



**SEMIÓTICA CRÍTICA
E AS MATERIALIDADES DA COMUNICAÇÃO**

GPESC


UFRGS
EDITORA

**SEMIÓTICA CRÍTICA
E AS MATERIALIDADES DA COMUNICAÇÃO**



UNIVERSIDADE
FEDERAL DO RIO
GRANDE DO SUL

Reitor

Carlos André Bulhões

Vice-Reitora e Pró-Reitora
de Coordenação Acadêmica
Patrícia Helena Lucas Pranke

EDITORA DA UFRGS

Diretora

Luciane Gonçalves Delani

Conselho Editorial

Carlos Eduardo Espindola Baraldi

Clarice Lehnen Wolff

Janette Palma Fett

João Carlos Batista Santana

Luís Frederico Pinheiro Dick

Maria Flávia Marques Ribeiro

Naira Maria Balzaretto

Otávio Bianchi

Sergio Luiz Vieira

Virgínia Pradelina da Silveira Fonseca

Luciane Gonçalves Delani, presidente

SEMIÓTICA CRÍTICA E AS MATERIALIDADES DA COMUNICAÇÃO

GPESC

Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação

Alexandre Rocha da Silva

Alessandra Pereira Werlang

André Corrêa da Silva de Araujo

Bruno Bueno Pinto Leites

Caio Ramos da Silva

Cássio de Borba Lucas

Felipe Maciel Xavier Diniz

Gabriel Nonino

Guilherme Gonçalves da Luz

Jamer Guterres de Mello

João Fabricio Flores da Cunha

Lennon Macedo

Luis Felipe Silveira de Abreu

Luiza Müller

Marcelo Bergamin Conter

Marcio Telles da Silveira

Mario Alberto Pires de Arruda

Suelem Lopes de Freitas

© dos autores
1ª edição: 2020

Direitos reservados desta edição:
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Revisão: Demétrio Jorge Rocha Pereira e Sinara Regina Sandri

Revisão editorial: Lucas de Andrade

Capa: Mario Alberto Pires de Arruda

Projeto Gráfico: Clarissa Felkl Prevedello

Editoração eletrônica: Cláudio Marzo da Silva

A grafia desta obra foi atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 1º de janeiro de 2009.

GPESC – Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação

Colaboradores: Demétrio Rocha Pereira, Giovana Colling, Jacqueline Dal Bosco e Sinara Sandri.



G927s Grupo de Pesquisas em Semiótica e Culturas da Comunicação
Semiótica crítica e as materialidades da comunicação [recurso eletrônico] /
GPESC – Grupo de Pesquisas em Semiótica e Culturas da Comunicação;
Alexandre Rocha da Silva ... [et al.]. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2020.
278 p. : pdf

1. Comunicação. 2. Semiologia. 3. Semiótica. 4. Semiótica crítica. I. Silva,
Alexandre Rocha da. II. GPESC. III. Título.

CDU 003

CIP-Brasil. Dados Internacionais de Catalogação na Publicação.
(Jaqueline Trombin – Bibliotecária responsável CRB10/979)

ISBN 978-65-5725-023-5

Sumário

A aventura crítica da semiótica.....	7
1 Materialidades na comunicação.....	29
1.1 Teorias das materialidades.....	29
1.2 Mídia e materialidades.....	37
1.3 Materialismo vitalista.....	67
2 Materialismo e imanência.....	75
2.1 Materialismo histórico.....	75
2.2 Teorias da imanência.....	82
2.3 A imanência no estruturalismo.....	97
3 Comunicação: das materialidades à imanência.....	111
4 Semiótica e materialidades.....	125
4.1 Semiótica sistêmica.....	127
4.1.1 Os fundamentos materiais do formalismo russo.....	127
4.1.2 A perspectiva da semiótica da cultura.....	133

4.2 Semiótica pragmaticista.....	144
4.2.1 As funções do <i>representâmen</i>	146
4.2.2 As materialidades da semiose enquanto tradução	156
4.3 Semiótica estruturalista	170
4.3.1 Estruturas, estruturalidade e estruturalismos.....	170
4.3.2 As cadeias significantes	177
4.3.3 O plano de expressão e a estratificação da linguagem (matéria, forma, substância).....	187
5 Semiótica Crítica	193
5.1 Da <i>faneroscopia</i> à <i>zeroidade</i>	194
5.2 Agenciamentos e territorializações.....	202
5.3 Regimes de visibilidade e dizibilidade	215
5.4 Dos sistemas às máquinas	227
5.4.1 A semiótica e o maquinico.....	228
5.5 Convergências conceituais.....	239
5.5.1 Comunicação: das estruturas e dos sistemas à máquina abstrata.....	240
Referências.....	253
Sobre os autores.....	271

A aventura crítica da semiótica

Semiótica Crítica é uma ideia inspirada em uma tabela apresentada por um severo crítico da semiótica. O livro: *O espelho e a máscara: o enigma da comunicação no caminho do meio*. O autor: Ciro Marcondes Filho.

Marcondes Filho (2002, p. 187) reconhece no trabalho de autores como Michel Foucault, Jacques Derrida e Gilles Deleuze o desenvolvimento daquilo que denomina “semiologia crítica”. Tal expansão do universo semiológico para uma perspectiva pós-estruturalista circunscreve novos desafios para todos aqueles que, ao longo do século XX, se empenharam em conhecer as formas das linguagens.

À luz de tal perspectiva pós-estruturalista, a centralidade da linguagem e a centralidade do humano são postas em xeque. O pensamento semiótico, ainda jovem, chegava aos anos 1960 em uma encruzilhada: com o estruturalismo, havia promovido os mais severos descentramentos e as mais duras

críticas às essencialidades metafísicas; havia instaurado um novo pensamento e, ao mesmo tempo, via-se acuado pela ofensiva desconstrucionista de Derrida, pelas formações discursivas de Foucault e pela proposta maquínica e rizomática de Deleuze e Félix Guattari.

Muitas leituras apressadas afirmaram a morte da semiótica. Afirmam essa morte até hoje, escavando o que consideram silêncios. No entanto, só por dentro da semiologia e do estruturalismo – insistiam, respectivamente, Roland Barthes e Jacques Derrida – seria possível uma crítica a tais sistemas. Marcondes Filho, Barthes e Derrida têm em comum o diagnóstico de um impasse, mas oferecem ao impasse alternativas diversas.

Este livro segue os rastros de Barthes e Derrida ao elaborar uma crítica à semiótica por dentro dela própria, especulando sobre deslocamentos possíveis, oferecendo indicadores de sua vitalidade e descortinando novas problemáticas. Marcondes Filho (2002) chamou de “semiologia crítica” o trabalho desses autores. Essa ideia foi o *insight* decisivo para a proposição de uma pesquisa sobre o que denominamos Semiótica Crítica. Contrariando o autor e promovendo nosso primeiro deslocamento, optamos pelo termo semiótica, e não semiologia, por três razões. Primeiro, em função do acordo realizado ainda nos anos 1969 de nominar semiótica todos os estudos do signo e de considerar a semiologia como uma das funções semióticas.¹ Segundo, pela inegável influência exercida pelo pensamento de Charles Sanders Peirce, especialmente sobre os escritos de Deleuze acerca do cinema. E terceiro, porque entendemos a atividade semiótica tanto em seus aspectos metateóricos e metacríticos quanto em suas processualidades assignificantes, em seus encadeamentos

1 Em 1969 a Associação Internacional de Estudos Semióticos (IASS-AIS, na sigla que combina o nome em inglês e em francês) decidiu adotar o termo semiótica como equivalente ao termo semiologia (Eco, 2009, p. 1).

rizomáticos. Reconhecemos haver agenciamentos de ordem metassemiótica e agenciamentos de ordem de composição que, uma vez articulados, produzem o mapa que reconhecemos como expressão das novas problemáticas a serem enfrentadas pelos estudos semióticos.

