Émile Benveniste e a subjetivização da semiótica[1]

Émile Benveniste and the subjectivizing of semiotics

ELISEO VERÓN*

RESUMO

Primeiramente, discutem-se alguns aspectos do trabalho recente de Schaeffer sobre o cogito cartesiano e de suas consequências na história da filosofia e das ciências humanas e sociais. Em seguida discute-se a subjetivização das teorias dos signos e considera-se o caso da teoria da enunciação de Émile Benveniste como um exemplo que Schaeffer chama de "Tese da exceção humana", mostrando, de acordo com o ponto de vista do autor, as contradições da crítica de Benveniste ao princípio saussureano da arbitrariedade do signo.

Palavras-chave: cogito cartesiano, enunciação, subjetividade, arbitrariedade do signo

ABSTRACT

At first we discuss some aspects of the recent work of Schaeffer about the Cartesian Cogito and its consequences in the History of Philosophy and Human and Social Sciences. Next, we discuss the subjectivizing of the sign theories and consider the case of enunciation of Émile Benveniste as an example that Schaeffer calls as Thesis of human exception, showing according to the author's point of view, the contradictions in the Benveniste criticism to Saussure's principle of arbitrariness of signs.

Keywords: Cartesian cogito, enunciation, subjectivity, arbitrariness of signs

* Doutor em Linguística pela Universidade de Paris 8 e professor do Departamento de Humanidades, Licenciatura em Comunicação, da Universidade de San Andrés, Argentina.

1. Este trabalho é um fragmento de um livro em preparação, *A semiose social 2*, que será lançado em 2010.

Uma discussão detalhada das características e das funestas consequências históricas do dualismo cartesiano é o tema fundamental do último livro de Jean-Marie Schaeffer, *La fin de l'exception humaine* (*O fim da exceção humana*, Schaeffer, 2007). O que Schaeffer chama a "Tese da exceção humana", cujo fim seu livro anuncia e celebra, afirma que "na sua essência propriamente humana, o homem possuiria uma dimensão ontológica emergente em virtude da qual transcenderia ao mesmo tempo a realidade das outras formas de vida e sua própria «naturalidade»" (Schaeffer, 2007: 14). Antes de mais nada e, "além de suas formas técnicas, a Tese é uma imagem que se tem de si mesmo, seja o homem ocidental em geral, ou pelo menos sua variante ilustrada" (Ibid.: 25); é uma "representação coletiva compartilhada" (Ibid.: 19), que o autor apresentará no fim do seu livro como uma "visão do mundo". Dentro do campo filosófico, a Tese remonta na sua origem moderna ao dualismo cartesiano. Na época contemporânea, a fenomenologia transcendental do último Husserl é uma forma extrema. O terreno privilegiado da sua elaboração foi, pois, a filosofia, mas a Tese manifesta-se também nas ciências sociais, quando o social aparece como lugar de transcendência – o homem social seria então «não-natural» e inclusive «antinatural» – e nas ciências humanas (entendidas por Schaeffer como as ciências que se ocupam da cultura), quando a criação de «sistemas simbólicos» faz com que o homem se oponha tanto ao «natural» quanto ao «social». Tudo isso, aos olhos de Schaeffer, não é somente aceitável mas também surpreendente:

> Como é possível que os progressos importantes no conhecimento do ser humano aportados pela biologia, neurologia, etologia ou psicologia, não tenham sido saudados por todos os investigadores de ciências sociais, por todos os filósofos, por todos os investigadores no campo dos fenômenos da cultura, como possibilitando o desenvolvimento de um modelo integrado do estudo do humano? Por que [esses progressos] provocaram, ao contrário, inumeráveis repúdios e reações segregacionistas? (Ibid.: 15).

A explicação reside na extraordinária pregnância histórica da Tese da exceção humana, cujos múltiplos aspectos e consequências o autor analisa e refuta.

Segundo Schaeffer, a Tese repousa sobre quatro afirmações fundamentais. (1) Existe uma diferença de natureza entre o homem e todos os outros seres vivos, uma «ruptura ôntica» dentro do mundo da vida: o homem é irredutível à vida animal como tal. (2) Há uma ruptura dentro do próprio ser humano, que opõe de certo modo o homem a si mesmo: corpo/alma, afetividade/racionalidade, necessidade/liberdade, natureza/cultura, instinto/moralidade etc. Trata-se de um «dualismo ontológico interiorizado». (3) O que há de próprio e exclusivamente humano é o conhecimento. Schaeffer fala aqui de uma «concepção

gnoseocêntrica do ser humano». (4) A via de acesso e o tipo de conhecimento do que se considera propriamente humano são radicalmente distintos dos meios cognitivos que nos permitem conhecer os outros seres vivos e a natureza inanimada em geral. Os primeiros são «internalistas» (a forma fundante moderna foi o *cogito ergo sum* cartesiano), os segundos «externalistas». Trata-se, portanto, de um «ideal cognitivo antinaturalista».

