

## A SEMIOLOGIA SEGUNDO GRANGER (\*)

O termo "semiologia" aparece pela primeira vez em Granger no capítulo V do seu *Essai d'une Philosophie du Style* (1). No entanto em outros escritos do autor são-nos fornecidos o quadro preciso e os fundamentos teóricos de sua concepção semiológica; escritos aos quais devemos necessariamente recorrer, se quisermos expor de maneira adequada essa concepção, colocando em evidência seus pressupostos e decorrências, nem sempre, a nosso ver, suficientemente compreendidos. Tal será nossa meta na primeira parte deste ensaio. A concepção de Granger apresentada, trata-se de colocá-la por assim dizer em "funcionamento": para tanto, seremos levados, numa segunda parte, a examinar criticamente outras proposições semiológicas, cujas posições nos parecem estratégicas tanto para a exata determinação do alcance das teses grangerianas, quanto para a avaliação da contribuição dessas na elucidação desse domínio ainda mal definido que é a semiologia, particularmente a semiologia dita "saussuriana".

\*

\*            \*

### I

Costuma-se atribuir a Saussure a origem da semiologia "que está hoje em evidência" (2) e reconhecer ao mesmo tempo o caráter inacabado e programático de suas afirmações referentes a essa disciplina. Quando diz que "como tal ciência não existe ainda, não se pode dizer o que será; ela tem direito, porém, à existência; seu lugar está determinado de antemão" (3), é a voz do precursor que fala, daquele cujos próprios desígnios teóricos conferiram um lugar a essa ciência, sem no entanto poder concebê-la de maneira inteiramente precisa.

(\*) Este texto é a adaptação para o português de um trabalho apresentado em 1972 na cadeira de Semiologia do departamento de Linguística Geral da Universidade de Provence (Aix, França). Ele conserva portanto as marcas das circunstâncias universitárias nas quais e para as quais foi produzida e que solicitamos ao leitor sejam levadas em consideração.

(1) Esse capítulo é uma versão retocada e desenvolvida de um artigo de 1965: "Object, structure et signification", in *Revue internationale de philosophie*, n.o 73/74, fasc. 3.

(2) *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968, p.141.

(3) Saussure F. de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, p.33.

Hoje trata-se sobretudo de dar vida a essa disciplina que adquiriu em Saussure seu direito à existência, de definir com exatidão seus quadros, seus limites, suas tarefas e seu objeto específico. E se dizemos com Barthes que “embora a idéia de Saussure tenha progredido muito, a semiologia investiga-se lentamente” (4), é para ressaltarmos o fato de que é fundamentalmente no interior dos quadros traçados pelo saussurismo que ela se investiga, aspirando assim a um estatuto autônomo no campo das ciências humanas.

O problema da constituição de uma tal ciência aparece então de início como um problema epistemológico: responder de maneira adequada à questão “o que é a semiologia (saussuriana)?” pressupõe uma resposta à questão “o que é uma ciência do homem?”, e esta última uma resposta à questão “o que é uma ciência?”.

\*

Para Granger, toda ciência — natural ou humana — é *estrutural*, no sentido que *objetiva* a experiência reduzindo-a a uma rede abstrata de elementos e de relações definidas entre esses elementos, de tal maneira que tanto esses elementos quanto essas relações nunca intervêm aqui como aspectos vividos dessa experiência, mas simplesmente como componentes de um sistema correlativo.

Esse caráter estrutural do *objeto* científico distingue-o daquilo que Granger chama de *fenômeno*, que também é o resultado de um corte da experiência; todavia, essa passagem da “coisa” ao *fenômeno* fornece apenas uma descrição mais fina da experiência, os elementos isolados sendo definidos por suas propriedades internas, positivas, e não por traços opositivos, relativos e negativos. Se assistimos, ao nível do fenômeno, a uma certa sistematização da experiência, tal sistematização se reduz a uma mera classificação, que se situa no prolongamento do nível perceptivo, e que não dá origem a *invariantes estruturados* (5).

É nesse sentido que Granger poderá definir a ciência dizendo que ela consiste apenas em determinar *objetos* (6). O objeto tendo o sen-

(4) Barthes R., *Eléments de sémiologie*, Paris, Gonthier, Bibliothèque Méditations, p. 79.

(5) Poder-se-ia, a título de ilustração, interpretar a relação entre fonética e fonologia como um exemplo de passagem do fenômeno ao objeto. Os “sons da fala” são recortados pela fonética, que deles oferece uma primeira sistematização sob a forma de classificação de unidades portadoras de qualidades positivas. A fonologia executaria então um segundo corte, mas dessa vez sobre um material já recortado pela própria fonética; ela procederia assim à determinação de um *objeto*, por meio de uma redução operada sobre o *fenômeno sonoro*, sobre o proto-objeto linguístico fornecido pela fonética.

(6) Cf. “Propositions pour un positivisme”, in *Man and World*, 2/3, 1969, prop. n.º 7.

tido preciso que aqui se lhe conferiu, é pois a construção de *modelos* — “modelo” sendo definido como “um conjunto abstrato estruturado, posto em correspondência com o fenômeno operatoriamente definido, e permitindo previsões quanto aos diversos estágios desse fenômeno” (7) — que passa a caracterizar todo trabalho científico.

Ora, um modelo aparece fundamentalmente como uma estrutura abstrata no sentido estrito, quer dizer matemático, do termo, “cujos elementos são determinados *somente* por suas leis de composição no interior do conjunto” (8). Todas as ciências naturais operam com tais modelos, denominados *formais* por Granger (9). Seria, portanto, necessário postular que os fatos humanos não podem conhecer outro tipo de objetivação além do formal?

Os *fenômenos* humanos possuem sempre um sentido imediato, quer dizer “que fazem espontaneamente parte de um universo de ações voluntárias e orientadas, seja na consciência de um indivíduo, seja no funcionamento de uma coletividade que se dá como um todo” (10). Os *fenômenos* naturais, por certo, também podem veicular significações dessa espécie; porém, enquanto nesse domínio a redução de toda significação pelo pensamento científico não suscita problemas, a mesma redução no domínio dos fatos humanos (que um estreito positivismo — e Granger sublinha que não se trata do de Comte (11) — postula ser o único procedimento legítimo) encontra sérios obstáculos. “Se, devido a sua própria natureza, o fato humano deve, imediatamente, enquanto experiência vivida, ser apreendido como significativo” (12), uma doutrina “para a qual só existe objetivação por redução a estruturas no sentido estrito... não passa de um derrisório espantallo armado pelos adversários da ciência, para afastar as pessoas de um conhecimento positivo do homem” (13).

Mas que um conhecimento do homem não possa abstrair inteiramente o caráter simbólico de seu objeto de modo algum implica na necessidade de se restringir à exploração das significações dos fatos humanos tais como se apresentam na consciência individual ou coletiva dos sujeitos. Não insistiremos agora nesse ponto, que constitui um dos grandes obstáculos à elaboração de uma ciência positiva do

(7) *Ibid.*, p.400.

(8) *Ibid.*, p.401 — o grifo é nosso.

(9) Os modelos formais, para Granger, podem ser de duas espécies, segundo comportem um ou vários níveis de organização: a) *modelos energéticos* e b) *modelos informacionais* ou *cibernéticos* ou ainda *estratificados*. (Cf. *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 2ª ed., 1967, p. 146 e “Propositions pour un positivisme”, 7.2.

(10) *Pensée formelle...*, p.64.

(11) Cf. *Essai...*, p.119.

(12) *Ibid.*, p.133.

(13) *Pensée formelle...*, p.5.

homem e, por conseguinte, de uma semiologia científica. Queremos apenas assinalar que, ao dizer que uma ciência humana não deve esvaziar o fato humano de toda significação, estamos reivindicando uma *objetivação* dessa significação, isto é, postulando a necessidade de um tratamento científico, *por modelos*, dos fenômenos humanos *enquanto fenômenos significativos*. O impasse consiste em que os modelos formais, utilizados pela ciência da natureza, não permitem a realização de uma tal empresa. O conhecimento do humano estaria então predestinado a optar entre, de um lado, a resignação de uma “naturalização” de seu objeto ou, de outro, a perda de seu estatuto científico pelo recurso a uma abordagem “compreensivista” do mundo das significações no qual o fato humano se acha integrado?