Embora estudos do signo e seus problemas correlatos de referência, significação e produção de sentido possam ser encontrados já na filosofia clássica, a semiótica propriamente dita surge, de um lado, com os escritos de Peirce, que a compreende como sinônimo de lógica, e, de outro, com a breve sugestão de Ferdinand de Saussure (2006), em seu *Curso de linguística geral*, de que estaria por vir uma nova ciência, responsável pelo estudo de todos os sistemas de signos, e não apenas dos verbais.

Essa fase da descoberta tem relevância fundamental para praticamente todo o pensamento desenvolvido ao longo do século XX. A produção desse período influenciou, por um lado, os estudos de inteligência artificial, cibernética e ciências cognitivas e, por outro, os estudos de psicanálise, antropologia estrutural, ideologias e cultura. Mais do que se legitimar como disciplina, campo ou epistemologia, a semiótica operou, naquele momento, uma espécie de “revolução molecular”, agindo sempre em “devir-menor”: fundamentou mais o desenvolvimento de diferentes saberes do que produziu modelos autorreferenciais que lhe outorgariam um estatuto de disciplina semelhante ao da sociologia, da antropologia ou das ciências cognitivas.²

2 Os conceitos de “revolução molecular” e de “devires-minoritários” foram propostos por Félix Guattari (1981) para estabelecer contrapontos ao debate político centrado hegemonicamente nas estruturas econômicas e linguísticas. O autor afirma as potências micropolíticas de agenciamentos minoritários produzidos por grupos de mulheres, de travestis e de crianças – enfim, de todos os modos de subjetivação não conformes às regras gerais do que denomina “capitalismo mundial integrado”.

Reconhecemos nesse devir-menor seu mais poderoso legado. É esse devir que vamos explorar ao longo deste livro.

Entretanto, não poderíamos deixar de reconhecer que a semiótica também desenvolveu modelos explicativos próprios, em sua segunda fase de desenvolvimento. Com Louis Hjelmslev, Barthes, Algirdas Julien Greimas e Iuri Lotman, por exemplo, as ideias dos inventores da semiótica moderna ganharam contornos precisos. Revisões e deslocamentos permitiram que o mundo da linguagem fosse mais bem compreendido nesta fase de ouro dos estudos semióticos, quando todo o potencial criativo do primeiro período foi atualizado em modelos que até hoje servem como referência para os estudos de linguagem.

Paradoxalmente, ao longo da história, esses mesmos modelos tão criativos deixaram de ser resultado de uma operação de criação e passaram a servir como parâmetro ideal para quaisquer investigações. Seu maior valor – a capacidade de prever – deixou de ser uma virtude e passou a ser um dispositivo de coerção. Foi Barthes (2001) quem sabiamente percebeu que suas *Mitologias*, inventadas para desmontar a ordem discursiva burguesa cujo objetivo era naturalizar seus próprios mundos, passaram a servir como modelo para reificar uma dada modalidade de crítica.

Tal percepção barthesiana inaugura a crítica à semiótica por dentro da própria semiótica, evidenciando que o que subsiste é aquilo a que chamamos de “semiótica menor”, uma semiótica por vir cujo funcionamento deve ser compreendido com base nos meandros dos agenciamentos infraestruturais, assignificantes, dos quais advém tudo o que pode significar: o sentido, rigorosamente, vem do não-sentido. Descrever tais agenciamentos passa a ser função dos estudos semióticos e a perspectiva do que aqui denominamos Semiótica Crítica.

Pouco antes desse Barthes crítico, que se manifesta sobretudo na década de 1970, aparecem os trabalhos de Jacques Derrida e de Julia Kristeva, que, no final dos 1960, já reconhecem, respectivamente, o jogo e o genotexto como objetos preferenciais dos estudos semióticos. Com eles, inaugura-se a fase pós-estruturalista da semiótica, cujos efeitos pretendemos neste livro explorar.

Há, portanto, uma semiótica anunciada como projeto em Peirce e em Saussure, uma semiótica propriamente dita em Hjelmslev, Barthes e Greimas e uma semiótica que não diz seu nome, com Foucault, Deleuze, Derrida e Bruno Latour. É esta terceira semiótica que queremos explorar sob a alcunha de Semiótica Crítica. Nosso objetivo é encontrar ressonâncias, deslocamentos, impasses e jogos capazes de renovar a vontade do saber semiótico.

Assim como a Semiótica Crítica é nossa perspectiva teórica, as materialidades da comunicação são o foco (problemático) deste trabalho. Não trataremos as teorias da comunicação sob a perspectiva funcionalista ou das teorias críticas, das teorias culturológicas e nem sob a perspectiva dos estudos de recepção. De cada uma delas abordaremos aspectos pertinentes às teorias das materialidades, capazes de evidenciar os processos imanentes que sustentam a comunicação, tal como a pensamos neste livro.

Não pensamos a comunicação como transcendência. Pelo contrário, combatemos tal entendimento ao longo deste livro. A transcendência que caracteriza hegemonicamente as teorias da comunicação é aqui tomada como nossa antagonista principal. Deixamos de lado temas caros à área, como intencionalidade, manipulação, separação entre emissores e receptores, entre sujeitos e objetos e a linearidade do processo

comunicativo expressa pelos modelos de Lasswell³ ou de Shannon e Weaver,⁴ além das perspectivas ligadas à construção de identidades – sejam elas gerais, diaspóricas, mestiças ou híbridas – pela comunicação. O que toma o lugar de tais temas e perspectivas são os agenciamentos maquínicos que subjazem a todas essas questões e constituem uma espécie de comunicação infraestrutural. Para os semiólogos da segunda fase, esses agenciamentos correspondiam à própria estruturalidade da linguagem. Para eles, era a linguagem que estruturava os processos comunicativos. Basta observar o brilhante deslocamento produzido por Roman Jakobson (2015) do paradigma transmissionista norte-americano da comunicação para o paradigma da linguagem: não se trata mais de emissor, mas de uma função emotiva (linguagreira); em lugar do receptor, a função conativa; de uma mensagem a uma função poética; de um canal a uma função fática; de um contexto a uma função referencial; de um código a uma função metalinguística (ou metasemiótica, como preferimos). Esse deslocamento operado por Jakobson não estabelece uma correspondência, por exemplo, entre emissores e função emotiva, como muitas leituras apressadas fazem crer, mas opera uma verdadeira revolução na compreensão do que seja o objeto da comunicação: não é a transmissão linear de uma mensagem, mas um processo que envolve relações complexas entre diferentes linguagens cujo efeito é a produção de um sujeito emissor ou receptor, de uma mensagem ou mesmo de uma referência.

3 Em seu modelo de comunicação, Harold Lasswell (1948) apontava cinco questões cruciais para a compreensão correta da mensagem midiática: Quem? Diz o quê? Através de que canal? A quem? Com que efeito?

4 Em 1949, Claude Shannon e Warren Weaver publicaram a sua *Teoria matemática da comunicação*, cujo objetivo era medir a quantidade de informação contida numa mensagem e a capacidade de informação de um dado canal, quer a comunicação se efetue entre duas máquinas, entre dois seres humanos ou entre uma máquina e um ser humano.

A virada linguística, que sustenta a semiótica da segunda fase, muito nos ensinou sobre a comunicação, evidenciando que aos atos comunicativos subjazem processos linguageiros que modelizam e enformam quaisquer comunicações. Portanto, por direito, tais processos deveriam ser considerados nos estudos de comunicação. Umberto Eco (2009) sustenta em *Tratado geral de semiótica* que todo processo de comunicação, que não é outra coisa senão o trabalho de produção de signos, é sustentado por sistemas de significação. Logo, seria possível pensar formas puramente semióticas (como a ideia de que toda frase é formada por um verbo e/ou um nome) sem sua devida atualização comunicativa; mas isso, acrescenta o autor, teria pouca relevância, uma vez que os sistemas só são pertinentes quando movidos por uma vontade de comunicação. Eis a indissociabilidade epistemológica entre os estudos semióticos e os estudos de comunicação.