O dualismo ontológico proporciona a explicação da ruptura ôntica: esta última é a consequência do fato que o homem esteja constituído por dois componentes irredutíveis: corpo/alma, com todas as oposições que se seguem desta dupla natureza. Se a minha leitura de Schaeffer está correta, o gnoseocentrismo e seu caráter antinaturalista (postulados 3 e 4) agregam-se aos dois primeiros postulados mas não derivam deles: o ser humano poderia ser dual sem que seu componente irredutível à ordem natural fosse de ordem cognitiva, e sem que este se duplicasse ao mesmo tempo em dois modos irredutíveis de conhecimento. O antinaturalismo não é somente um antibiologismo; dirige-se também a todos os «saberes externalistas» que se intitulam «positivos» ou «objetivos» e portanto implica no repúdio das ciências sociais e humanas na medida em que se apresentem como «saberes empíricos», «em terceira pessoa». A Tese se dota assim do que Schaeffer chama uma «imunidade epistemológica», que explicaria sua forte pregnância e sua persistência histórica. Essa imunidade repousa sobre o fato de que todos os saberes «externalistas» «pressupõem» o cogito fundante.

No capítulo "Além do cogito", tecnicamente o mais importante do seu livro em termos dos fundamentos lógico-epistemológicos da argumentação, Schaeffer sintetiza e configura de maneira exemplar o conjunto de provas relativas ao fracasso da demonstração cartesiana. A distinção decisiva me parece ser aquela entre o «cogito» restringido e o «cogito» ampliado. O primeiro, como expressa Schaeffer, "imparável e irrefutável", mas tem esta definição porque no fundo se restringe à questão da autorreferencialidade e da contradição pragmática: o ato do pensamento (da enunciação) exemplifica a existência de quem pensa (de quem enuncia) e sua negação produz uma contradição pragmática, já que essa negação é, ao mesmo tempo, um ato de enunciação que exemplifica a existência de quem enuncia e que portanto, mostra o que se está negando. Este cogito além de "imparável" e "irrefutável", constitui um "verdadeiro dispositivo experimental" que posso reativar quantas vezes quiser "experimentando concretamente das características constitutivas de todo processo consciente: seu carácter indivisível… sua dinâmica integrativa e sua coerência" (Schaeffer, 2007: 77)[2]. O cogito ampliado, contudo, pretende ir muito além das questões da autorreferencialidade e da contradição pragmática ("preferivelmente inocentes", diz Schaeffer), que compõem o cogito restringido. Descartes pretende provar, em

2. Schaeffer retoma aqui uma das obras de Gerald Edelman, mas deveria ter citado sobretudo Peirce.

primeiro lugar, que o cogito é o princípio definitivamente inicial e autofundador de uma ciência do entendimento; em segundo lugar, que sua natureza é a de um ser pensante, e em terceiro, que o pensamento é radicalmente distinto da extensão, da *res extensa,* e portanto do corpo. Schaeffer apresenta e discute, de maneira convincente, as razões pelas quais este «cogito» cartesiano ampliado não proporciona uma «prova» em nenhum dos três casos.

No que se refere ao primeiro ponto, o cogito pressupõe os instrumentos cognitivos da lógica. Já está presente o operador de implicação ("Penso, *ergo,* [logo, em consequência, portanto] existo"), e de modo mais geral, a metodologia da álgebra e a geometria, que estruturam o raciocínio dedutivo do «cogito», mas «que não podem ser derivados dele».

O que está em jogo no segundo ponto é o deslizamento da argumentação desde a posição autorreferencial pela qual a enunciação «exemplifica» a existência, até uma posição em que se afirma algo que se refere à natureza do «eu» enunciador, quer dizer "um ato proposicional de identificação referencial" (Schaeffer, 2007: 88), segundo o qual o «eu» enunciador é um «ser pensante». Podemos dizer que a demonstração cartesiana busca passar de uma temporalidade para outra, ou seja, da instantaneidade contida na coincidência entre a enunciação e a existência (a enunciação «eu penso» exemplifica a existência no momento em que a primeira ocorre[3]) a uma temporalidade sobre uma essência durável, a natureza pensante do enunciador. Aqui Schaeffer recorre ao que se conhece das "autoatribuições errôneas" nos casos muito diversos da síndrome de personalidade múltipla, das anosognosias, das alucinações auditivas, para mostrar que não se pode postular que o «eu» que assume a enunciação esteja livre de qualquer «hetero-determinação» que poderia estar operando sobre ele. Não se pode objetar que isto implica fazer uso de «saberes externalistas», porque Schaeffer está discutindo a própria prova do cogito, sem a qual a distinção entre saberes «internalistas» e «externalistas» não se pode fundar, salvo que se diga que essa distinção esteja pressuposta, com o qual o cogito seria simplesmente um círculo vicioso. Nada justifica então aqui a paisagem da instantaneidade do *cogito ergo sum,* diante da durabilidade de uma essência pensante.