É a existência de um outro gênero de modelo que, segundo Granger, permite às ciências humanas escapar desse impasse. Tais modelos — que Granger chama de *hermenêuticos*, ou *sistemas significantes*, ou ainda *quase-modelos* — consistem “no recenseamento de noções, imagens ou idéias que deixam então de ser elementos quaisquer, como nos modelos do primeiro gênero. Suas relações mútuas não são, além disso, relações quaisquer. Cada uma delas tem por função “significar” por oposição e coordenação a todas as outras, à maneira dos fonemas da segunda articulação de uma língua” (14). Note-mos que uma das exigências acima estabelecidas para um conhecimento adequado dos fatos humanos é plenamente satisfeita por tais modelos: aqui os elementos tem por função “::significar...” (15). Por outro lado, o tratamento dessa significação procede por estruturação abstrata e não por transposição direta das relações vividas, como acontece no modo “compreensivista” de explicação. Donde a especificidade de tais sistemas significantes: sem se confundirem com modelos *stricto sensu*, não deixam de constituir uma forma legítima de *objetivação* dos fenômenos. Como diz Granger, um modelo significativo “é finalmente do mesmo gênero que os modelos formais que lhe são opostos, com essa diferença que sua estruturação é essencialmente a de uma combinatória “saussuriana”...; sua originalidade epistemológica procede do tipo de estruturação que utiliza e que toma de empréstimo à língua, fato especificamente humano” (16).

(14) “Propositions pour un positivisme”, p.402.

(15) Esse caráter específico de tais modelos induziu Granger a denominá-los “semânticos”. Em 1967, no prefácio da segunda edição de *Pensée formelle...* (“Au lecteur, sur les structuralismes”), ele ainda se servia dessa terminologia para designar a constituição de objetos do “tipo fonológico”. Essa designação, porém, é explicitamente abandonada em 1969, no seu artigo “Propositions pour un positivisme”, nota 8, em proveito das denominações acima citadas, a fim de evitar os mal-entendidos que poderia suscitar o termo “semântica”, cuja acepção em lógica é sensivelmente diversa daquela que poderia ter no presente contexto.

(16) *Essai...*, pp.134-135.

Tal nos parece ser, na verdade, talvez o único sentido preciso que se possa atribuir à clamada “revolução epistemológica do saussurismo”: É na linguística estrutural que, de fato, podemos encontrar os primeiros esboços de tais modelos hermenêuticos. E a utilização de tais modelos em outras ciências humanas é perfeitamente pertinente se for verdade que “toda obra humana se apresenta, ao menos num de seus níveis como sistema significante” (17). O que — notê-mo-lo cuidadosamente — não equivale a dizer que a obra humana no seu todo se apresenta sob essa forma: O fato humano é passível de outros tipos de estruturação do gênero formal (seja energético, seja informacional); ele apenas é o único que permite um pluralismo simultâneo de modos de objetivação.

\*

Antes de tirar dessas considerações as consequências para uma ciência semiológica, devemos introduzir uma distinção capital, que nos permitirá precisar o sentido dos enunciados precedentes e, conseqüentemente, melhor definir em seguida o estatuto conferido à semiologia por Granger.

Trata-se da distinção que Granger estabelece entre o *sentido* e a *significação*. Embora já presente, mais ou menos explicitamente, nos seus escritos anteriores (18), ela adquire sua forma mais acabada justamente no capítulo V do *Essai...*, onde é totalmente articulada a partir do esquema semiótico de Peirce — “o esquema mais sugestivo, para Granger, do funcionamento dos signos linguísticos (e dos signos em geral)” (19).

---

(17) *Pensée formelle...*, p.4.

(18) Num artigo de 1957, “Logique, langage, communication” (in *Hommage à Gaston Bachelard*. Paris, P.U.F., 1957), já encontramos uma distinção entre a *informação* de um lado, e o *sentido* ou a *significação* do outro. Granger escreve, por exemplo: “é preciso apreender a distinção entre *informação* simples e *significação*. Um signo no interior de uma linguagem nos fornece uma *informação* na medida em que se opõe aos outros signos possíveis do léxico. Ele tem um *sentido*, na medida em que nos orienta em direção a outra coisa que não a própria matéria da linguagem à qual pertence” (p. 43; ver também a mesma terminologia distintiva utilizada na p.39). Tal distinção — como poderá ser constatado em seguida —, embora restrita ao domínio da linguagem propriamente dita, prefigura de maneira bastante precisa a distinção entre o que mais tarde será denominado o *sentido*, de um lado, e a *significação* do outro, essa última distinção sendo fundamentalmente um mero retoque e uma extensão da primeira. Mais precisamente, o termo *significação* será conservada por Granger para designar a mesma realidade à qual remete nesse artigo de 1957; é a palavra *sentido* que adquirirá um estatuto diferente, *informação* passando a designar no caso particular das línguas aquilo que o *sentido* designa para qualquer sistema simbólico.

(19) *Essai...*, p.113.

Para Peirce um signo ou “representamen” é “uma coisa ligada sob um certo aspecto a um *segundo signo*, seu “objeto”, de tal maneira que coloque em relação uma *terceira coisa*, seu “interpretante”, com esse mesmo objeto, e isso de maneira a colocar em relação uma quarta coisa com esse objeto, e assim por diante *ad infinitum*...” (20). A relação semiótica é portanto aqui concebida como provida de uma dupla remissão: o signo remete, primeiramente, ao *objeto* (ou *idéia*, segundo o próprio Peirce), que é também um signo, de modo que essa relação não se confunde com um processo puramente designativo, mas, ao contrário, se realiza num nível exclusivamente *intra-simbólico*: trata-se de uma relação de mútua determinação. Já a segunda remissão do signo é de natureza muito diversa: os interpretantes evocados, que Granger igualmente considera como signos, não estabelecem, contrariamente aos “signos-objetos”, com o “signo-representamen” uma relação de co-determinação intrínseca. O interpretante é um signo “livre”, ou como diz Granger, “um *comentário*, uma definição, uma glosa sobre o signo na sua relação com o “objeto”...” (21). Donde o caráter nebuloso, móvel, indefinido da série dos interpretantes: eles dependem da integração de um signo numa experiência concreta, extra-simbólica; eles constituem aquilo a que remete o signo ao investir-se no vivido.

Se a remissão do signo ao “objeto”, à “idéia”, é inteiramente determinada pelo jogo das correlações entre todos os signos do sistema ao qual pertence, fica clara a exata equivalência entre essa noção de “objeto” e a noção saussuriana de “valor”: noções por sua vez equivalentes, na terminologia de Granger, ao *sentido* do signo. Essa estrutura canônica que é o “objeto” uma vez integrada numa experiência concreta se associa, como vimos, a uma série de interpretantes que passam a “comentar” o sentido do signo. Tal “comentário”, que se sobrepõe por assim dizer ao sentido do signo, é o que Granger chama de *significação*. Um sentido canônico portanto para cada signo do sistema simbólico, e significações indefinidas associadas a esse sentido: tal é a distinção fundamental, à luz da qual pode ser mais claramente apreendida a natureza de uma ciência hermenêutica do fato humano segundo Granger.

Dizer que todo fato humano aparece, ao menos num de seus níveis, como simbólico, significa então que está, enquanto fenômeno, submetido ao esquema de Peirce: ele possui um *sentido*, ao qual se associam de maneira indefinida uma série de *significações*.

---

(20) Cf. *ibid.*, p. 114.

(21) *Ibid.*, p. 115.

Ora, não poderíamos esquecer que a própria ciência se constitui no interior de um sistema simbólico (22): uma (certa) linguagem é “condição transcendental” do conhecimento científico, de sorte que “a forma do objeto científico não se refere diretamente ao conteúdo sensível mas a uma linguagem” (23).

Reivindicar uma ciência dos fenômenos humanos na sua dimensão significante resulta, portanto, na exigência de uma redução de um sistema significante, redução que por sua vez é obra de um sistema simbólico. Quais as características desse segundo sistema que lhe fornece uma adequação na realização dessa tarefa?: eis na verdade a formulação exata do problema epistemológico que nos ocupou até agora e cuja solução proposta por Granger pode ser traduzida nos termos que seguem.

Se a ciência é construção de *objetos*, uma ciência do fenômeno humano, tomado em sua dimensão simbólica, deve necessariamente, para constituir-se, operar a redução das *significações* (termo que doravante será sempre usado na acepção que lhe confere Granger) desse fenômeno. É nesse sentido que o “compreensivismo” se constitui num dos maiores obstáculos ao conhecimento positivo do homem, dado que a postulação da “compreensão” como paradigma do conhecimento da realidade humana se confunde com a eleição da tematização das significações como etapa imprescindível, senão a própria meta, do processo epistêmico. As significações sendo o resíduo de todo processo de estruturação, a ideologia, para a qual um verdadeiro “conhecimento” dos fatos humanos se reduz a sua interiorização em vista de uma apreensão das relações vividas e a sua “transposição” num discurso que lhes fornece certa sistematização, visa o descrédito de qualquer tentativa de abordagem positiva do humano.