Infelizmente, a compreensão de que a linguagem estrutura e modeliza todo o processo comunicativo ainda não se fez plenamente presente nas modernas teorias da comunicação. Entretanto, mesmo que muitas delas ainda sejam subservientes a paradigmas pré-linguísticos, a crítica pós-estruturalista de Derrida, Foucault e Deleuze/Guattari colocou o pensamento comunicacional em xeque ainda no final dos anos 1960.

Quando inauguram aquilo a que Marcondes Filho (2002) chamou de “semiologia crítica” e que nós denominamos de Semiótica Crítica, o que esses autores colocam em xeque? Precisamente, a centralidade do verbal sobre os demais sistemas semióticos. Ainda que reconheçam os importantes deslocamentos propostos desde Jakobson, eles insistem na ideia de que outros sistemas operam de maneira ainda mais abstrata do que o linguístico: as redes discursivas e seus processos de dispersão e institucionalização em Foucault; o jogo

em Derrida, com seus rastros e semioses infinitas; as semióticas assignificantes em Deleuze/Guattari, que, maquinaalmente, compõem agenciamentos de diferentes ordens e com diferentes substâncias.

A compreensão de como operam tais máquinas é o desafio colocado aqui à Semiótica Crítica.⁵

.....

Enfrentamos esse desafio sem percorrer a totalidade das teorias da comunicação, o que seria inviável, mas com base em uma abordagem que cresce em importância nos estudos de comunicação no Brasil: o ponto de vista das teorias das materialidades. Retomamos os fundamentos dessas teorias considerando os estudos literários; percorremos sua tradução para o campo da comunicação, especialmente a partir do seu uso por autores brasileiros; apontamos suas potencialidades e identificamos alguns de seus limites para responder aos questionamentos propostos, desde os anos 1960, por essa semiótica que não ousou dizer seu nome.

Foi assim que percebemos que, aos autores filiados à perspectiva das materialidades, faltava considerar pelo menos dois fatores que julgamos fundamentais: a materialidade própria das relações (de trabalho, de produção signica) e uma compreensão espinosista do conceito de imanência, capaz de dar a ver as materialidades apenas como uma de suas atualizações,⁶ e não como seu fundamento.

5 Os conceitos de *máquina* e de *máquina abstrata* serão trabalhados nos capítulos “Dos sistemas às máquinas” e “Comunicação: das estruturas e dos sistemas à máquina abstrata”.

6 O termo “atualização” aqui é usado na acepção de Henri Bergson (2005): a atualização é o que se realiza no espaço-tempo como processo de diferenciação do virtual.

É nessa direção abrangente – das materialidades à imanência – que organizamos nossa argumentação. Dessa forma, o livro opera por desconstruções. Desconstrução, na perspectiva de Derrida, não é uma epistemologia ou sequer uma metodologia. Nós a utilizamos aqui como um dispositivo capaz de desmontar sentidos naturalizados em direção a uma multiplicidade (imane) constitutiva de todo agenciamento semiótico que se quer livre.

Essas desconstruções operam neste livro em duas dimensões: uma relativa às teorias gerais (da semiótica, da comunicação e das materialidades) e outra de aspectos específicos que compõem tais teorias (a presença, o fenômeno, o *representâmen*, o meio, o significante, o signo, a estrutura e o sistema).

A primeira grande desconstrução foi operada no âmbito da semiótica, como já explicitamos anteriormente. Essa desconstrução implicou retirar do centro o signo, afirmando a semiótica como objeto de estudo; retirar do centro a língua, para pensar as máquinas abstratas; e retirar do centro a linguagem, para reconhecer que as semióticas assignificantes e pós-humanas estruturam, inclusive, a linguagem. Daí a máxima: todo sentido vem do não-sentido. Traçar o mapa dos agenciamentos coletivos de enunciação e maquínicos do desejo associados aos processos de desterritorialização e de reterritorialização passa a ser o desafio de uma Semiótica Crítica.

Essa Semiótica Crítica entende que os postulados da linguística não correspondem ao nível mais abstrato da linguagem. Esses mesmos postulados são criações estáveis, molares, de um processo molecular ainda mais abstrato que lhes subjaz: os agenciamentos e suas reterritorializações. É possível perceber que há uma política molecular – uma micropolítica – a estruturar a língua e suas atualizações na fala. Essa política é de ordem assignificante, inconsciente, virtual. Talvez seja por essa

razão que Deleuze e Guattari (1995b) afirmaram que a linguagem é questão antes de política que de linguística.⁷

A segunda grande desconstrução, também já explorada no início deste texto, é da comunicação. Como a comunicação é reconhecida institucionalmente no Brasil como uma ciência social aplicada, os estudos da área veem-se assombrados pelo empirismo e pela unidade fenomênica dos objetos. Não são raros os autores que a caracterizam com base nos objetos de que trata ou a reduzem às dimensões simbólicas das interações necessariamente humanas. O viés aqui adotado contrapõe-se veementemente a tais perspectivas. Pensamos que uma área não pode ser definida pelos objetos, uma vez que os objetos do conhecimento são construídos; e que há processos comunicativos não simbólicos que integram maquiinalmente aquilo que denominamos comunicação.

Vera França (2001, p. 39), por exemplo, afirma que a “[...] comunicação tem uma existência sensível; é do domínio do real, trata-se de um fato concreto de nosso cotidiano, dotado de uma presença quase exaustiva na sociedade contemporânea”. Em seguida, a autora chama atenção para que o objeto de comunicação não seja reduzido a tais existências sensíveis, ainda que delas parta, porque todo objeto do conhecimento é construído. Essa é uma chave importante para a Semiótica Crítica. Como construímos nosso objeto de conhecimento, e o que consideramos nessa ação?

7 No universo das “revoluções moleculares”, Guattari (1981) enfatiza a diferença entre as macropolíticas molares, que seriam responsáveis pelas estratégias institucionais próprias do Estado, da estrutura econômica e dos indivíduos, e as micropolíticas moleculares, que seriam responsáveis pelas “linhas de fuga”, pelos “devires-minoritários” e pelos processos de subjetivação. Sobre o conceito de “linha de fuga”, ver nota de rodapé constante do subcapítulo “Agenciamentos e territorializações”.

Preliminarmente, podemos dizer que não o construímos tomando por base objetos empíricos delimitados no tempo-espaço. Neste sentido, o melhor seria dizer que os desconstruímos, denunciando sua identidade notadamente ideológica. Partimos desses objetos empíricos para investigar as operações virtuais que, por processo de diferenciação de si, produzem os tais objetos delimitados no espaço-tempo. Assim, na segunda fase da semiótica, o virtual aparecia tematizado nas instâncias da estrutura, da língua, das gramáticas. Na terceira fase – a pós-estruturalista – tanto as regras da língua quanto a aparição sensível do texto são atualizações de processos virtuais assignificantes. Para nós, estudar comunicação é estudar os processos tradutórios entre virtualidades assignificantes, sistemas formais e aparição textual sensível de objetos e sujeitos em espaços-tempos delimitados.

Isso quer dizer que, em confronto com o pensamento de Luiz Martino (2001a, 2001b), que reconhece regimes comunicativos nos domínios físicos, biológicos e simbólicos para privilegiar o simbólico nos estudos de comunicação, entendemos a comunicação como um processo tradutório entre todas essas instâncias e entre elas e um domínio ainda mais abstrato: o das relações virtuais maquínicas assignificantes. Dessa forma, o objeto empírico torna-se não uma entidade que precisa ser conhecida em sua realidade naturalizada, mas o ponto de partida de uma desconstrução que o reconduz à sua realidade virtual, potencial, cujas comunicabilidades apresentam-se como processos ainda assignificantes, mas plenos de existência potencial.

E quem há de negar que tais processos configuram comunicação? Na proposta deste livro, é a comunicação assim compreendida em seus processos tradutórios que se configura como objeto de investigação da semiótica da terceira fase, a Semiótica Crítica.

A terceira grande desconstrução dá-se com as materialidades da comunicação. Valendo-se da literatura, Hans Ulrich Gumbrecht (2010) propõe uma teoria das materialidades para denunciar o fetiche da significação e afirmar a existência de experiências afetivas próprias da matéria do mundo que são irredutíveis às formas da razão, à interpretação e à hermenêutica. Com ele, todo um mundo sensível, afetivo, apresenta-se como parte negligenciada de nossas práticas languageiras; com ele, tais aspectos reivindicam sua pertença ao universo comunicativo, para além do simbólico defendido por Martino (2001a, 2001b).