3. "*Eu sou, eu existo:* isto é certo; mas, por quanto tempo? A saber, tanto tempo quanto penso; porque poderia ser que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou existir", *Segunda Meditação,* 7.

A distinção entre saberes «externalistas» e «internalistas» tem precisamente a ver com o terceiro componente do cogito ampliado, que busca fundar a distinção radical entre *res cogitants* e *res extensa,* pelo qual o conhecimento desta última é segundo, derivado, com relação ao autoconhecimento da «essência pensante» que é o ser humano. Schaeffer mostra claramente que o caráter ontologicamente segundo da corporeidade não pode ser provado pelo cogito, e necessita da intervenção de outra proposição: «Se não penso, não sou». Entretanto, logicamente, do «Penso, logo existo» posso derivar: «Se não existo,

não penso» mas não «se não penso, não existo» que é a proposição necessária para fundar o pensar como essência do ser humano.

Nesta afirmação a respeito do fracasso em fundar a diferença radical entre saberes «internalistas» e «externalistas», isto é, do fracasso em legitimar a suposta imunidade epistemológica da "Tese da exceção humana", repercutem claramente as teses dos famosos textos precoces de Peirce, publicados em 1868 no *Journal of Speculative Philosophy* (Peirce, 1868a e b), que juntos constituíram, no umbral da contemporaneidade, um formidável manifesto anticartesiano: (1) Não temos poder de introspecção, porque todo conhecimento do mundo interno deriva, por raciocínio hipotético, de nosso conhecimento de fatos externos. (2) Não temos poder de intuição, porque toda cognição está logicamente determinada por cognições anteriores. (3) Não temos poder de pensamento sem signos. (4) Não podemos conceber o que é absolutamente incognoscível. O fracasso da Tese implica, para Schaeffer, "fixar a questão da identidade humana no plano do destino de uma forma de vida, porém no indivíduo e em sua vida interior" (ibid.: 136) e, ainda assim, partir do domínio da humanidade sobre a vida animal terrestre, como fundamento de uma teoria e uma epistemologia adequadas, é uma "banalidade quase desesperadora" (Ibid.: 41), e suas consequências estão longe de ser triviais. Schaeffer enumera quatro. A primeira e fundamental é que o princípio da unidade da vida permite acabar com toda forma de dualismo, núcleo central do cartesianismo; a segunda, que as condições de diversificação da vida, tal como nos mostra a biologia da evolução, excluem qualquer forma de monocausalismo e de reducionismo[4]. A terceira resulta das leis da seleção natural, que permitem dar uma resposta para a evolução da vida sem nenhuma hipótese finalista. A quarta, finalmente, é o coletivo que a biologia deve postular, a saber, a espécie humana como uma «população mendeliana», que exclui todo essencialismo. A humanidade não é um tipo mas sim um processo em curso, cujo estatuto ontológico não é outra coisa que seu devir evolutivo. Fica assim definido um campo de conhecimento que Schaeffer denomina uma «episteme mesocognitiva», na qual não cabem operações fundacionais.

A semiose humana é uma parte constitutiva, como havia antecipado Peirce, da evolução geral da vida tal como se produziu neste ínfimo fragmento do universo no qual nos encontramos. Ontogeneticamente, o conhecimento que podemos adquirir dela é local, externalista e falsificável (Ibid.: 137). Filogeneticamente, o mundo foi iniciado sem ela e terminará, sem dúvida, do mesmo modo, parafraseando a Lévi-Strauss, quem insistiu muito, desde o começo da sua obra sobre esta questão.[5]

Entre os textos nos quais Peirce traçou os princípios da sua «cosmologia evolutiva» e a configuração de ideias cristalizadas neste último livro de Schaeffer,

4. Neste ponto Schaeffer, apoiando-se em Kupiec (2000) e outros, é cético em relação à validade da metáfora algorítmica de um "programa" para descrever os processos genéticos e das hipóteses «instrucionistas».