É portanto somente do *sentido* dos fatos humanos tomados como signos que pode se ocupar o sistema simbólico ao qual recorre a ciência. O que nos leva a caracterizar tal sistema explicitando os traços que lhe conferem esse poder.

Um aspecto essencial de todo sistema simbólico segundo a concepção de Peirce, aspecto que o distingue de uma simples “coleção de signos”, consiste num certo *fechamento* do conjunto dos signos do sistema; donde resulta que “cada significante do sistema é complementar de todos os outros — atuais ou virtuais — e que *ao menos uma parte de seu valor como tal é opositiva*” (24).

---

(22) “La science est un discours; qui passe cette condition sous silence risque fort de ne s’y plus retrouver.” (*Pensée formelle...*, p.21).

(23) *Pensée formelle...*, p.12.

(24) Granger, “Langue et systèmes formels”, in *Langages* n.o 21, Paris, Didier/Larousse, março de 1971, p.75 — o grifo é nosso

Vê-se que os modelos formais, nesse ponto, colocam uma exigência mais forte: o fechamento do sistema deve ser radical, estrito, de sorte que cada signo tire *todo* o seu valor da oposição que estabelece com os outros signos do sistema. Mas uma outra característica, a tendência para fazer desaparecer toda remissão referencial, decorre desse fechamento do sistema formal. De fato, se num sistema formal o sentido dos signos se esgota nas suas relações mútuas, não há nenhum inconveniente na exclusão dos signos de referência, por sua vez fundamentais nos sistemas onde o simbolismo é utilizado para fins informacionais. Se denominamos com Granger "*propriedades sintáticas* de um *signo* as propriedades referentes a sua *remissão* eventual a uma relação entre *signos*" e "*propriedades semânticas* de um *signo* as propriedades referentes a sua *remissão* eventual a um *indivíduo*" (25), pode-se então afirmar que um dos traços distintivos dos sistemas formais consiste em privilegiar de tal maneira o aspecto sintático que o semântico tende a desaparecer. O aspecto semântico, que em todo sistema formal desempenha somente um papel subalterno, que é apenas uma possibilidade, digamos, *externa* ao próprio sistema (quer dizer, não desempenha nenhum papel no seu *funcionamento*), reduz-se, no caso extremo que é a linguagem lógico-matemática, às próprias propriedades sintáticas do sistema.

Torna-se portanto fácil compreender o que, segundo Granger, impede tais sistemas de poderem constituir modelos capazes de figurar o "funcionamento semântico" (quer dizer o funcionamento da produção do *sentido*) dos fatos humanos, assim como aquilo que torna os modelos hermenêuticos apropriados para essa empresa: modelos que agora podemos definir como sendo aqueles construídos num universo simbólico no sentido largo, a saber de fechamento menos rígido que o dos sistemas formais, e cujo nível semântico, contrariamente ao desses últimos, é *funcionalmente* essencial.

\*

Nem "ciência das significações", visto que há uma incompatibilidade entre esses dois termos, nem tampouco — e esse ponto é fundamental — "ciência dos sentidos enquanto tais", pois esses últimos são o tema de uma ciência de primeiro grau e devem, conseqüentemente, ser objetivados por meio de modelos formais; mas sim "ciência dos signos" enquanto se combinam no interior de um sistema *em função de uma produção de sentido*: tal é o objeto de uma "ciência semântica dos fatos humanos" segundo Granger. É portanto a *condição de possibilidade do sentido* dos fatos humanos como signos, o *funcionamento da produção de sentido* no interior de um sistema simbólico, que constitui o tema específico de uma ciência hermenêutica do

---

(25) *Ibid.*, p.73.



humano; ciência que Granger, juntamente com Saussure, denomina “semiologia”.

Não tivemos até agora a preocupação em saber se tal semiologia possui uma existência efetiva: quisemos antes mostrar que “ela tem — para usar a fórmula saussuriana — direito à existência”, que “seu lugar está determinado de antemão”. No entanto, tanto a fonologia quanto os sistemas de organização dos mitos tais como são elaborados por Lévi-Strauss podem fornecer-nos exemplos de constituição de sistemas significantes no sentido de Granger (26). Reteremos a análise estrutural dos mitos como protótipo da concepção grangeriana de uma semiologia científica, o que nos permitirá mais abaixo apreender nitidamente a distinção entre a semiologia assim concebida e uma outra abordagem, igualmente semiológica, porém de natureza bem diferente. E por ora simplesmente assinalemos que se as *Mythologiques* podem efetivamente constituir-se num tal protótipo, é porque Lévi-Strauss, por um lado, não se interessa pelos mitos enquanto vividos por uma comunidade qualquer — deixando assim de lado as *significações* que tal ou tal mito poderiam adquirir numa experiência cultural dada — e, por outro lado, nem os considera de um ponto de vista estritamente formal: é uma “análise dos *sentidos* dos mitos” que nos é proposta por Lévi-Strauss, vale dizer um sistema de correspondências internas entre os mitos, de tal modo que a cada elemento do sistema corresponde uma *função semântica*, “definida não como uma remissão a um fato, uma pessoa ou uma idéia, mas por sua posição relativa no sistema” (27).

Uma vez definidos a tarefa e os objeto específico dessa semiologia que se apresenta como uma semântica científica dos fenômenos humanos, cumpre-nos passar ao exame das outras semiologias que

---

(26) É assim que no seu *Essai...*, p.134, em *Pensée formelle...*, p.6, em “Propositions pour un positivisme”, p.402, Granger menciona a fonologia como exemplo de “sistema significante” ou de “modelo semântico ou hermenêutico”. Todavia, no seu artigo “Langue et systèmes formels”, p.77, o sistema fonológico aparece ao lado do código morse e da álgebra elementar clássica como protótipo dos sistemas do gênero formal. Atendendo a um nosso pedido de esclarecimento sobre esse ponto particular, o autor comentado quis salientar o seguinte caráter quase paradoxal dos sistemas fonológico: sua *função* numa língua, considerada como um todo do qual a fonologia constitui apenas um dos níveis, é verdadeiramente a de um sistema significante. Porém, em princípio, nada impediria o fonólogo de considerar o sistema fonológica em si mesmo, construindo assim um modelo formal desse fenômeno significante. Mas a verdade é que, como nos foi confiado, Granger não acreditava até recentemente na possibilidade de uma fonologia estritamente formal, preferindo hoje reservar apenas à análise dos mitos elaborada por Lévi-Strauss o papel ilustrativo de modelos do gênero significante.

(27) *Essai...*, p.138.

ocupam um lugar determinado na concepção que se faz Granger dos estudos possíveis dos fenômenos significantes.

\* \*

“O estruturalismo, escreve Ricoeur, pertence à ciência, e atualmente não vejo abordagem mais rigorosa e mais fecunda do que o estruturalismo no nível de inteligência que é o seu. A interpretação da simbólica só merece ser chamada de hermenêutica quando é um segmento da compreensão de si mesmo e do ser; fora desse trabalho de apropriação do sentido, ela não é nada; nesse sentido a hermenêutica é uma disciplina filosófica; assim como o estruturalismo procura colocar à distância, objetivar, separar da equação pessoal do pesquisador a estrutura de uma instituição, de um mito, de um rito, da mesma forma o pensamento hermenêutico penetra no que podemos chamar de “o círculo hermenêutico” do compreender e do acreditar, que o desqualifica como ciência e o qualifica como pensamento mediante” (28).

Citamos aqui esse longo texto porque ele traça as principais linhas segundo as quais Granger distingue uma semiologia científica de uma semiologia hermenêutica. Examinaremos, no que segue, alguns pontos da empresa do próprio Ricoeur, representante exemplar dessa última modalidade semiológica, o que nos permitirá situar exatamente a distinção acima, considerando-se certos aspectos que podem obscurecê-la se não forem cuidadosamente salientados.

\*

A empresa de Ricoeur é comandada pela oposição entre sentido manifesto e sentido latente, que circunscreve o domínio da hermenêutica: é no interior de uma dinâmica do “mostrado-escondido”, como diz o próprio Ricoeur, que se insere o que ele chama de *símbolo*, definido como “*toda estrutura (nós diríamos “sistema”) de significação onde um sentido direto, primário, literal, também designa um outro sentido, indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro*” (29).

Ora, essa formulação pode, perigosamente, sugerir que o sentido primário é *dado* e que, conseqüentemente, numa simbólica, a única tarefa “semântica” caberia ao hermeneuta, interessado em revelar o sentido escondido ao qual remete o sentido literal. Na realidade, em toda simbólica, existe um primeiro trabalho semântico (e talvez fôsse conveniente reservar esse termo para designar apenas esse primeiro trabalho) que consiste na estruturação dos símbolos de tal modo que justa-

---

(28) Paul Ricoeur, *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, pp. 33-34.