A afirmação da presença da matéria e de suas semioses assignificantes nos aproxima do projeto gumbrechtiano. Entretanto, ao desenvolver suas ideias, o autor parece cair em uma armadilha ao separar a presença própria das materialidades do sentido, entendido por ele como sendo do universo hermenêutico.⁸ Em que pesem as ressalvas do autor, a dicotomia atrapalha o desenvolvimento efetivamente materialista do projeto anunciado de uma teoria das materialidades. Entendemos que é na semiose, ou seja, nos processos de diferenciação da matéria em cadeias semióticas complexas, que um efetivo materialismo se expressa. Não há oscilações entre presença e sentido, mas encadeamentos e traduções imanentes.

Eis nossa principal contribuição: a imanência como garantidora da perspectiva materialista em sua ordem mais radical. A imanência é aqui pensada via Baruch de Espinosa, e não via estruturalismo, que, em nossa opinião, comete o mesmo equívoco que Gumbrecht. “O texto, somente o texto, nada mais que o texto” é uma máxima estruturalista que só teria

8 Diferentemente de Gumbrecht, compreendemos o sentido como sendo aquilo que expressa um acontecimento, irredutível às três dimensões da proposição: designação, manifestação e significação (Deleuze, 1998).

sentido material se pensada em sua perspectiva intertextual e genotextual, ou seja, em uma perspectiva que compreendesse tanto o universo virtual dos textos, do qual um texto qualquer emerge, quanto o trabalho de produção do texto como igualmente materiais.

É Karl Marx (2017) quem muito fortemente afirma que o trabalho é uma força material, tão material quanto o produto por ele gerado. Essa equação garante o materialismo das relações e configura a imanência que queremos reconhecer como constitutiva dos atos de comunicação: não só objetos e sujeitos são materiais, mas também as relações que os produzem e o trabalho exercido nessa produção. Kristeva (2012) pensa esse trabalho como genotexto. O genotexto é inseparável do fenotexto, é a ele imanente. A compreensão das operações de tradução entre o genotexto e o fenotexto aparece para nós como problemática efetivamente comunicativa a ser enfrentada por uma Semiótica Crítica.

Descortina-se o efeito de nossa desconstrução: o centro da teoria das materialidades não é a presença, a matéria ou o afeto, mas os processos igualmente materiais que colocam em jogo presenças e sentidos, produtos e processos. Trata-se, como queria Marx (2017), de um trabalho de produção da produção. Para nós, comunicação implica fundamentalmente o trabalho de produção: produção de sujeitos, produção de objetos e mensagens, produção de receptores, produção de circulação. Ao teatro do modelo de Shannon e Weaver contrapomos a máquina produtiva materialista.

Talvez, parafrazeando o último texto de Deleuze (2002a), “A imanência: uma vida...”, mas em outro contexto, pudéssemos afirmar como projeto deste trabalho: “comunicação, uma imanência”.⁹

9 Sobre a importância e o sentido da pontuação escolhida por Deleuze para o título de seu último texto, ver Agamben (2000).

Apresentadas as três principais desconstruções evidenciadas neste livro, faremos referência a outras mais pontuais, relativas a aspectos relevantes das teorias aqui abordadas. A primeira delas corresponde à nossa quarta desconstrução: a desconstrução da ideia de presença desenvolvida por Gumbrecht (2010). Compreendemos que Gumbrecht opôs presença e sentido para positivar a presença e, com ela, tudo o que implica materialidade diante de um pensamento ocidental colonizado pela hermenêutica. O que fizemos com sua contribuição foi retirar do centro a presença e levar adiante o procedimento derridiano, positivando a semiose havida entre presença e sentido para dar a ver efetivamente o caráter material das relações para além das substâncias. Trata-se não de reduzir o material ao produto, ao afeto, à substância, mas de pensá-lo em diferentes aparições e, também, como trabalho, como genotexto, como relação. O que é efetivamente material são os processos tradutórios que constituem as semioses, no sentido peirciano do termo.

A quinta desconstrução refere-se à ideia de fenômeno, tal qual definido por Peirce. Ao abordar os postulados da linguística em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari (1995b) afirmam preferir a semiótica de Peirce à semiologia de Saussure porque reconhecem em Peirce uma trama tradutória capaz de explicar como um elemento vai transformando-se em outro, como a semiose funciona como expressão da ação do devir-molecular. Entretanto, para o filósofo francês, essa semiótica concebia os fenômenos ainda de maneira fortemente descritivista: *primeiridade*, *secundidade* e *terceiridade* descrevem estágios, ainda que em contínua transformação. Diante dessa constatação, Deleuze (1983) desconstrói o pensamento peirciano ao introduzir uma outra categoria: a *zeroidade*. A zeroidade diferencia-se de si e se atualiza como primeiridade, secundidade, terceiridade, garantindo a condição de imanência aqui defendida. Propor a

zeroidade significa reconhecer a precedência assignificante e maquina a tecer (micropoliticamente) as formas do fenômeno.

Nossa sexta desconstrução refere-se ao representâmen. Tradicionalmente, o *representâmen* é a materialidade do signo com base na qual se torna possível a semiose em suas funções de representação e de codificação. Toda semiose tem uma dimensão potencial que corresponde àquilo que uma dada materialidade tem capacidade de representar e de produzir. Assim, as condições de gerar semioses que a voz como *representâmen* tem são diferentes das que a imagem tem; o jornal tem condições diferentes das do rádio; e o mesmo ocorre entre a televisão e o cinema. É possível encontrar convergências entre essas duas últimas sob o princípio do audiovisual, mas também é possível encontrar diferenças quando se leva em conta a especificidade do *representâmen* envolvido na semiose. Interessados mais nas diferenças do que nas semelhanças, nós imaginamos, na esteira de Gilles Deleuze, que o cinema e a televisão, posteriormente, criaram uma nova experiência cujo efeito é a produção de um novo pensamento até então impensado. Logo, o desafio posto à semiótica está em descrever com precisão a natureza desses novos signos sem reduzi-los a classificações já conhecidas.

Entretanto, reconhecer que cada materialidade pode instaurar um novo pensamento no transcurso da semiose não nos exclui daquilo que uma teoria clássica das materialidades afirmaria sem quaisquer objeções. Daí a necessidade de novo descentramento, sob a perspectiva da imanência. A materialidade não está no *representâmen*, mas em todo o percurso tradutório da semiose: o objeto imediato é material sob a forma de ícones, índices e símbolos; o interpretante é material nos efeitos produzidos pela ação do signo; e, mais importante, as relações entre os três termos são igualmente materiais. É a materialidade desse trabalho relacional que garante a

integridade da tríade, sem a qual o pensamento semiótico cairia novamente em falsos dualismos. Signo, objeto e interpretante são três fatores indissociáveis porque suas relações têm natureza imanente, material. Parece que estamos diante de um materialismo do signo. É isso que a Semiótica Crítica entrevê e submete à crítica da comunidade acadêmica.

A sétima desconstrução é a dos meios. O tema é polêmico no campo da comunicação e vem sendo estudado sob diferentes perspectivas. Na semiótica, parece ter seu estatuto bem desenvolvido: o signo é o mediador por excelência e, a partir da sua materialidade, quaisquer mediações podem vir a ocorrer. Assim, o som, a escrita e o corpo constituem-se como meios a partir dos quais as semioses produzem sentidos. Para a semiótica, não há pensamento sem signo. O princípio da medialidade implica reconhecer a centralidade do meio (mediador) que nos dá acesso ao mundo, tornando-o cognoscível por traduções que produzem efeitos interpretantes igualmente materiais.