5. Cf. "O mundo começou sem o homem e terminará sem ele", frase da última página de *Tristes trópicos: Lévi-Strauss* (1955).

transcorreu aproximadamente um século. Este atraso explica-se em parte por fatores ideológicos e culturais, que mantiveram Peirce, em vida e a seus textos depois de sua morte, fora dos circuitos da comunicação acadêmica. Mas nestes cem anos aconteceram muitas outras coisas que, provavelmente, contribuíram para dificultar a convergência de conceitos que aqui interessa a nós. Um dos obstáculos mais importantes foi o que chamarei a «subjetivização» da reflexão sobre a linguagem.

Em trabalhos anteriores discuti alguns aspectos da subjetivização das ideias semióticas (Verón, 2007). Entendo que subjetivização seja algo que se pode descrever, com a ajuda do livro de Schaeffer citado, como o efeito da "Tese da exceção humana" sobre as teorias dos signos. No presente contexto me limitarei a um de seus momentos cruciais, a saber, quando a teoria contemporânea da enunciação cobra uma primeira forma, dinamizada pela questão filosófica do sujeito. Temos então que falar de Émile Benveniste que é, juntamente com Saussure e Jakobson, uma das grandes figuras da «versão européia» da linguística do século passado. Benveniste é o autor que mais claramente concebeu a linguística como essa disciplina que, dentro do campo das ciências, encarna de uma maneira única e privilegiada o que Schaeffer chamou a "Tese da exceção humana".

Para Benveniste, de fato, a linguística não é somente uma ciência entre as outras. "A partir do momento em que se trata do homem falante, o pensamento é rei, e o homem está por completo no seu querer falar, ele é sua capacidade de fala" (Benveniste, 1974: 19). Benveniste evoca a obsessão de Saussure, exercida em silêncio por anos, sua interrogação a respeito do valor da linguagem e a respeito "do que diferencia a língua de qualquer outro objeto da ciência" (ibid.: 15). Para Benveniste, a linguística é essa disciplina que vai liderar a convergência de todas as ciências humanas em direção a uma "grande antropologia", uma "ciência geral do homem" (Ibid.: 38). Entende-se assim que Benveniste tenha sido uma figura-chave nesse momento do estruturalismo no qual a linguística apareceu como a ciência modelo para todas as ciências humanas.

> Ela [a lingüística] pode proporcionar às ciências cuja matéria é mais difícil de objetivar... modelos que não deverão ser necessariamente imitados de modo mecânico, mas que procuram uma certa representação de um sistema combinatório, de modo que essas ciências da cultura possam por sua vez organizar-se, formalizar-se, seguindo as pegadas da lingüística. Em tudo que se tenta já no domínio social, o predomínio da lingüística é claramente reconhecido. (Benveniste, 1974: 26)[6].

O problema mais grave não é tanto essa vontade implicitamente imperialista, mas, no caso de Benveniste, ela é inseparável de duas hipóteses: que a linguagem representa uma ruptura qualitativa no processo da evolução natural,

6. Esta citação corresponde a uma entrevista que Pierre Daix fez com Benveniste em 1968. Afirmar que o predomínio da linguística "é claramente reconhecido" em "tudo o que se tenta no domínio social" era obviamente um exagero. Nesse momento o estruturalismo era um fenômeno essencialmente francês, para não dizer parisiense.

e que o fundamento dessa ruptura é indissociável da experiência única da subjetividade.

O repúdio de toda hipótese de uma gênese e, portanto, de uma transição progressiva entre um mundo sem linguagem e um com linguagem, não é em Benveniste uma proclamação isolada, mas ligada a um momento fundamental da sua formulação das condições conceituais do que será a teoria da enunciação: seu argumento contra a ideia de que a linguagem é um instrumento de comunicação.

> Estamos sempre propensos a adotar essa imagem ingênua de um período original onde um homem completo descobriria um semelhante igualmente completo e entre eles, pouco a pouco se elaboraria a linguagem. É pura ficção. Nunca atingimos o homem separado da linguagem e nunca o vemos inventando-a. Não atingimos jamais o homem reduzido a si mesmo e procurando conceber a existência do outro. O que encontramos no mundo é um homem falante, um homem falando com outro homem e a linguagem ensina a própria definição do homem (Benveniste, 1966: 259).

A imagem de dois homens completos que se propusessem a elaborar a linguagem é certamente uma ficção. Mas a imprecisão (enunciativa!) do «estamos sempre propensos» (quem?) permite suspeitar que se trata de um recurso puramente retórico a serviço de um argumento destinado a proscrever a questão da origem. Estamos diante de uma ficção que foi inventada pelo próprio Benveniste: nos desenvolvimentos da paleontologia e da teoria da evolução ninguém expos a questão nestes termos. Convém ressaltar que André Leroi-Gurhan publica seu esplêndido livro *Le geste et la parole* no mesmo ano de 1966, mas compreende-se que no contexto do triunfo estruturalista, a obra deste grande paleontólogo evolucionista tenha permanecido na sombra, em contraste com Claude Lévi-Strauss.