(29) *Ibid.*, p. 16.

mente os sentidos primários de Ricoeur possam ser determinados de maneira precisa. Essa estruturação do simbólico — que, como vimos, é a tarefa de uma semiologia científica — sempre deixa um *resíduo* (e é assim que devemos entender aquilo que Ricoeur denomina “o excesso de sentido” dos símbolos): e é somente aqui que começa o trabalho do hermenêuta; é desse resíduo que ele se ocupa, sempre “na articulação do linguístico e do não linguístico, da linguagem e da experiência vivida” (30).

Há portanto sempre *para uma mesma simbólica* dois trabalhos “semânticos” que se distinguem pela dimensão do objeto que um e outro tomam em consideração. O que, assim como suas consequências, pode passar despercebido se não colocamos em evidência, com Granger, a dupla remissão do símbolo no interior dos sistemas simbólicos. Não é justamente o que ocorre com Ricoeur, quando se refere ao método de Lévi-Strauss como “uma escolha pela sintaxe contra a semântica” (31)?

Esse enunciado leva a marca de um duplo mal-entendido que, em nossa opinião, sustém toda a análise que Ricoeur faz da obra de Lévi-Strauss. O primeiro — assinalado pelo próprio Granger no *Essai...* — é facilmente reconhecível, uma vez feitas as considerações acima sobre a natureza da análise estrutural dos mitos: trata-se da redução da obra do antropólogo a uma simples “sintaxe”.

Mas o *contra* do enunciado de Ricoeur é índice de outra incompreensão, talvez de maiores consequências, pois sua presença aqui pressupõe que a análise à Lévi-Strauss está sendo considerada como concorrente com o trabalho do hermenêuta, como se a oposição entre as duas empresas se reduzisse a uma oposição de métodos aplicáveis exatamente ao mesmo domínio — ou mais precisamente à mesma dimensão de um mesmo domínio —, numa busca de solução aos mesmos problemas. Se tal não fosse de fato a interpretação aqui pressuposta por Ricoeur, poderia ele dizer, como faz, que, se o “pensamento totêmico” se presta perfeitamente à análise do tipo estrutural, se essa última pode de certa forma *bastar-se a si mesma* nos domínios das civilizações de onde nossa própria cultura não procede, ela é, por sua vez, mais impotente em relação aos fatos de cultura semítica ou indo-européia, cujos arranjos têm menos “afinidade com o estruturalismo”, e onde é a hermenêutica que detém gloriosamente o poder (32)?

Ora, os dois métodos não podem opor-se pois não se ocupam da mesma coisa, e a divisão entre seus objetos “adequados” não se en-

(30) *Ibid.*, p.16.

(31) *Ibid.*, p.44.

(32) Cf. *ibid.*, pp.44-45.

contra ali onde Ricoeur parece situá-la, a saber entre certas simbólicas, mas no próprio interior de toda simbólica. Que Lévi-Strauss, por sua vez, é cômico da verdadeira natureza da distinção em causa, é o que nos prova sua própria resposta às objeções de Ricoeur: “a apreensão de M. Ricoeur, sua convicção de que, se eu quisesse aplicar meu método aos textos míticos de nossa própria tradição (...), eu perceberia que subsiste um resto, um resíduo irredutível, que me seria impossível reabsorver... Enquanto membro de minha civilização, que interioriza essa tradição mítica, que foi alimentado por ela, convênio de bom grado; mas o que me pergunto é se qualquer sábio indígena, que lesse *O pensamento selvagem* e observasse a maneira como tratei seus próprios mitos, não me faria, com razão, a mesma objeção”. E mais adiante, continua: “Essa espécie de comércio que me é oferecido, de um domínio onde a análise estrutural reinaria sozinha, em troca de um outro onde seus poderes seriam limitados (...), hesito em aceitá-lo) porque ele me daria mais do que quero reivindicar” (33).

Não é portanto uma diferença intrínseca entre duas espécies de simbólica que distingue uma e outra semiologia; são as perspectivas que elas assumem perante o simbólico que as diferenciam *sem, no entanto, opô-las* e que tornam sempre cada uma delas ao mesmo tempo suficiente e insuficiente: suficiente, se nos situarmos no próprio nível da dimensão que ela pretende tematizar; insuficiente, se considerarmos o sistema simbólico do ponto de vista de sua totalidade.

\*

Convém portanto insistir na dupla remissão que se realiza no interior do simbólico, visto que é o que permite distinguir claramente as duas semiologias, das quais a obra de Lévi-Strauss, de um lado, e a de Ricoeur, de outro, fornecem uma ilustração exemplar. Em outros termos, é justamente a oposição grangeriana entre *sentido* e *significação* que fornece o critério distintivo entre essas duas empresas “semânticas”. Ambas ditas “semiológicas”, porque tanto uma como outra exploram o domínio do simbólico: mas enquanto que a primeira, *a que corresponde à semiologia II de Granger*, se situa no eixo fechado da remissão do signo aos “objetos” de Pierce, é construção de modelos do gênero “sistema significante” que descrevem o funcionamento da produção de “sentido”, a outra, *a semiologia III de Granger*, é integração do simbólico numa experiência totalizante a fim de aprender-lhe a “significação”, situando-se assim no eixo aberto do simbólico, no eixo de relacionamento do simbólico com alguma coisa diferente dele mesmo; ela é análise e organização de “interpretantes” que comentam os signos; ela própria é comentário, interpretação, *discurso filosófico*. O

(33) C. Lévi-Strauss, “Réponses à quelques questions”, in *Esprit* n.º 11, 1963, pp. 633-634.

que, como bem notou Ricoeur, constitui a força e a fraqueza da hermenêutica: “a fraqueza, porque, tomando a linguagem no momento que escapa a si mesma, ela a toma no momento em que ela escapa também a um tratamento científico, que só começa com o postulado do fechamento do universo significante (...). Mas essa fraqueza é sua força, porque o lugar onde a linguagem escapa a si mesma e nos escapa, é também o lugar onde a linguagem vem a si mesma, é o lugar onde a linguagem é *dizer*...” (34).

\* \* \*

Dada a situação atual dos estudos ditos semiológicos, a distinção de Granger entre uma semiologia científica (II) e uma semiologia filosófica (III) nos parece extremamente oportuna, embora, na prática, nem sempre seja cômodo determinar exatamente onde termina uma semiologia II e onde uma semiologia III começa. Já a caracterização diferencial da *semiologia I de Granger* não suscita maiores problemas: portanto lhe faremos aqui apenas uma breve menção, à guisa de conclusão da primeira parte deste ensaio.

Sublinhamos que nas estruturas propriamente ditas, utilizadas pelas ciências, os sentidos dos signos se reduzem às suas próprias leis formais. Tais estruturas, os sistemas formais aos quais recorre a ciência no seu trabalho objetivante, são o tema específico da semiologia I de Granger. Uma semiologia metalinguística portanto — que corresponde à “semiótica” de Morris-Carnap —, mais ou menos formalizada, que “diz respeito ao funcionamento interno dos sistemas formais, enquanto remetem *virtualmente* a experiências” (35); uma semiologia matemática que, desde Godel, aponta para uma filosofia, os “teoremas de limitação” tendo mostrado que nem sempre é possível construir uma meta-estrutura homogênea à estrutura tematizada: “pode-se no mínimo dizer que ela (a semiologia I) descobre um aspecto paradoxal e misterioso da estrutura formalizada, aspecto segundo o qual essa estrutura não é por assim dizer absolutamente objetivada” (36).

\*

\* \* \*

## II

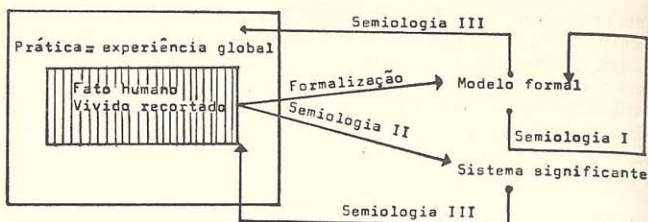
Das três semiologias — uma matemática, a outra construção de sistemas significantes, e a terceira interpretação filosófica —, Granger sugere a imagem gráfica reproduzida abaixo:

---

(34) *Le Conflit des interprétations*, p.68.

(35) Granger, *Essai*..., p.141.

(36) *Ibid.*, p.142.



