caso, bastaria a supressão de um conceito no âmbito da teoria para que se extinguisse o efeito ideológico. O projeto de racionalização do universo através do signo é político em sua relação com o modo de produção capitalista.

Faço aqui um parêntese: por mais admiráveis que sejam (e acho que são) as centelhas do pensamento de Peirce, uma posição crítica deve ser tomada. É possível que assim se experimente o risco noturno de perda total da teoria, mas acredito que os problemas e parte do esforço das soluções adiantadas pelo pensamento recusado se transfiram para a tentativa seguinte à refutação.

A negação de uma teoria é paralela a uma mínima experiência de revolta. A luz que se irradia desta negatividade parece vir de outras experiências sociais de insurreição. Não basta, portanto, incluir a teoria dos signos no instrumental de análise dos fatos sociais. Não é suficiente, também, qualificar a ciência como sorrateiramente ideológica. Melhor é adotar o caráter ideológico do conhecimento e politizá-lo. Um possível sentido político para a semiótica estaria na sua insistência em transformar simultaneamente as relações de produção existentes e as relações de trocas simbólicas.

A ideologia é uma operação de sentido; uma tática relacionada indiretamente, em maior ou menor proximidade, com os modos de produção específicos que intervêm no processo de reprodução social. Esta mediação é feita por unidades de significação, que podem ser signos, funcionando na ordem de um sistema. Qualquer transformação radical dependerá de alteração nos três planos desta espiral que atravessa os modos e as relações sociais de produção, as ideologias e os sistemas de signos e que compõe a vida social.

Não se trata de declarar falsa ou errônea a noção de representação adiantada pela concepção pragmática de ciência. O pragmatismo e sua concepção instrumentalista da verdade é consequência do hiato kantiano entre a coisa-em-si e o fenômeno: produtor da inevitabilidade da representação. Como não posso atingir o conhecimento de essências, suspendo o juízo e admito a inevitabilidade da representação, cuja verdade só poderá emergir de suas características instrumentais.

No interior do pragmatismo, uma inevitável teoria da representação: mas é correto afirmar que as unidades de significação se caracterizam, como signos, apenas pela representação? Elas representam na referência de um objeto? O caráter referencial dos signos é evidente no caso de nomes: o signo não só se refere a algo, como pode estar em seu lugar e assim representa o objeto que nomeia. Não existem signos que escapem a esta caracterização? Os conectivos de uma frase estão em lugar de algo? As conjunções designam o que? O ato de conjugar? Mas estará este ato no lugar de alguma coisa? Representar é apenas estar no lugar de algo? Se assim for, será signo apenas o que se puder extrair de uma presença para fazê-la existir no modo do que não é presente. Não é verdade que se pode construir proposições não apenas falsas, mas verdadeiras, sobre o que não nos é dado por contato de percepção, ou mesmo a propósito do que é ambíguo e até não-existente?

A substituição não é a única propriedade do signo. O processo sónico foge a esta determinação direta do objeto. A noção de representação em Peirce talvez seja mais complexa do que a mera e restrita substituição, mesmo que se apresente incompleta. No livro 2, *Elements of Logic*, parágrafo 228, dos *Collected papers*, ele afirma: “o signo representa alguma coisa, seu objeto. Representa este objeto não em todos os seus aspectos, mas com referência a um tipo de ideia que, por vezes, denominei *fundamento* de representamen”. Pode-se ver, neste fragmento, uma indecisão em abandonar a característica indutiva de esquematização da percepção formadora do signo. A substituição que o signo operaria depende primitivamente de um caráter de mediação. A deflagração de signos poderá ser um instrumento de conservação ideológica ou de atuação que aponte para uma transformação do modo social. Trata-se, neste último caso, de mover-se na direção de conceber para a materialidade do sentido outros atributos que os do signo. Que atributos são estes? Um *logos* alternativo, um evento dinâmico e material entre superfícies que seja incapaz de produzir formas de controle, seleção, absorção e exclusão de práticas discursivas em sua heterogeneidade. Não se deve esquecer que esse programa faria parte de um processo revolucionário que queria criar linhas de fuga ao atual modo de produção e seu regime de significação e de verdade chamado ciência.

Viena, 6 de julho de 1979

Notas

1. Originalmente apresentado como “The Kantian Influence on the Semiotic Project of Charles Sanders Peirce”, ao grupo de trabalho n. 17, *Investigations into Peirce's Theory of Signs*, do II Congresso da International Association For Semiotic Studies (IASS). Esse texto sofreu pequenas modificações quando de sua tradução ao português.
2. MACH, Ernest. *La coonnaissance et l'erreur*. Traduit sur la dernière édition allemande par Marcel Dufour. Paris: Ernest Flammarion, 1908, p. 9. “Je ne suis qu'un savant et je ne suis absolument pas un philosophe.
3. Op. cit., p. 8.
4. Op. cit., p. 13.
5. Uma versão levemente modificada desse texto foi lida na Universidade de Viena durante o II Congresso da Associação Internacional de Estudos Semióticos. Agradeço as palavras de estímulo de Ferruccio Rossi-Landi, bem como o auxílio de Carlos Deane. Este trabalho é para Ana Maria.
6. Rossi-Landi, F. Circular de 17 de abril aos participantes do grupo de trabalho n. 13, Sign systems Express ideologies: “The Idea is that if we Said that sign systems Express ideologies, we would be also saying that unexpressed but already formed ideologies are waiting somewhere for the arrival of neutral sign systems which are so obliging that they do the nice job of picking up ideologies and express them”.
7. Neiva Jr., Eduardo. *Drogas e linguagem*. Conferência pronunciada na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 6 de novembro de 1978.
8. Habermas, Jürgen. Conhecimento e interesse. In: _____. et alii. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 291-302.
9. Idem, ibidem.
10. Marx, Karl e Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. Lisboa/São Paulo. Editorial Presença/Martins Fontes, s/d., vol. 1. p.15.
“Até agora, os homens formaram sempre ideias falsas sobre si mesmos, sobre aquilo que são ou deveriam ser. Organizaram as suas relações mútuas em função das representações de Deus, do homem normal, etc., que aceitavam. Estes produtos do seu cérebro acabaram por os dominar; apesar de criadores, inclinaram-se perante as suas próprias criações. Libertemo-los portanto das quimeras, das ideias, dos dogmas, dos seres imaginários cujo jugo os faz degenerar. Revoltemo-nos contra o império dessas ideias. Ensinemos os homens a substituir essas ilusões por pensamentos que correspondem à essência do homem, afirma um; a ter perante elas uma atitude crítica, afirma outro; a tirá-las da cabeça, diz um terceiro – e a realidade existente desaparecerá”.
11. Zeman, J. Peirce's theory of signs. In: Sebeok, Thomas A. et alii. *A perfusion of signs*. Bloomington/London: Indiana University Press. 1977. p. 23.
12. Peirce, Charles Sanders. *Collected papers*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1965, vol. 1. p. 27, § 63.
13. Idem, Ibidem, vol. 2, p. 134 § 227.
14. Morris, Charles. *Foundations of the theory of signs*. Chicago: University of Chicago Press, 1938, vol. 1, n. 2, p. 4.
15. Peirce, Charles Sanders. *Semiótica e filosofia*. São Paulo: Cultrix, 1972. p.60.
16. Cf. Peirce, Charles Sanders. *Collected papers*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1965, vol. 1. p. 26, § 59.