> ...a comparação da linguagem com um instrumento – e há que se tratar de um instrumento material para que a comparação seja simplesmente inteligível – deve encher-nos de desconfiança, como toda noção simplista a respeito da linguagem. Falar de instrumento é opor o homem à natureza. A picareta, a flecha, a roda não estão na natureza. São fabricações. A linguagem está na natureza do homem, que não a fabricou (Benveniste, 1966: 259).

Totalmente de acordo: a comparação com o objeto material que é um instrumento resulta inadequada. A linguagem é uma dimensão constitutiva do *homo sapiens*, portanto faz parte da sua natureza e, consequentemente, da evolução natural. Mas «a capacidade» para fabricar instrumentos também,

considerando que o *homo* é um resultado da evolução. Faz-se necessário postular a linguagem nas espécies *homo* anteriores ao *sapiens* que começaram, justamente, a fabricar instrumentos? Boa pergunta, que talvez Benveniste respondesse que sim. Em todo caso é uma pergunta, entre muitas outras, sobre como tudo começou. No marco da teoria da evolução, nada pode nos impedir de propor a questão da origem da linguagem como um aspecto particular da estabilização da espécie. No entanto, a resistência de Benveniste a esta indagação é de certo modo visceral:

> A linguagem não tem um começo ou uma aproximação nos meios de expressão empregados pelos animais. Entre a função sensório-motriz e a função representativa há um umbral que somente a humanidade atravessou.
> Porque o homem não foi criado duas vezes, uma vez sem linguagem e outra com linguagem. O surgimento do *Homo* na série animal pode ter sido favorecido por sua estrutura corporal ou sua organização nervosa; ela resulta antes de mais nada da sua faculdade de representação simbólica, fonte comum do pensamento, da linguagem e da sociedade (Benveniste, 1966: 27).

Aqui Benveniste está claramente percorrendo um círculo vicioso: se a emergência da espécie "resulta «antes de mais nada» da sua faculdade de representação simbólica", não temos o direito de nos perguntar de onde saiu essa faculdade? A maneira em que Benveniste opõe os fatores propriamente biológicos (estrutura corporal, organização nervosa – ou seja, posição bípede e desenvolvimento cerebral) a esta faculdade de "representação simbólica", que seria "antes de mais nada" o fator principal, sugere a postulação de um «umbral» que constitui uma ruptura, e que a teoria da evolução seria incapaz de explicar. Talvez outra boa pergunta consista em indagar se, eventualmente, e como, a função sensório-motriz se transforma em signo antes da emergência da linguagem. É claro que a teoria de Peirce tem todos os instrumentos conceituais necessários para levar adiante esta indagação. Mas, como veremos, os textos de Benveniste manifestam uma total incompreensão da obra de Peirce.

O que Benveniste conserva desta «faculdade de representação simbólica», é seu caráter fundante:

> O homem sempre sentiu – e os poetas com freqüência o cantavam – o poder fundante da linguagem, que instaura uma realidade imaginária, que anima as coisas inertes, que permite ver o que ainda não é, que traz de novo o que já desapareceu. É por isso que tantas mitologias, quando têm que explicar que no amanhecer dos tempos algo pode nascer do nada, propuseram como princípio criador do mundo esta essência imaterial e soberana, a Palavra (Benveniste, 1966: 25).

As leituras posteriores da obra de Benveniste reconfortam claramente uma posição antievolucionista.

> O problema da origem – diz Gérard Desson explicando a posição de Benveniste – está falseado a partir do momento em que se aplica à linguagem a lógica evolucionista importada das ciências naturais. A noção de linguagem tem que ser pensada antropologicamente em termos de cultura (...) Na verdade, a questão da origem da linguagem aparece, senão como uma pergunta ruim, ao menos como uma pergunta que não tem resposta, na medida em que se confunde com a questão da origem do homem (Desson, 2006: 84-85).

Precisamente. Mas então a questão da origem do homem não tem resposta?

Aparentemente não, porque em Benveniste o dualismo cartesiano se expressa em todo seu esplendor.