AS TRES SEMIOLOGIAS (37)

Até o momento apenas explicitamos, ou seja, *expusemos* as teses que nos parecem sustentar esse esquema de Granger. Ora, o valor de uma teoria só pode ser apreciado por sua integração num contexto efetivo, pelas respostas que fornece às questões particulares levantadas pela conjuntura prático-teórica da qual faz parte, pela sua confrontação com outras proposições teóricas de mesma natureza.

Assim sendo, procederemos em seguida a certas considerações sobre duas concepções semiológicas distintas — uma que serve de fundamento ao trabalho de Barthes e a outra que preside aquele dos semiólogos ditos da “comunicação” —, colocando em particular evidência a maneira como a teoria de Granger, tal como acima apresentada, permite *pensá-las*. Nossa escolha se justifica pelo fato de, por um lado, a obra de Roland Barthes ter sido a mais marcante na constituição de todo um grupo praticante de um “estilo” bem particular de análises, atualmente as mais divulgadas e conhecidas, na França, como sendo de natureza semiológica. Quanto à “semiologia da comunicação”, ela nos parece constituir uma das raras tentativas sérias de sistematização de procedimentos de análise concreta de certos sistemas simbólicos não linguísticos, e uma reflexão sobre as premissas dessa corrente nos fornecerá a ocasião de explicitar certos aspectos fundamentais de uma semiologia à Saussure e, ao mesmo tempo, de abordar diretamente o problema das relações dessa última com a concepção semiológica de Granger.

Assim procedendo, nossa intenção é sobretudo afastar certas interpretações às quais poderia conduzir uma reflexão pouco cuidadosa acerca das implicações das teses sustentadas por Granger, assim como estabelecer uma base a nosso ver imprescindível para uma justa apreciação do alcance da teoria que aqui apresentamos.

(37) *Ibid.*, p. 141

(38) *Mythologies*, Paris, Seuil, Coll. Points, 1957, p.195.

Já nas *Mythologies* Barthes valia-se de Saussure: “efetivamente, a mitologia, escreve Barthes, é apenas um fragmento dessa vasta ciência dos signos que Saussure postulou há cerca de quarenta anos sob o nome de *semiologia*” (38). Mas que a pretensão em situar sua empresa no interior dos quadros estabelecidos por Saussure constitua efetivamente seu programa teórico, não implica necessariamente nem que suas considerações sobre o mito, nem que suas análises concretas, lhe sejam conformes.

Trata-se então nas *Mythologies* de uma verdadeira tentativa de objetivação do *sentido*? Ou a pretensão de Barthes em ter considerado certos fenômenos míticos de um ponto de vista científico seria apenas uma decorrência de um uso metafórico da terminologia saussuriana? É a esta questão que tentaremos responder, à luz das indicações que a concepção semiológica de Granger nos fornece.

Segundo Barthes, “o mito é um sistema particular visto que ele se constrói a partir de uma cadeia semiológica que existe já antes dele: *é um sistema semiológico segundo*. O que é signo (...) no primeiro sistema transforma-se em simples significante no segundo” (39). O “significante” desse segundo sistema, tal como Barthes efetivamente o concebe, seria verdadeiramente um *significante*, isto é, tal que se possa afirmar que está associado a um *significado* (“*signifié*”) no sentido saussuriano dos termos?

Citemos apenas um dos exemplos fornecidos no “Le mythe aujourd’hui” (40) do que é denominado uma “fala mítica” (“*parole mythique*”): trata-se de uma *imagem* cujo “sentido primeiro” pode ser expresso numa forma verbal por “um jovem negro vestindo um uniforme francês faz a saudação militar, com os olhos erguidos, fixos sem dúvida numa prega da bandeira tricolor”; mas o sentido desse signo (ou sema) enquanto “mito”, sua “verdadeira significação” é, segundo Barthes, “que a França é um grande Império, que todos os seus filhos, sem distinção de cor a servem fielmente sob a sua bandeira, e que não há melhor resposta para os detratores de um pretensu colonialismo do que a dedicação desse preto servindo os seus pretensos opressores”.

É evidente que esse sentido (segundo) particular só pode ser apreendido se sabemos que tal imagem figura na capa de um Paris-Match dos anos 50, e que ele não seria o mesmo se o signo aparecesse, por exemplo, numa revista africana de tendência anarquista, ou ainda como ilustração do “*Discurso sobre a Origem da Desigualdade*” de Rousseau. Mas é um erro apoiar-se nesse truismo — a saber que o

(39) *Ibid.*, p.199.

(40) *Ibid.*, p.201.

mito é histórica e socialmente determinado — para concluir que o único tratamento adequado do sentido de um mito consistiria na sua apreensão por meio da integração do mito no contexto em que é vivido. Em outros termos, o que queremos frisar é que, por um lado, nada impede ao semiólogo de considerar o mito como sistema semiológico conotativo (41): de modo algum pretende-se restringir a tarefa do semiólogo à análise dos signos enquanto membros de um sistema simbólico de primeiro grau. No entanto, para que os signos do que Barthes denomina — impropriamente — uma “linguagem-objeto” (42) possam ser considerados como constitutivos de um verdadeiro *material signifiante* de um sistema semiológico de nível superior (aqui, aquele do mito) cujos “sentidos” fossem verdadeiros *significados* (“*signifiés*”) saussurianos, seria, antes de mais nada, preciso postular o fechamento de um tal sistema. Quer dizer, se o mitólogo pode de fato interessar-se pelo sentido dos signos de um “sistema segundo”, embora esses signos possuam uma dimensão aberta que os relaciona com uma psicologia, uma história, etc., é somente enquanto *valores* de um sistema fechado de signos, ou seja somente enquanto determináveis por uma combinatória saussuriana, que merecem o nome de “*signifiés*”, e que essa determinação poderia ser obra de uma semiologia científica.

Ora, basta ler o que Barthes escreve sobre esse “significado do sistema mítico — também denominado “conceito”, para distingui-lo do significado dos mesmos signos enquanto membros do sistema de base do qual o mito se apodera — para que se perceba o caráter não-estrutural de tal sistema: “ao contrário da forma, afirma Barthes, (e a “forma” corresponde ao signo de um sistema simbólico qualquer, considerado como *material signifiante* de um sistema simbólico de nível superior — no caso presente, o mítico —) *o conceito não é absolutamente abstrato: está repleto de uma situação*”. E, mais abaixo: “é preciso insistir sobre esse caráter aberto do conceito” (43).

E que seja de fato nessa abertura que Barthes trata o “sentido” dos mitos, é o que confirmam plenamente as análises concretas das *Mythologies*. Pode-se percorrer o conjunto dessas análises sem que a sombra de uma objetivação de sentido apareça: nenhuma construção de sistemas significantes, nenhuma redução de um único “mito burguês” a um conjunto de elementos significantes que se combinem segundo regras precisas e explicitadas. É o “sentido” dos mitos enquanto

---

(41) É em termos de denotação e conotação que Barthes, nos *Eléments de sémiologie* (p.163 e seg.), formulará o problema do “duplo sentido” dos sistemas semiológicos.

(42) Barthes denomina assim “a linguagem de que o mito se serve para construir o seu próprio sistema” (*Mythologies*, p.200).

(43) *Ibid.*, p.204 — o grifo é nosso.



apreendidos por meio de suas projeções numa prática social globalizante que, na verdade, interessa a Barthes. Não é, por exemplo, o signo “luta livre” enquanto *objeto* que ele nos descreve (44): é o “sentido oculto” da luta livre, integrada numa realidade global, que ele tenta determinar por meio exclusivamente de um recurso implícito ao seu próprio saber psico-sociológico.

O “*signifié*” dos mitos de Barthes é portanto um significado determinado por uma rede conceitual extra-semiológica: um significado pois que na verdade é apenas uma *significação*, no sentido de Granger. É uma mitologia que portanto não é “um fragmento dessa vasta ciência dos signos que Saussure postulou...”, mas muito exatamente uma semiologia hermenêutica, interpretação de significações, *filosofia* dos mitos da burguesia francesa dos anos 50. O que — sublinhêmo-lo — nada retira ao enorme interesse das análises semiológicas de Barthes; pensamos, ao contrário, que é precisamente uma pretensão à “cientificidade” — de qualquer modo que ela se enuncie — que é passível de comprometer e ocultar esse interesse, que o reconhecimento do verdadeiro estatuto das análises de Barthes, vale dizer de su caráter filosófico-hermenêutico, só faz revelar (45).

\* \* \*

Pode-se notar que fomos levados a situar Barthes fora dos quadros de uma semiologia inspirada em Saussure pela maneira como trata os fenômenos simbólicos, e não por uma impossibilidade de prin-

(44) Cf. *ibid.*, pp.13-24.