Se as teorias semióticas reconhecem a materialidade dos meios como estruturantes essenciais de quaisquer semioses, Marshall McLuhan (2007) vai ainda mais longe ao dizer que o meio é a própria mensagem. A tese do autor canadense – também proveniente dos estudos literários – afirma que são os meios que instauram o universo estrutural de inteligibilidade de uma época. Como pensar Maiakóvski sem a energia elétrica? E Joyce? E Mallarmé?¹⁰

Para McLuhan, a questão a respeito da comunicação não era a transmissão do significado de uma mensagem de um emissor a um receptor, mas a compreensão dos limites e das potencialidades de um meio para tornar possíveis quaisquer

10 Para esclarecimentos a respeito das relações entre o projeto mcLuhiano e as teorias literárias, ver Irene Machado (2005).

interações. É nesse sentido que o meio é a própria mensagem. Para o autor, compreender uma mensagem é compreender seu meio; o resto é desse meio derivado. Analogamente à afirmação de Deleuze (1983) de que o cinema criou um novo pensamento, McLuhan, ainda mais incisivo, vai afirmar que é o próprio meio a mensagem. Assim, aparece como objeto da Semiótica Crítica também o estudo desses meios, com seus ambientes e contra-ambientes cujas relações tornam visíveis e enunciáveis determinadas questões e, como tão bem demonstrou Foucault (2014), interdita tantas outras. Interditar aqui não quer dizer censurar, mas, ao contrário, refere-se à impossibilidade de enunciação. O interdito é o impensável de uma época. Nos meios atuais de comunicação há um interdito constituinte cujas inteligibilidade e enunciabilidade só se tornam possíveis com a invenção de um novo meio, razão pela qual o significado de um meio é o meio que o antecedeu. Uma diacronia das relações entre ambientes e contra-ambientes tem muito a nos dizer sobre os processos semióticos materiais que estruturam as coordenadas espaço-temporais de um dado acontecimento.

Neste livro apresentamos, como desdobramento da questão relativa à materialidade dos meios, as redes discursivas de Friedrich Kittler (1990), autor que foi um importante intercessor para pensar esta semiótica da terceira fase, que migra do signo para os discursos. Qual é, especificamente, a ordem material dos discursos? Foucault e Kittler nos apresentam evidências que são exploradas ao longo deste trabalho.

Se na semiótica da terceira fase o foco migrou dos signos para os discursos, ainda é preciso dar um passo atrás e reconhecer que no próprio debate sobre o signo e o significante – nossa oitava desconstrução – a questão das materialidades já se fazia presente. Saussure (2006) pensou o signo como produto de relações entre uma imagem acústica (significante) e um conceito

(significado) para evidenciar que é exatamente nessa trama material que o sentido se produz, e não nas relações de referência ou de designação, como queria crer a tradição. Posteriormente, nos anos 1960 e 1970, Derrida (1973, 2009), retorna a Saussure para denunciar que ele havia expulsado o referente de sua linguística, mas havia criado o significado como conceito transcendental, localizado no interior do signo. Um novo desafio se impunha: reconhecer o jogo dos significantes como produtores do efeito significado, este igualmente material.

Em sentido semelhante, Jacques Lacan reconhece a primazia do significante sobre o significado. Em seu célebre estudo sobre o conto de Edgar Allan Poe “A carta roubada”, o psicanalista francês (1998) mostra de que forma papéis são distribuídos entre actantes, não importa quais sejam. A posse da carta confere o papel de proprietário dissimulado ora à rainha, ora ao ministro; o papel de quem rouba a carta é ora do ministro, ora de Dupin; o papel de quem nada vê ora é do rei, ora é do inspetor de polícia. Os actantes trocam os papéis, mas a cadeia significante permanece a mesma: os actantes são efeitos do jogo significante.¹¹

A cadeia significante nos serve para desconstruir algumas teorias da comunicação, mas também ela – a cadeia – precisa

11 Vale ressaltar que o conto de Poe faz apenas menções indiretas à posição ocupada pelos personagens, deixando margens, no entanto, para que Lacan os designe como a rainha e o rei. Nas palavras de Lacan (1998, p. 14-15): “A cena primitiva desenrola-se, pois, segundo nos é dito, na alcova real, de modo que suspeitamos que a pessoa da mais alta estirpe, também chamada pessoa ilustre, que ali se encontra sozinha ao receber uma carta é a Rainha. Esse sentimento se confirma pelo embaraço em que é colocada pela entrada do outro personagem ilustre, sobre o que já nos foi dito, antes desse relato, que a ideia que ele poderia fazer da referida carta poria em jogo nada menos do que a honra e a segurança da dama. Com efeito, prontamente nos livramos da dúvida de que se trate efetivamente do Rei devido à cena que se inicia com a entrada do ministro D...”

ser descentrada. Em relação às teorias, o reconhecimento da cadeia significativa muda o foco da questão sobre o objeto da comunicação. O objeto não seria mais a mensagem transmitida, mas as cadeias significantes que distribuem os ditos papéis comunicativos. Um *lead* de jornal, por exemplo, funciona como uma cadeia que distribui funções de autoria (quem escreve), de fonte de informação (quem realizou a ação), de conteúdo e localização espaço-temporal (o que foi dito e quando) e de efeitos produzidos (sofreu a ação e a ela respondeu). Note-se que tais papéis podem ser ocupados por diferentes actantes, não importa quais. Então, há algo na comunicação – uma espécie de constante estrutural – que se repete e seria alvo de investigação semiótica.

Entretanto, conforme também é admitido por Lacan em suas teses sobre o *real*, essa mesma cadeia pode ser cindida pelo acontecimento, que reconfigura os modos de distribuição de funções – desafio urgente e específico da comunicação, segundo Marcondes Filho (2004). Assim, na perspectiva da Semiótica Crítica, pensamos haver uma relação necessária entre acontecimento e cadeia significativa, cujas semioses – com suas tensões, suas linhas de fuga, suas desterritorializações e reterritorializações – nos caberia descrever.

Estrutura e sistema são focos, respectivamente, de nossas nona e décima desconstruções. A ideia de estrutura gerou múltiplos estruturalismos, mas o que permanece comum a todos é a ideia antiessencialista de que são as relações que produzem os objetos e os sujeitos, e não o contrário. Nessa direção, a semiótica da segunda fase configurou tais relações em termos de linguagem. Assim, o estudo da língua ou do parentesco como sistema passou a ser o objetivo central dos estudos semióticos. As descobertas dessa fase foram fundamentais e configuradoras das novas antropologia, sociologia, psicanálise e semiologia.

Ao tratar do assunto para desconstruí-lo, Deleuze e Guattari (1995b) foram categóricos ao afirmar que o problema dos estudos da língua como sistema não era sua excessiva abstração, mas, ao contrário, o fato de não serem suficientemente abstratos. Com isso, queriam afirmar – contra a tradição estruturalista que pensava que toda fala estava contida na língua e que ao estudo da língua caberia descrever todas as possibilidades da fala – o fato de que também a língua era produção/criação de uma instância ainda mais abstrata que denominaram virtual. No campo do virtual, agenciam-se, molecular e micropoliticamente, as semióticas assignificantes que, por processo de diferenciação de si, produzem tanto as falas quanto as regras que as tornam possíveis. Assim, o virtual próprio dos agenciamentos assignificantes é a esfera potencial que se realiza nos sistemas da língua, responsáveis pela descrição dos possíveis em um dado regime de signos, bem como nas ocorrências das falas que se configuram como um trabalho de produção de signos.

É precisamente nesse sentido que a linguagem se caracteriza primeiro como questão de (micro)política para depois se tornar questão de linguística. É a terceira fase da semiótica desconstruindo, antropofagicamente, a segunda.

Por fim, a ideia de sistema, tão cara aos estruturalistas franceses e aos semioticistas da Escola de Tártu-Moscou, merece também ser desconstruída. Os sistemas, para Lotman (1996), estruturam-se com base em seu núcleo duro e em sua memória, transformando-se conforme as relações que mantêm com os espaços alossemióticos (localizados para além das fronteiras de um dado sistema). Assim, o sistema traduz em seus próprios termos as informações advindas dos espaços alossemióticos. As fronteiras têm, nessa perspectiva, a função tanto de preservar a consistência do sistema quanto de filtrar aquilo que – vindo de fora – pode ser traduzido.