> Pensamos que deve estabelecer-se uma distinção fundamental entre duas ordens de fenômenos: por um lado, os dados físicos e biológicos, que apresentam uma natureza «simples» (seja qual for sua complexidade) porque permanecem inteiramente no campo em que se manifestam, e porque todas as suas estruturas se formam e se diversificam em níveis sucessivos alcançados na ordem do mesmo tipo de relações; e por outro lado, os fenômenos próprios do nível inter-humano que têm como característica o não poderem ser nunca considerados de maneira simples nem ser definidos na ordem da sua própria natureza, mas sim devem sempre ser reconhecidos como em dobro, pelo fato que se relacionam com outra coisa, seja qual for seu «referente»(...) Nenhuma ciência do homem escapará desta reflexão sobre seu objeto e sobre seu lugar no seio de uma ciência geral da cultura, «porque o homem não nasce na natureza, mas sim na cultura» (Benveniste, 1966: 44)[7].

7. Sublinhado do autor.

Mas então, de novo: de onde sai a cultura?

Como se justifica que seja a linguística e somente ela, a ciência que encarna esta ruptura? Embora a resposta que Benveniste oferece a esta pergunta esteja diretamente relacionada com sua radical incompreensão da obra de Peirce, faz isso paradoxalmente com uma distinção entre sistema «interpretante» e sistema «interpretado», que parece inspirada neste último. A língua é o sistema interpretante de todos os sistemas de signos e, em consequência, da sociedade em seu conjunto.

> Se observa nesta relação uma dissimetria fundamental, e podemos remontar à primeira causa dessa não-reversibilidade: é que a língua ocupa uma situação particular no universo dos sistemas de signos. Se chamamos S ao conjunto desses sistemas e L à língua, a conversão se faz sempre no sentido **S → L**, jamais ao inverso (Benveniste, 1974: 54).

Benveniste reordena a tradição saussureana mediante outra distinção, entre «semiologia» e «semântica».[8] Por um lado, a semiologia é uma ciência dos sistemas de signos considerados em si mesmos, dos quais a língua é o primeiro sistema, fundante e interpretante de todos os demais. Por outro lado, a fala de Saussure terá também sua ciência, que é a semântica, em que serão centrais o conceito de discurso e a teoria da enunciação. A semântica da língua é para Benveniste a teoria da relação do sujeito com o sistema da língua; outros falarão de «usos», e compreende-se como Benveniste aproximou-se, de fato, das propostas da pragmática britânica.

8. O texto fundamental é aqui *Semiologia da língua*, publicado em 1969 na revista *Semiótica* (La Haya, Mounton & Co., I) e reproduzido depois como capítulo III de Benveniste (1974).

Para Peirce, o interpretante é um dos três componentes do signo (o terceiro do signo) e como tal, fundamento da semiose na qual estão submergidos os atores da comunicação. A língua, que já para Saussure era um objeto «construído», pode ser considerada um interpretante, não do ator mas sim do observador, do linguista. É claro que ao afirmar que a Língua é o interpretante da sociedade em seu conjunto, Benveniste está confundindo as duas posições. Quando um sujeito falante fala, não tem como Interpretante a Língua do linguista! Em *A semiose social* discuti claramente esta confusão entre objetos empíricos e modelos, entre o concreto e o abstrato, que já estava presente em Saussure e que permanece intacta em Benveniste (Verón, 1987: 3ª parte).

É esta confusão que sustenta a aparente diferença entre a teoria estrutural, fundante de Benveniste, e o «empirismo» da pragmática anglo-saxã. Porque esta última se apresenta como uma teoria funcionalista dos usos. E a posição antifuncionalista de Benveniste, que repudia categoricamente a ideia de que a linguagem seja um instrumento, e faz da linguagem a dimensão constitutiva do sujeito falante e de sua identidade como sujeito, representaria um ponto de vista radicalmente distinto. Lembremos que a crítica à noção de instrumento preludia a teoria «benvenistiana» da enunciação: nesse momento e, por assim dizer, desde uma posição fenomenológica, Benveniste descreve a relação do sujeito com a Língua através da dinâmica pronominal: é assim como, através da enunciação no discurso, o sujeito se apropria subjetivamente da Língua. O linguista está simplesmente reproduzindo o ponto de vista do sujeito falante submergido na semiose. E como se situa, com relação a esta descrição, a metalinguagem do linguista? A verdade é que não se situa em nenhuma parte, porque Benveniste não diferencia as duas posições, a de ator e a de observador, e assimila a segunda junto à primeira.

Esta assimilação aparece com máxima clareza no famoso texto *A natureza do signo linguístico* (Benveniste, 1966: cap. 4), inteiramente fundado em um mal-entendido entre a posição do ator e a posição do observador. Benveniste

afirma que "há contradição entre a maneira com que Saussure define o signo lingüístico e a natureza fundamental que atribui a ele" (a saber o princípio da arbitrariedade).