(45) Embora talvez mais próximos de uma semiologia II de Granger, observações análogas se aplicariam igualmente a alguns trabalhos posteriores de Barthes. No que se refere ao seu método de análise literária, remetemos ao artigo de Jean Molino: “Sur la méthode de Roland Barthes”, in *La Linguistique*, Paris, P.U.F., 2/1969. Cumpre também mencionar que algumas observações sobre *Le Système de la mode* são feitas pelo próprio Granger (in “Langue et systèmes formels”, pp.76-77), observações que ao nosso ver dizem respeito a um erro fundamental da concepção semiológica de Barthes. A propósito, gostaríamos de citar um texto dos *Eléments de sémiologie* onde Barthes diz:

“quanto aos conjuntos de objetos (vestuário, alimentos), estes só alcançam o estatuto de sistemas quando passam pela mediação da língua, que lhes recorta os significantes (sob a forma de nomenclatura) e lhes denomina os significados (sob a forma de usos ou razão)” (p.80 — os grifos são nossos). Se assim fosse, teríamos ntão o direito de perguntar-nos onde poderia residir o interesse de uma semiologia. Acreditamos, ao contrário, que se um dia uma semiologia científica dos sistemas de que se ocupa Barthes (transfigurados ou não numa linguagem propriamente dita) vier a constituir-se, isso só será possível pela superação do *obstáculo* que representa o recorte que a língua natural executa em todos os “fenômenos” humanos. Que a determinação das unidades de base, independentemente do corte espontâneo resultante de uma prática social complexa e oferecido pela linguagem, seja precisamente o problema fundamental de toda semiologia, é a lição que a todo momento nos fornecem todas as ciências humanas, a linguística inclusive.

cípio que tais fenômenos apresentariam a um tratamento saussuriano. São precisamente razões dessa segunda ordem que autores como Buysens, Prieto e Mounin invocam como critério de demarcação entre uma semiologia à Barthes e aquela que eles praticam: “Segundo Buysens — escreve Prieto —, a semiologia deve ocupar-se dos fatos perceptíveis associados a estados de consciência, expressamente produzidos para conhecer esses estados de consciência e para que a testemunha conheça sua destinação; seu objeto limitar-se-ia portanto aos fatos que denominamos “sinais”. Barthes, ao contrário, estende o domínio da disciplina a todos os fatos significantes, incluindo assim fatos como o vestuário, por exemplo, que Buysens deixa expressamente de lado (. . .). Para Buysens seria a comunicação, para Barthes a significação que constituiria o objeto da semiologia” (46). E que uma semiologia da significação não possa, para os autores acima mencionados, por princípio e de direito, constituir-se em semiologia científica, é o que apenas confirmam os pressupostos dessa semiologia da comunicação (47). Pressupostos que passaremos agora a examinar — assim como os problemas que suscitam ao serem confrontados com as teses de Saussure, de quem os autores em causa também pretendem ser fiéis seguidores — para em seguida contrapô-los às proposições grangerianas.

\*

A oposição entre o ato sêmico ou ato de comunicação de um lado, e o índice (e mesmo o estímulo) do outro, é o sustentáculo de todo o edifício da “semiologia da comunicação”. Buysens escreve a esse respeito: “uma característica é comum a esse ato [de comunicação] e ao índice: nos dois casos, a testemunha de um fato interpreta esse fato como revelador de um outro fato. No ato de comunicação, o fato revelado — não insistiremos jamais o bastante — é sempre de ordem psicológica; não é sempre o caso na linguagem dos fatos. O que distingue o ato de comunicação do índice é seu caráter convencional: o fato perceptível associado a um estado de consciência é

---

(46) Prieto, “La Sémiologie”, in *Le Langage*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1968, p. 94.

(47) Embora Prieto tenha escrito que “a semiologia da significação deverá encontrar na semiologia da comunicação um modelo muito mais apropriado do que aquele que lhe é fornecido pela linguística” (“La Sémiologie”, p. 94), é a afirmação de Mounin, segundo a qual “é por diferença com os modelos da semiologia da comunicação, e não por semelhança, que se poderá captar a especificidade dos fatos sociais analisados por Barthes” (*Introduction à la sémiologie*, Paris, Minuit, 1970, p. 13), que, sem dúvida, é mais compatível com os pressupostos teóricos do grupo.

realizado voluntariamente e para que a testemunha reconheça sua destinação” (48).

Examinemos esse texto de perto. Notemos primeiramente que não é um traço material dos próprios signos que permite distinguir um índice daquilo que Prieto denomina “sinal”: o signo (na nossa terminologia) em si mesmo é apenas esse “fato revelador de outro fato”, um vivido provido de uma remissão qualquer, como diria Granger (49), uma simples relação de presença/ausência. Desse ponto de vista, nada diferencia o índice do sinal, como aliás notou o próprio Buysens: “as formas nas quais ela [a “significação” de um índice, quer dizer, aquilo a que ele remete] se manifesta são exatamente as mesmas que aquelas que servem para comunicar” (50).

Em que ponto de vista então é preciso situar-se para distinguí-los? O primeiro traço distintivo enunciado por Buysens — “o fato revelado . . . é sempre de ordem psicológica” — faz intervir aquilo a que remete o signo: um *estado de consciência*, como dirá Buysens, que constituirá uma parte da “significação” (da “substância”) do *sinal*. Aqui já aparece a perspectiva psicológica e anti-saussuriana adotada: de fato, a partir de tal critério, como distinguir um “indicante” (e um “estímulo”) de um “significante” sem recorrer a uma análise da consciência do receptor? Somos assim conduzidos ao nível da *fala* saussuriana ou da *pragmática* de Morris-Carnap. De modo que não se deve confundir esse estado de consciência com o “*signifié*” de Saussure; nada mais distante do projeto saussuriano do que a evocação de tal critério: é a própria distinção língua/fala que é assim rejeitada e, com ela, a condanação do psicologismo em matéria de linguagem (e dos signos em geral) como obstáculo à constituição de uma ciência linguística (e semiológica) autônoma.

A segunda característica do sinal é, segundo Buysens, a *intenção* que o emissor possui de comunicar seu estado de consciência a um receptor. Trata-se aqui também de um ponto de vista psicologista, desta vez associado a um sociologismo. De fato, na medida em que a intenção de comunicação não está marcada no próprio signo, postular tal critério distintivo é situar-se no nível da subjetividade do locutor. Por outro lado, sociologiza-se o signo ao restringir-se o campo de semiologia aos signos que são meios para comunicar a outrem nosso estado de consciência, meios reconhecidos como tais pelo receptor. É assim que podemos ler em Buysens a afirmação seguinte: “a semiologia pode definir-se como o estudo dos procedimentos de comunicação,

(48) Buysens, *La Communication et l'articulation linguistique*, Bruxelas, P.U.B., 1967, p.20.

(49) Cf. “Langue et systèmes formels”.

(50) *La Communication . . .*, p.19.

isto é, dos meios utilizados para influenciar os outros e reconhecidos como tais por aquele que se quer influenciar. Aplicada à linguística, essa definição ressalta imediatamente o ponto de vista sociológico aqui adotado ...” (51).

De uma perspectiva saussuriana, árduas são as consequências de tal *convencionalismo* em matéria semiológica. Com efeito, a crítica que Saussure endereça a Withney (52), acusando-o de não ter ido até o fim nas suas considerações sobre o caráter institucional do signo linguístico, deve-se ao fato dele ter parado exatamente ali onde quer também se deter a semiologia da comunicação: a saber no ponto onde as instituições especificamente semiológicas não se distinguem das demais instituições sociais. Ora, para Saussure, a língua, paradigma privilegiado das instituições semiológicas, se “separa radicalmente” das outras instituições sociais por não poder ser assimilada a “um contrato puro e simples, e é justamente por esse lado que o estudo do signo linguístico se faz interessante” (53). Não está assim sendo postulado que a língua, quando considerada como conjunto de convenções adotadas por uma comunidade a fim de comunicar seus estados de consciência, perde sua verdadeira especificidade?

E é precisamente para romper com esse sociologismo linguístico que Saussure introduz aquilo que denomina “o ponto de vista semiológico” em linguística. Num texto freqüentemente citado, Saussure afirma que “quando se percebe que o signo deve ser estudado socialmente, retém-se apenas os caracteres da língua que a vinculam às outras instituições, às que dependem mais ou menos de nossa vontade; desse modo, deixa-se de atingir a meta, negligenciando-se as características que pertencem somente aos sistemas semiológicos em geral e à língua em particular. *O signo escapa sempre, em certa medida, à vontade individual ou social, estando nisso o seu caráter essencial; é, porém, o que menos aparece à primeira vista*” (54). Vê-se, por esse texto, o que significa exatamente em Saussure o recurso ao “ponto de vista semiológico”: ele representa sobretudo uma ruptura com todo convencionalismo no estudo dos signos; mais particularmente, é porque o signo não deve ser considerado como *instrumento de comunicação*, que Saussure introduz a semiologia.