Esse modelo dominou a semiótica da segunda fase e influenciou debates acerca dos sistemas fechados e abertos, da *autopoiesis* e das diferentes formas de tradução semiótica.¹² Há uma abertura para o fora allosemiótico que, paradoxalmente, pode tanto produzir diferenciações no próprio sistema quanto explodi-lo.¹³

Em uma guinada pragmática (ou esquizoanalítica), propomos retirar o sistema do centro e ali colocar a ideia de máquina.¹⁴ Entendemos haver um maquinismo assignificante que – colocando em relação sujeitos, objetos, humanos e não-humanos sem quaisquer hierarquizações – subjaz aos sistemas e os forma ao mesmo tempo que estatui diferentes regimes de signos, diferentes regimes de dizibilidade e de visibilidade. A lógica semiótica é a do E, e não a da essencialidade.

12 Sobre o conceito original de *autopoiesis*, ver Humberto Maturana e Francisco Varela (1980); quanto aos *sistemas abertos e fechados* e quanto à aplicação da noção de *autopoiesis* na sociologia e na comunicação, ver Niklas Luhmann (1995).

13 “No interior dos sistemas, ocorrem dois processos básicos: a *auto-organização*, responsável pela construção de estruturas, que respondem pela direção interna no sentido da autorreprodução do próprio sistema, e a *autopoiese*, que irá determinar o estado seguinte do sistema. Na auto-organização, são levadas em conta tanto a memória [específica do processo] quanto sua expectativa [...]. A *autopoiese* justifica que nada vem do ambiente externo, que o sistema se autoproduz a si mesmo, como uma célula.” (Marcondes Filho, 2004, p. 427).

14 Segundo Deleuze e Guattari (1995b, p. 105), o objeto da pragmática (ou esquizoanálise) se constitui de quatro componentes, os quais são circulares, mas brotam e fazem rizoma: “1. Componente gerativo: estudo das semióticas mistas concretas, de suas misturas e de suas variações; 2. Componente transformacional: estudo das semióticas puras, de suas traduções-transformações e da criação de novas semióticas; 3. Componente diagramático: estudo de máquinas abstratas, do ponto de vista das matérias semioticamente não-formadas em relação com matérias fisicamente não-formadas; 4. Componente maquinico: estudo dos agenciamentos que efetuam as máquinas abstratas, e que semiotizam as matérias de expressão, ao mesmo tempo que fisicalizam as matérias de conteúdo”.

Assim, uma pedra pode funcionar como rocha, como peso para um papel, como uma arma, dependendo do agenciamento em que se insira. O desafio para a semiótica da terceira fase é descrever tais agenciamentos em seus processos de desterritorializações e de reterritorializações com vistas à compreensão da máquina abstrata que os enforma.

São dez as desconstruções propostas neste livro. Essas desconstruções, embora não exaustivas, dão forma a uma problemática contemporânea a ser enfrentada pelos estudos semióticos. Por enquanto, essa semiótica, entrevista por Ciro Marcondes a respeito dos trabalhos de Foucault, Derrida e Deleuze/Guattari, não ousa dizer seu nome.

Por nossa conta, demos-lhe o apelido de Semiótica Crítica.

.....

Materialidades na comunicação

1.1

Teorias das materialidades

Os estudos sobre as materialidades na comunicação foram articulados sobretudo na Universidade de Stanford, a partir do trabalho do pesquisador alemão Hans Ulrich Gumbrecht. Em conjunto com outros pesquisadores, entre eles Niklas Luhmann e Friedrich Kittler, Gumbrecht delineou o que viria a ser o cerne de uma teoria das materialidades na comunicação, com a pretensão de reavaliar o paradigma das ciências humanas ocidentais. O resultado de seus esforços impulsiona os estudos sobre as materialidades, que acabaram ganhando significativa importância nas teorias da comunicação nas últimas décadas.

Gumbrecht (2010) empreende uma trajetória intelectual questionando a universalidade da interpretação, principalmente em função de uma possível reconfiguração de algumas

condições da produção de conhecimento nas humanidades. Segundo o autor (2010, p. 21), sua intenção é desafiar “[...] uma tradição largamente institucionalizada, segundo a qual a interpretação – ou seja, a identificação e/ou atribuição de sentido – é a prática nuclear, na verdade única, das Humanidades”. Para Gumbrecht, a questão estava centrada na materialidade dos meios e em seus efeitos sobre os sentidos decorrentes dos processos de comunicação (Hanke, 2005).

Uma das questões fundamentais nos estudos de Gumbrecht sobre as materialidades é a definição de *campo não hermenêutico*, que sustentaria sua crítica à centralidade da interpretação. O campo não hermenêutico permitiu a criação de novos modelos de investigação, nos quais as dimensões imateriais da interpretação e do sentido se conjugam com as dimensões materiais e seus impactos sobre os meios de comunicação, delimitando as principais características da teoria das materialidades e suas principais contribuições ao campo da comunicação.

Para Gumbrecht (1998), o campo hermenêutico – basicamente com Martin Heidegger, Wilhelm Dilthey e Hans-Georg Gadamer – seria determinado por suas características essenciais, que explicam a relação de correspondência entre expressão e interpretação. São elas: (1) o sentido é atribuído aos objetos pelos sujeitos; (2) entre corpo e espírito existe uma diferenciação crucial – e natural –, sendo o espírito aquilo que importa à comunicação; (3) o sentido é conduzido pelo espírito; e (4) o corpo funciona apenas como instrumento secundário que carrega o sentido.

Essas quatro características expostas por Gumbrecht (1998) evidenciam uma compreensão do processo comunicativo que privilegia a interpretação de verve hermenêutica. O que se afirma com essa perspectiva é que jamais os objetos podem fazer mais que servir como receptáculos para um sentido que a

eles é atribuído pelos sujeitos. Ou seja, não haveria necessidade de atenção ao suporte no qual uma determinada mensagem é elaborada, pois sua única tarefa seria “transportar” tal mensagem entre dois sujeitos comunicantes. Disso decorre a segunda característica do campo hermenêutico descrita por Gumbrecht (1998): o que importa na comunicação é o “espírito” em detrimento do “corpo”, duas instâncias naturalmente distintas. Ora, não aparece como surpresa tal proposição, visto que, se a mensagem é o determinante no processo, o material seria apenas um suporte. Haveria, para o campo hermenêutico, uma instância transcendental da qual todos fazemos parte (o espírito) e cujo objetivo seria a comunhão (ou comunicação). Assim, o que efetivamente importa nessa perspectiva é essa comunhão de consciências ou o “sentido” entendido por Gumbrecht como aquilo que é conduzido pelo espírito. As questões corporais – ou seja, a matéria propriamente dita – são deixadas de lado em nome de uma comunhão conceitual de mentes afins.

A matéria não apenas seria irrelevante para o processo comunicativo, mas também o dificultaria, como fica claro na quarta característica apontada por Gumbrecht. Caberia à matéria, sempre deficiente, elaborar aspectos de uma consciência comunicante, cujo processo seria apenas restituído com o trabalho interpretativo de outra consciência. A mensagem jamais estaria “completa” enquanto expressa em uma matéria, pois sempre haveria uma “falta”, uma necessidade de restituição do sentido original elaborado pelo espírito. Isso aponta para uma insuficiência original de qualquer superfície de inscrição, tal como o corpo é deficiente em relação ao espírito. Dessa relação decorre um par importante que sustenta grande parte das teorias da comunicação: expressão e interpretação. Há uma expressão material, uma elaboração com as formas necessárias para a comunicação, que é sempre deficiente em relação a uma

dada intencionalidade comunicativa. No campo hermenêutico, a expressão possui uma necessidade da contraparte interpretativa para restituir o seu sentido.