De acordo com Benveniste, o raciocínio de Saussure segundo o qual "a natureza do signo é arbitrária porque não tem, com o significado, «nenhum laço natural na realidade» é falsa" pelo recurso inconsciente e sub-reptício a um terceiro termo, que não estava compreendido na definição inicial. Este terceiro termo é a própria coisa, a realidade (Ibid.: 50).

Nunca pude evitar o sentimento de que esta argumentação de Benveniste está marcada por uma certa má fé. Vejamos. Em primeiro lugar, Saussure não diz o que Benveniste afirma que ele tenha dito: não é «o signo» o que não tem com o significado nenhum laço natural na realidade, é o «significante». Saussure jamais raciocina em termos de uma relação entre «o signo» e «o significado», mas sim entre «significante» e «significado», sendo o signo o nome da relação entre ambos. Como se depreende, ao falar de «signo» por um lado e de «significado» por outro, é Benveniste quem introduz – sub-repticiamente sem dúvida, inconscientemente não sei – um terceiro termo, para pretender depois que Saussure diz «significado» mas que esteja pensando no próprio objeto, na coisa real. Em segundo lugar, o princípio de arbitrariedade vale tanto para a relação do significante com o significado como para a relação do significante com o objeto ou coisa real (supondo que se pudesse ter acesso à coisa real sem passar pelo conceito ou pela imagem mental). O significante «*sheep*» tem uma relação arbitrária tanto com o animal «ovelha» como seu conceito na mente de um falante do inglês. A prova de Saussure é que «o mesmo animal e o mesmo conceito» estão associados, na mente de um francês, ao significante «*mouton*». Portanto, a distinção entre o conceito do objeto (o significado) e o «próprio objeto» na realidade (e a consequente denúncia da sua confusão subreptícia em Saussure) não têm pertinência alguma com respeito ao princípio da arbitrariedade do signo.

Imediatamente depois, Benveniste diz: "Semelhante anomalia no raciocínio tão rigoroso de Saussure não me parece imputável a um relaxamento da sua atenção crítica". E sugere que se trataria de um traço distintivo do "pensamento histórico e relativista do fim do século XIX". É aqui, quando Benveniste se dá conta que está tratando Saussure como estúpido, e tenta então justificar a sua interpretação localizando-o em um contexto histórico. Mas esta alusão surpreende o relativismo ("observa-se nos diferentes povos as reações que suscita um mesmo fenômeno: a infinita diversidade das atitudes e dos julgamentos leva a considerar que nada aparentemente seja necessário"), não faz mais que expressar a incompreensão por parte de Benveniste

da posição do observador, por um lado, e da contingência, que é o próprio princípio da evolução natural, por outro lado.

> Decidir que o signo lingüístico é arbitrário porque o mesmo animal se chama *bœuf* em um país, *Ochs* em outro, equivale a dizer que a noção de duelo é «arbitrária» porque tem como símbolo o preto na Europa e o branco na China. Arbitrária, sim, mas somente sob o olhar impassível de Sirius ou para quem se limita a constatar de fora a relação estabelecida entre uma realidade objetiva e um comportamento humano, condenando-se assim a ver somente contingência (Ibid.: 51).

Este texto, que me parece particularmente extraordinário do ponto de vista sintomático, merece mais alguns comentários. Primeiro, a busca compulsiva da necessidade. Porque, quando corresponde evocá-la, se aplica às leis que o conhecimento científico formula, não à realidade à qual se aplicam. As leis da física e química são definidas, na epistemologia contemporânea da ciência, como necessárias, não como o processo histórico da evolução natural, infestado de contingência. Como ressaltou uma vez Stephen Jay Gould, com sua habitual eficácia: se pudéssemos «rebobinar», até o *big-bang*, o filme da evolução do universo, para que tudo recomeçasse desde o zero, o processo evolutivo, «sob as mesmas leis», seria com toda probabilidade totalmente distinto. Por exemplo, provavelmente nós não existiríamos. Quem está então confundindo realidade e representação: Saussure ou Benveniste? Porque, se «noção» equivale neste texto mais ou menos a «conceito», qual saussureano pensaria em afirmar que o conceito de «duelo é arbitrário»? O que é arbitrário é «a relação entre o conceito de duelo e uma determinada cor».

Ante a suposta «contradição» saussureana, a proposição de Benveniste não deixa de ser uma banalidade: "Para o sujeito falante, há entre a língua e a realidade adequação completa: o signo recobre e comanda a realidade, ademais, «é» essa realidade" (Ibid.: 52). Dentro da sua língua, claro, o sujeito falante somente experimenta "adequação completa". Mas quando Saussure argumenta sobre o arbitrário do signo, sai de uma determinada língua e compara línguas (atitude «relativista»): o linguista que insiste no caráter arbitrário do signo não é sujeito falante de nenhuma língua; está comparando as línguas a partir da posição do observador.