Mas é preciso não confundir o caráter arbitrário do signo, postulado por Saussure, com seu caráter convencional. Ao contrário, o arbitrário do signo em Saussure é, de certa forma, a negação de sua convencionalidade, como o prova sua referência crítica a Withney, o

---

(51) *Ibid.*, p. 11.

(52) Cf. Saussure, *Cours...*, p. 110.

(53) *Ibid.*, p. 104.

(54) *Ibid.*, p. 34 — os grifos são nossos.

qual, segundo Saussure, “não viu que esse caráter arbitrário separa radicalmente a língua de todas as outras instituições” (55). Quer dizer que o signo é arbitrário, porque, contrariamente às outras instituições sociais, escapa a uma vontade, enquanto que o convencionalismo é a afirmação de sua vinculação a uma vontade primeira.

Nisso reside a diferença capital entre o arbitrário do signo saussuriano e o arbitrário do sinal dos semiólogos da comunicação: enquanto para Saussure o arbitrário do signo é apenas um *postulado metodológico primeiro*, que visa o estabelecimento de uma barreira entre o signo e tudo o que não for ele, para os semiólogos da comunicação o arbitrário se situa exclusivamente entre a relação signo-estado de consciência, como *consequência* do caráter convencional primeiro do signo. Em outros termos, enquanto o arbitrário está na base da teoria saussuriana do signo, impossibilitando qualquer recurso a dados extra-simbólicos para o tratamento desse último (uma distinção primeira entre sinal e índice tornando-se assim impossível), a semiologia da comunicação se situa de início num nível extra-simbólico de onde o arbitrário aparecerá como a decorrência necessária de um processo psico-social presente exclusivamente no ato de comunicação. Nesse último caso o arbitrário pressupõe uma espécie de gênese extra-simbólica para cada signo realizado. O arbitrário do signo em Saussure retira todo sentido a uma tal gênese: se o signo é arbitrário, a única realidade é o *sistema*, onde o signo se reduz a um *valor* abstrato. E a semiologia nada mais é para Saussure do que a ciência que considera o signo exclusivamente enquanto valor: “na língua, como em todo sistema semiológico, o que distingue um signo é tudo o que o constitui” (56).

Os princípios da semiologia da comunicação e aqueles postulados por Saussure são portanto de tal maneira antagônicos que, do ponto de vista desse último, seria preciso inverter os termos do enunciado de Buysens, segundo o qual “o ponto de vista semiológico nos obriga a voltar à função primordial da linguagem: agir sobre outrem” (57): o ponto de vista semiológico é, ao contrário, para Saussure, aquele que coloca entre parênteses toda função psico-social da linguagem, aquele que nos obriga a permanecer somente no interior dos quadros simbólicos e a considerar todo signo apenas na sua função diferencial.

A semiologia da comunicação nos conduz assim a uma etapa pré-saussuriana onde nem a linguística, nem a semiologia, poderiam

---

(55) *Ibid.*, p. 110.

(56) *Ibid.*, p. 168.

(57) Buysens, *La Communication...*, p. 12.

encontrar um lugar autônomo no campo das ciências (58). De onde decorrem não somente as dificuldades teóricas de tal doutrina, como também várias dificuldades de ordem prática: quando se trata de determinar se um signo efetivo é um sinal ou um índice, é sempre preciso invocar critérios extrínsecos, cujos fundamentos nem sempre é cômodo avaliar. Basta pensar nos problemas com que se depara Mounin ao colocar-se, na sua *Introduction à la sémiologie*, a questão prévia a todas as suas análises: “existe intenção de comunicar?”, para compreender que a concepção que o inspira deve finalmente se restringir apenas à análise dos “códigos” do gênero “código de trânsito”, “código dos aviadores acidentados”, “código dos marinheiros”, “código da estrada de ferro”, etc., onde não há dúvidas quanto a sua função comunicativa e onde, além disso, as regras de codificação já se encontram explicitadas por uma prática social, regras que cabe ao semiólogo apenas apreender e organizar de maneira sistemática. Mas ali onde a separação entre sinal e índice não está estabelecida pela própria comunidade, “ali onde não houve aprendizado social do código enquanto tal” (59), toda inquisição semiológica dessa natureza é destinada ao arbitrário: de fato, de que bases poderíamos dispor para determinar *a priori* o que no brasão, nos gestos, na publicidade, etc., é índice ou sinal?

Essa semiologia encontra-se portanto diante da alternativa entre o arbitrário metodológico e o excessivamente restritivo. Não pretendemos, por certo, negar-lhe toda contribuição prática: ela constitui, como dissemos, uma das raras tentativas de fornecimento de um corpo de procedimentos operatórios de descrição semiológica. O que somente quisemos aqui salientar é o caráter anti-saussuriano dessa tentativa e as dificuldades metodológicas decorrentes, assim como o grau de arbitrário com que deve necessariamente contar uma doutrina que se apóia na tese de que “toda semiologia correta repousa sobre a oposição categórica entre os conceitos cardeais de *índice* e de *sinal*” (60).

\*

É fácil ver o que separa a semiologia da comunicação da semiologia científica tal como a concebe Granger. De fato, como, situando-se apenas no interior dos quadros de uma semiologia II, poderíamos *a priori* distinguir um índice de um sinal?

A propósito, examinemos as considerações de Granger em “Langue et systèmes formels” sobre uma possível classificação dos signos (61). Sendo postulado que o signo é “*um elemento do vivido que re-*

(58) “Se, pela primeira vez, pudemos assinalar à linguística um lugar entre as ciências foi porque a relacionamos com a semiologia.” (Saussure, *Cours...*, pp. 33-34).

(59) Mounin, *Introduction à la sémiologie*, p. 15.

(60) *Ibid.*, p. 13.

(61) Cf. “Langue et systèmes formels”, pp. 73-74.

mete a" (62), duas maneiras se apresentam, essencialmente, para sua classificação. Em primeiro lugar, segundo seu "modo de remissão": assim opera a semiologia da comunicação para distinguir o sinal — relação arbitrária entre um "fato perceptível" e um "estado de consciência" — e o índice — que não é produto de uma convenção primeira —. Após ter dado como exemplo de aplicação de tal critério distintivo a classificação de Peirce em "*icon*", "*index*" e "*symbol*", Granger escreve: "não reteremos essa distinção, nem esse vocabulário, que faz intervir, como vemos, uma fenomenologia, e mesmo sem dúvida uma psicologia, do ato de significação" (63). Tal observação não seria perfeitamente aplicável também à distinção estabelecida pelos semiólogos da comunicação entre o sinal e o índice?

Quanto ao outro critério de classificação — segundo o "objeto de remissão" — Granger distingue o *símbolo abstrato* — quando o objeto de remissão é um signo ou uma relação abstrata —, o *símbolo concreto* — cuja remissão é um vivido tomado na sua complexidade —, e o *sinal* — cuja remissão é um vivido tomado explicitamente como individual —. E diz, a respeito desse último: "o nome próprio de uma pessoa é desse tipo, mas também o círculo vermelho riscado de azul da proibição de estacionar: por onde se vê que aqui permanecemos aquém da consideração da relação do vivido com a atitude de um receptor (que distinguiria radicalmente esses dois exemplos um do outro)" (64). Pôde-se notar que esse critério distintivo é o primeiro utilizado por Buysens para circunscrever o campo da semiologia em torno dos fatos perceptíveis associáveis a *estados de consciência*, fazendo portanto intervir, além do objeto de remissão do signo, o ponto de vista dos sujeitos do ato sêmico.

Ora, os semiólogos da comunicação rompem com a concepção grangeriana ao situar essas classificações no ponto de partida de suas análises, ao considerá-las como sua própria condição de possibilidade.

Primeiro, visto que não há nenhuma diferença marcada nos próprios signos entre seus diversos tipos, não há, no nível intra-simbólico, isto é, no único nível em que se situa uma semiologia científica para Granger, nenhum critério metodológico não-arbitrário que permita estabelecer um limite prévio ao trabalho de descrição semiológica: para Granger esse deve acolher todo signo, todo fato humano tomado na sua dimensão significativa.

Além disso, supondo-se que fosse possível determinar, antes de qualquer análise semiológica, o que é sinal e o que é índice, não haveria nenhum interesse em tal determinação para uma semiologia do tipo

---

(62) *Ibid.*, p. 72.

(63) *Ibid.*, p. 74.

(64) *Ibid.*, p. 73.