Já a contemporaneidade, para Gumbrecht (1998), seria profundamente marcada pelo fato de o sujeito não ser mais considerado como figura central, enquanto as condições para essa característica estariam centradas em três situações: a *destemporalização*, que expressa o colapso de uma determinada temporalidade moderna – representada pela disposição entre passado, presente e futuro –, no qual o futuro deixa de ser previsível em função do presente e passa a ser extremamente indeterminado, em função tanto das inúmeras possibilidades quanto do atravessamento do próprio presente; a *destotalização*, ou seja, a impossibilidade de sustentar afirmações filosóficas ou conceituais de caráter universal; e a *desreferencialização*, que se caracteriza como a condição de representação a partir da perda completa de um mundo externo como referencial seguro.

Em que pesem as caricaturas do pensamento apresentadas anteriormente com base na obra de Gumbrecht, podemos reconhecer que ele afirma justamente os termos esquecidos do processo hermenêutico tradicional – a matéria, o corpo, a expressão – como dispositivos centrais da comunicação, retirando a centralidade incontestada da interpretação e valorizando as condições materiais que possibilitam a emergência do sentido. Assim, o autor propõe um tipo de abordagem que privilegia o chamado campo não hermenêutico, ou seja, um tipo de interpretação que privilegia os efeitos próprios dos suportes de comunicação em detrimento de seu significado referencial. Para Gumbrecht (1998), é possível delinear um tipo de bagagem teórica que aponte para uma metodologia que faça com que o olhar hermenêutico sobre o mundo se relativize.

No Brasil, alguns autores vêm retomando os estudos de Gumbrecht para pensar os efeitos das tecnologias da comunicação como ênfase das teorias das materialidades. Erick Felinto é um dos autores brasileiros que se têm debruçado sobre essas questões. Ao discorrer sobre o futuro dos estudos sobre comunicação, o autor (2006, p. 34) afirma que “[...] em tempos de crise e indefinição, o grande desafio é encontrar não apenas novos campos e objetos, mas também novas maneiras de investigá-los”. Felinto (2006) retoma o conceito de materialidades com o intuito de delimitar um possível campo de aplicabilidade que traduza teoricamente as propostas de Gumbrecht e possa contribuir com os estudos dos fenômenos comunicacionais. O autor afirma que pensar a comunicação em termos de suas materialidades seria uma forma de desnaturalizar uma ideia bastante comum no campo que oculta aspectos importantes para a constituição teórica da comunicação, como o fato de que todo ato comunicacional depende de um suporte material para efetivar-se. Trata-se de uma tentativa de considerar os elementos materiais na mesma dimensão de importância que têm os elementos de sentido.

Para Felinto (2001), Gumbrecht não instaura um novo paradigma nem produz uma novidade epistemológica nos estudos comunicacionais, uma vez que o impacto material dos meios pelos quais se efetiva a comunicação já havia sido tratado de forma contundente por Marshall McLuhan. Sobre esse aspecto de novidade, Felinto (2001, p. 3) afirma que o próprio termo *materialidades da comunicação* “permite perceber que não se trata de sugerir uma epistemologia absolutamente nova, mas antes de encarar de maneira renovada uma noção bastante tradicional”. Nessa perspectiva, é a busca por uma especificidade deste impacto material sobre a comunicação realizada por determinados meios que se configura como a principal contribuição

da teoria das materialidades, proposta por Gumbrecht e seus colegas de Stanford. Em perspectiva semelhante, Simone Pereira de Sá (2004, p. 2) afirma que não há nada de novo no projeto gumbrechtiano, pois as materialidades constituem uma “tradição que tem sido sistematicamente explorada [...] dentro dos estudos de comunicação”, como atestam os trabalhos de Walter Benjamin, Marshall McLuhan e também estudos no campo da semiótica.

Fabrcio Silveira (2003, 2010b) discute a questão das materialidades em termos de uma arqueologia dos meios de registro no campo comunicacional, com base nos estudos das mídias. Retomando uma série de questões sociológicas – de Claude Lévi-Strauss a Zygmunt Bauman, de Walter Benjamin a Michel de Certeau – sobre algumas possibilidades de desencanto com o desenvolvimento da modernidade, o autor visa traçar uma linha de raciocínio sobre os processos comunicacionais tomando-se por base a obsolescência dos objetos e artefatos midiáticos. Em sua abordagem da materialidade das mídias, há uma intenção nitidamente antropológica e, mais concretamente, uma preocupação com a cultura, com a possibilidade de pensar em “[...] contextos sócio-históricos mais amplos, a partir de uma cultura dos objetos, mais precisamente a partir de um conjunto de formas materiais: os instrumentos técnicos de registro, representação e interação social mediada” (Silveira, 2003, p. 97).

Em alguma medida, as materialidades da comunicação são tomadas por Silveira (2003) com o objetivo de superar a ideia de mediatização enquanto usos e práticas com as tecnologias de mídia como determinantes das transformações em sociedade (Braga, 2009). Segundo Silveira (2010b, p. 57), essa ideia não responde satisfatoriamente a questões que lhe interessam particularmente, como “[...] a materialidade

pragmática e o sensualismo técnico-corpóreo [*sic*] que presidem nosso relacionamento com as mídias no horizonte fervente e na abertura sufocante das metrópoles”. Ao autor (2003, p. 96) interessam tanto as ênfases antropológicas quanto as não hermenêuticas – mais especificamente a ideia de materialidade das mídias – como possibilidade de uma “[...] sociologia da cultura cujo foco seja a natureza objetual dos suportes técnico midiáticos em desuso ou uma antropologia das tecnologias de inscrição”. Para Silveira (2010a, p. 184, grifo nosso), as teorias de Gumbrecht contribuem para a construção de uma metodologia para um empirismo que deve reduzir ao máximo a dimensão interpretativa e radicalizar o projeto gumbrechtiano: trata-se agora de “problematizar (e, no extremo, *evitar*) o ato interpretativo”.

Todavia, para o próprio Gumbrecht (2010, p. 76) problematizar não é ser contra a interpretação, mas sim “querer dizer algo somado à interpretação”. A teoria das materialidades não é um substitutivo totalizante ao paradigma hermenêutico, “[...] mas uma perspectiva alternativa, que questiona a primazia conferida ao sentido e ao espírito na tradição intelectual do Ocidente” (Felinto, 2001, p. 8). Silveira (2010a, p. 184) pressupõe um equilíbrio entre os efeitos de sentido e os efeitos de presença:

Entre a “substancialidade do ser” e a “universalidade da interpretação”, Gumbrecht opta pela primeira. Propõe uma espécie de ajuste de contas, um equilíbrio de ênfases entre os efeitos de sentido e os efeitos de presença, uma reequalização das tensões entre ambos. Historicamente, tais tensões foram silenciadas, acarretando uma preponderância excessiva do paradigma do sentido sobre o paradigma da presença.

Para Gumbrecht (2010), a noção de “produção de presença” é a que melhor opera o conceito de materialidade, ao definir seus efeitos nos processos de comunicação. Para ele, presença é aquilo que produz impacto material e corporal, aquilo que serve de base para a interpretação (e para o sentido), apesar de não ser acessível a ela. Portanto, segundo o autor alemão, são os movimentos entre os efeitos de presença (materialidade) e os efeitos de sentido que se efetuam de forma específica nos atos de comunicação. Dessa forma, podemos afirmar a importância específica do impacto material dos meios de comunicação na constituição do sentido e acreditamos que o objetivo de Gumbrecht não passa por reduzir a importância do sentido, mas sim por dissolver a hegemonia da interpretação através do pensamento sobre as materialidades das mídias. Como descreve o comentarista brasileiro André Lemos (2010, p. 6),

Pela teoria das materialidades devemos reconhecer o papel dos artefatos e dos atores na comunicação. É portanto contra a imaterialidade da comunicação que essa teoria surge. Há sempre interpretação e não devemos buscar evitá-la, mas reforçar o caráter material dos meios. Para Gumbrecht, o sentido não deve se sobrepor ao suporte e à materialidade. Isso, no entanto, não significa que seja impossível uma interpretação do processo comunicacional.