Como ressalta claramente Schaeffer, a principal motivação que está atrás da "Tese da exceção humana" não é outra coisa que «a busca da necessidade na experiência subjetiva». Em Benveniste, a experiência subjetiva aparece como uma ruptura radical na evolução biológica, ruptura que a Língua, cuja gênese é inexplicável, faz possível.

A consequência desta condensação particular das ideias sobre os signos que a obra de Benveniste produziu foi uma teoria da enunciação restrita ao campo da comunicação linguística oral, que modeliza as operações enunciativas através das quais o sujeito falante individual realiza a sua apropriação subjetiva da linguagem. Esta concepção se expressa na famosa fórmula: "A enunciação é esta ativação da língua por um ato individual de utilização" (Benveniste, 1974: 80). Os três aspectos da enunciação que resultam desta definição (a análise do próprio ato, das situações em que ocorrem e dos instrumentos de sua realização, Ibid.: 81) constroem a teoria em torno do ato individual da fala. Esta proposta pode, no melhor dos casos, conduzir a uma linguística da conversação. Deste ponto de vista, o alcance do conceito «benvenistiano» de discurso foi claramente superestimado.

A elaboração de uma teoria da enunciação pós-benvenistiana teve que ser então um processo histórico (em curso) centrado no esforço por desenvolver uma análise da discursividade, liberado, por fim, da subjetividade de um sujeito falante individual. Porque torna-se evidente que, como resultado da midiatização, os fenômenos da conversação oral entre pessoas constituem apenas um fragmento mínimo da semiose social da espécie.

No marco do que acabamos de discutir, é possível compreender que a teoria de Peirce tenha resultado, aos olhos de Benveniste, como um conjunto opaco de reflexões, quando não ininteligível.

> ...a mesma palavra pode aparecer em várias variedades de «signo»: como quali-signo, como sin-signo, como legi-signo. Não se vê então qual poderia ser a utilidade operativa de semelhantes distinções nem em que poderiam ajudar o linguista a construir a semiologia da língua como sistema (Benveniste, 1974: 44).

Deixando de lado que «construir a semiologia da língua como sistema» nunca foi um objetivo de Peirce, o estruturalista que Benveniste era, depois de tudo, não podia compreender que os três aspectos da semiose sejam dimensões e não unidades mínimas estáveis. Mas, sobretudo, aparentemente não podia tolerar a semiose infinita. Vejamos esta citação, particularmente esclarecedora:

> ...finalmente estes signos, sendo todos signos uns dos outros, aqueles que não são signos poderão ser signos? Encontraremos o ponto fixo onde amarrar a PRIMEIRA relação de signo? O edifício semiótico que Peirce constrói não pode incluir-se a si mesmo em sua definição. Para que a noção de signo não se destrua nesta multiplicação ao infinito, é necessário que em alguma parte o universo admita uma DIFERENÇA entre o signo e o significado (Ibid.: 45)[9].

9. Os termos em maiúscula aparecem assim no original.

É assim que o crítico que acusou Saussure de ter confundido, quando propôs o princípio da arbitrariedade do signo, o significado com o objeto, é quem está desesperadamente em busca da «própria coisa». E utilizando para isso a oposição entre «signo» e «significado», oposição totalmente alheia ao pensamento de Saussure. M

REFERÊNCIAS

BENVENISTE, Émile (1974). *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, v 2.

_____ (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, v 1.

DESSON, Gérard (2006). *Émile Benveniste, l'invention du discours*. Paris: Editions In Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1955). *Tristes tropiques*. Paris: Librairie Plon.

PEIRCE, Charles Sanders (1868a). Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man. *Journal of Speculative Philosophy,* 2: 103-114.

PEIRCE, Charles Sanders (1868b). Some consequences of Four Incapacities. *Journal of Speculative Philosophy*, 2: 140-157.

SCHAEFFER, Jean-Marie (2007). *La fin de l'exception humaine*. Paris: Gallimard.

VERÓN, Eliseo (2007). Du sujet aux acteurs, La sémiotique ouverte aux interfaces. Capítulo 8 de: Jean-Jacques BOUTAUD y Eliseo VERÓN, *Sémiotique ouverte. Itinéraires sémiotiques en communication*. Paris: Hermès-Lavoisier.

_____ (1987). *La sémiosis sociale. Fragments d'une théorie de la discursivité.* Paris: Presses Universitaires de Vincennes.

Traduzido por **Celso Ricardo de Aguiar**

Artigo recebido em 2 de abril e aprovado em 17 de abril de 2009.