II de Granger, que, como foi dito, deve fazer abstração da remissão *fenomenal* dos signos, para reduzi-los a *objetos*, a redes abstratas, nas quais são tratados como remetendo somente aos outros signos do sistema. Em outros termos, pouco importa ao semiólogo que os signos remetam *efetivamente* a estados vividos, a “estados de consciência”, e que o façam de maneira arbitrária ou não, pois no seu trabalho de *descrição* eles possuem o estatuto de “símbolos abstratos”. Onde essa diferença fundamental entre as duas concepções semiológicas: enquanto, para Granger, a primeira e única realidade diante da qual se encontra o semiólogo é a de um conjunto de signos formando um *sistema* de puros valores, para o semiólogo da comunicação é uma realidade psico-social que em primeiro lugar se acha concernida, de modo que a descrição semiológica jamais poderá encerrar-se totalmente no interior de um verdadeiro sistema, não poderá, por princípio, ultrapassar completamente o nível fenomenal e atingir o nível de abstração requisitado pela ciência; ela constituirá apenas uma tentativa de reapreensão e de organização dos “sistemas” no próprio nível em que se encontram para aqueles que os vivem e os utilizam.

Na perspectiva de Granger, se houver alguma diferença entre os sinais e os índices, ela deve aparecer no próprio *funcionamento* dos sistemas simbólicos: seria então preciso antes descrevê-los, para estabelecer *a posteriori* um critério distintivo objetivo qualquer.

Por outro lado, se o nível de abstração de uma semiologia científica, tal como a concebe Granger, de modo algum justifica a restrição de seu campo de análise aos “códigos” no sentido de Prieto (65), é o estabelecimento de uma hierarquia entre os diversos sistemas simbólicos que, em contrapartida, nos é sugerido. Pois, se é verdade que o trabalho do semiólogo consiste na estruturação abstrata de todo fenômeno simbólico, pode-se então medir as diferenças entre os diversos sistemas pelas margens de residual que escapa a essa estruturação. Teríamos assim uma escala cuja extremidade superior é ocupada pelos próprios sistemas formais, os sistemas simbólicos de maior abertura, como os mitos, a moda, etc., situando-se na outra extremidade. Quanto aos “códigos”, a margem residual seria indubitavelmente pouco considerável: expressamente criados para fins comunicativos, a comunidade tem todo interesse em fixar os elementos pertinentes e em

---

(65) “(...) um código é essencialmente um “sistema de semas”. (...) Para ter uma boa definição de “código”, ainda é preciso lembrar uma particularidade desses sistemas indicadores que os distingue de todos os outros: nos códigos, os componentes do universo do discurso em jogo no plano do indicante, quer dizer os componentes do campo semático, são de natureza instrumental; os sinais são fatos produzidos expressamente para que forneçam indicações necessárias para a transmissão da mensagem” (Prieto, *Messages et signaux*, Paris, P.U.F., 1966, pp. 39-41).



reduzir ao máximo o emprego de signos “livres”. De modo que na hierarquia estariam bem próximos dos sistemas formais (66).

Nota-se assim um outro inconveniente da concepção semiológica de Buysens-Mounin-Prieto: limitando seu domínio apenas aos “instrumentos de comunicação”, acabam por conceder indiretamente idêntico estatuto a tudo o que não for “código”. E se acolhem a linguagem, fazem-no atribuindo-lhe somente uma função comunicativa, a qual, como sabemos, é apenas uma dentre várias outras funções da língua de igual importância. Basta pensar, por exemplo, que toda língua possibilita a sobreposição de organizações estilísticas a elementos “livres”, para que sua assimilação a um mero “código”, e enquanto paradigma privilegiado do conjunto de tais “sistemas comunicativos”, se torne verdadeiramente injustificável. Na perspectiva de Granger, ao contrário, a linguagem ocuparia um lugar intermediário na escala dos sistemas simbólicos: nem simples instrumento de comunicação, nem pura organização de signos quase livres, mas um mixto de sistema informacional e de sistema puramente expressivo.

Tudo isso portanto manifesta a antinomia entre as duas propostas semiológicas: a semiologia científica segundo Granger coloca em xeque todas as premissas psicologistas e sociologizantes da semiologia da comunicação, que não poderia satisfazer as exigências de autonomia e de objetivação abstrata solicitadas pela primeira. Em suma, o que separa essas duas concepções semiológicas é, como transparece claramente das páginas precedentes, exatamente o que separa a semiologia da comunicação do saussurismo.

\* \* \*

Servindo-nos da teoria semiológica de Granger no exame dos problemas e dificuldades encontrados por um dos aspectos da obra de Barthes e pela proposta dos semiólogos da comunicação, pudemos, assim o cremos, ressaltar os esclarecimentos e precisões que essa teoria é capaz de fornecer e, conseqüentemente, a contribuição positiva que ela representa.

Poderíamos, sem dúvida, contestar-lhe a rigidez com que estabelece a distinção entre uma semiologia II e uma semiologia III, visto que as práticas semiológicas efetivas se ajustam dificilmente a essa separa-

---

(66) Numa linguagem grangeriana, podemos igualmente dizer que os dois polos dessa hierarquia são compostos, de um lado pelos sistemas onde há uma anulação quase integral de “estilo” e, do outro lado, pelas organizações onde um grande excedente simbólico não utilizado pelos próprios sistemas possibilitam um grande trabalho estilístico.

ção categórica. Embora de acordo com essa constatação de fato, parece-nos, entretanto, fundamental ter sempre presente no espírito a distinção entre sentido e significação — sustentáculo da oposição entre uma semiologia científica e uma semiologia filosófica —, cuja desconsideração é fonte segura de formulações abusivas e de propostas na verdade insustentáveis. Sem subscrever totalmente a um enunciado tão abrupto quanto o de Foucault, segundo o qual “*a hermenêutica e a semiologia são duas ferozes inimigas*” (67), Granger, distinguindo-as, ao menos coloca em evidência que cada uma delas luta num terreno particular, com armas que lhe são próprias e em nome de uma causa específica.

Quanto a sua concepção sobre a natureza de uma semiologia científica, não poderíamos negar que procede de uma enorme confiança no “estruturalismo” em ciências humanas. Se uma semiologia científica vier a se constituir, é extremamente provável que não encontre no estruturalismo sua forma acabada e que logo se façam sentir certas insuficiências metodológicas. Hoje, tanto a gramática gerativa quanto os estudos sobre a enunciação possuem indubitavelmente o mérito de apontar, cada qual a sua maneira, essas insuficiências na linguística e de propor novas metodologias, mais apropriadas para o tratamento dos fenômenos da linguagem. Mas seria mero acaso que tais proposições tenham sido precedidas por uma tentativa de constituição de uma linguística propriamente estrutural? Acreditamos que reivindicar para a semiologia modelos análogos àqueles que mal começam a fornecer resultados estimulantes na linguística, é, no estado em que atualmente se encontra uma semiologia não linguística, obstruir o desenvolvimento dessa disciplina, que ainda nem sequer encontrou numa metodologia estrutural a forma coerente, embora provisória, que num primeiro momento ela deveria lhe oferecer. Em outras palavras, ainda lhe falta um Saussure (68). Ora, as idéias de Granger referentes à semiologia II fornecem precisamente aquilo de que ainda carecia uma semiologia saussuriana no seu nível teórico: uma formulação precisa e conseqüente, um acabamento daquilo que em Saussure se apresentava apenas sob uma forma profética.

E se conseguimos mostrar como hoje se pretende seguir a tradição de Saussure para, na verdade, traí-lo, Granger, ao menos, sem pre-

---

(67) Foucault M., “Nietzsche, Freud, Marx”, in *Nietzsche*, Paris, Minuit, Cahiers de Royaumont, 1967, p. 192.

(68) Pensamos aqui no Saussure precursor do estruturalismo linguístico e da concepção dos sistemas significantes; pois existe indubitavelmente uma outra faceta de Saussure, a saber um Saussure formalista, que se manifesta essencialmente nas *Sources Manuscrites du Cours de Linguistique Générale*, editadas por Godel.

tendê-lo explicitamente, dele se inspirou de maneira notavelmente fiel. Se hoje o mestre de Genebra, tal Zaratustra, se lamentasse:

“todos falam de mim quando se reúnem, de noite, ao redor do fogo, mas ninguém *pensa* em mim. Tal é o novo silêncio que aprendi a conhecer: o rumor que fazeis em torno de mim estende um manto em torno de meus pensamentos”

um dos méritos incontestáveis de Granger seria o de ter retirado silenciosamente essa capa com que se encobriu o rosto de Saussure-semiólogo.

MICHEL LAHUD