Segundo Simone Pereira de Sá (2004), a contribuição da teoria das materialidades é fazer pensar as diferentes tecnologias da comunicação, para além dos conteúdos que transmitem, como determinantes da própria forma de pensar de uma cultura. Podemos afirmar que determinados conjuntos de tecnologias se relacionam intimamente com os suportes

tecnológicos criando processos de significação. A materialidade não é alcançada pela interpretação nem é análoga a ela, mas funciona como ponto de partida para o processo e serve como base para a interpretação. Para Felinto (2006), o debate sobre as materialidades da comunicação – sobretudo a contribuição de Gumbrecht e de outros pesquisadores do círculo de Stanford – geralmente se esgota na relação com as novas tecnologias. No entanto, um dos desafios que percebemos é o de ampliar o conceito de materialidades da comunicação à luz dos princípios da imanência. Dessa forma, o objetivo é retomar os estudos de Gumbrecht sobre as materialidades e tentar avançar, naquilo que estabeleceram os pesquisadores brasileiros citados anteriormente, para além da simples redução do conceito de materialidades às tecnologias da comunicação.

1.2

Mídia e materialidades

Os autores cujas contribuições podem ser agrupadas sob o termo “teorias das materialidades” preocupam-se com questões relacionadas ao suporte material da expressão, perguntando-se de que forma essas materialidades técnicas definem os modos como nos expressamos. No caso específico da comunicação, tal perspectiva não hermenêutica aparece numa relação íntima com o conceito de meio de comunicação ou *media*. Adalberto Müller (2012), em seu livro *Linhas imaginárias: poesia, mídia, cinema*, chama atenção para um *media turn* nos estudos alemães, uma virada no campo do conhecimento que privilegia a questão dos meios na investigação teórica. Ao revisar a bibliografia, é plenamente possível compreender as origens dessa virada em autores clássicos do nosso campo, como Walter Benjamin, Marshall McLuhan e Friedrich Kittler.

Walter Benjamin pode ser considerado um dos pilares da teoria da comunicação contemporânea pelo modo como entrou uma abordagem teórica capaz de dar conta da questão dos meios. No clássico texto *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, Benjamin (2013) estabelece uma reflexão acerca do advento do cinema e da fotografia enquanto técnicas e daquilo que deles é específico e inédito na história das artes, analisando não apenas as formas com as quais produzem mensagens com características únicas e irreduzíveis a qualquer outra forma de expressão, mas também como essa técnica transformou a nossa própria capacidade de expressão. Para Benjamin (2013), é uma perda de tempo indagar se a fotografia ou o cinema podem ser considerados obras de arte legítimas. O correto, em sua visão, seria indagar “[...] se por meio da invenção da fotografia, o caráter geral da arte não foi modificado” (Benjamin, 2013, p. 66). O que haveria de específico na fotografia e no cinema que teria transformado todo o modo de apreender e veicular mensagens?

No início do ensaio, Benjamin (2013) vincula-se a Marx, já apontando para o caminho de análise materialista das obras cinematográficas e fotográficas e destacando o fato de a análise marxista ser centrada nos modos de produção capitalista, ou seja, na compreensão sobre como os bens são produzidos e sobre quem detém a posse desses modos de produção em cada sociedade. Fica claro que, para ele, é preciso destacar os meios de produção materiais da arte, e não os supostos conteúdos veiculados, que seriam uma espécie de efeito residual, ideológico. Seria preciso dar conta do funcionamento dos modos de produção e da materialidade de suas relações para não se perder na própria lógica da mercadoria, que também rege a produção artística. É preciso ter cuidado para não reduzir a lógica argumentativa do autor. O modo de produção capitalista

é articulado pela ideia de reprodutibilidade técnica, domínio que passa a se expressar em conjunção com a produção cultural e artística a partir do século XX de maneira mais evidente. A reprodutibilidade técnica é, paradoxalmente, ao mesmo tempo um sintoma e um efeito dessa configuração.

A questão determinante não é a reprodutibilidade em si, visto que, de acordo com o autor, a obra de arte sempre foi reproduzida. Trata-se de uma técnica específica de reprodução: não mais através de um procedimento artesanal, e sim por meio de uma tecnologia capaz de realizar uma reprodução virtualmente idêntica e automática. Não seria mais necessário um trabalho centrado em um ser humano com o propósito de copiar uma dada obra. Com a reprodutibilidade técnica, passam a existir máquinas que realizam o processo de forma automática. Explica-nos Benjamin (2013, p. 53) que

Por volta de 1900 a reprodução técnica atingira um padrão que lhe permitiu não somente começar a tornar a totalidade das obras de arte convencionais em seu objeto, submetendo seus efeitos às mais profundas modificações, mas também conquistar um lugar próprio entre os procedimentos artísticos. Nada é mais instrutivo para o estudo desse padrão do que o impacto de suas duas manifestações distintas – a reprodução da obra de arte e a arte cinematográfica – sobre a arte em sua forma geral.

Interessante notar que tal processo de reprodução técnica não deixa fora todas as outras obras que não tomam esse processo como constitutivo de sua produção. Toda a ideia de arte é completamente transformada pela possibilidade de ser reproduzida tecnicamente. Por isso, Benjamin (2013) chama

atenção para o fato de que um determinado período histórico inaugura não apenas um modo de existir plenamente específico com base em seus modos de produção, como também um modo específico de perceber esse mundo.

Cabe perguntar o que se cria, efetivamente, valendo-se do processo da reprodutibilidade? Benjamin (2013, p. 53) argumenta que a principal mudança é a perda do caráter autêntico de determinada obra, “[...] o aqui e agora da obra de arte – sua existência única no local em que se encontra”. Por ser reprodutível, uma obra pode ser encontrada em diversos tempos e espaços, não apenas onde seu original está colocado. A autenticidade de uma obra, algo que não é próprio de suas características estéticas ou de linguagem, é o que o autor alemão (2013, p. 57) chama de aura – “uma trama peculiar de tempo e espaço” –, que garantiria à obra sua especificidade estética relacionada a esse contato com uma “unicidade” ao mesmo tempo presente e longínqua. Era preciso estar em presença de um determinado tipo de obra para apreender suas qualidades materiais únicas com toda a carga de historicidade implicada. Com o processo da reprodutibilidade técnica, muito pouco da obra se perde materialmente. O que se perde, na verdade, é esse “valor” de unicidade que garantiria a determinada obra seu valor de culto e de presença. Como frisa Benjamin (2013, p. 55),

Ao multiplicar a reprodução, ela [essa técnica] substitui sua existência única [da obra] por uma existência massiva. E, na medida em que ela permite a reprodução ir ao encontro do espectador em sua situação particular, atualiza o reproduzido.

O atrofiamiento da aura na era da reprodutibilidade técnica implica uma mudança de paradigma em relação à posição

social que a obra de arte pode ocupar no interior da sociedade. Historicamente, as obras tinham o que Benjamin chamava de valor de culto ou de ritual. As obras funcionavam em relação a um dado rito, fosse de magia, de beleza, de religiosidade ou de distinção social. Era preciso entrar em contato com determinada manifestação de forma a apreendê-la. A obra estava a serviço do ritual: “[...] o valor singular da obra de arte ‘autêntica’ fundamenta-se sempre no ritual” (Benjamin, 2013, p. 61). A aura da obra é esse imaterial que dá conta do ritual, aquilo que da obra “emana” de modo a validar a experiência. Esse valor de culto tendia a manter a obra de certa forma oculta, reservada apenas para o momento ritual.

Com a decadência da aura, um outro tipo de valor cresce dialeticamente, justamente o que poderia ser seu oposto: seu valor de exposição. A unicidade de uma dada obra se esvai, pois ela pode ser vista – e até mesmo possuída – em sua reprodução por um grande número de pessoas. O aqui e agora do ritual se desvanece quando a obra está em todos os lugares ao mesmo tempo. Conforme Benjamin (2013, p. 61), “[c]om a emancipação das práticas artísticas singulares do seio do ritual, crescem as oportunidades para a exposição de seus produtos”. A obra torna-se propriedade comum, e todos estão virtualmente expostos a ela. Isso implica uma mudança radical no papel social que a expressão pode ter na sociedade. Se antes a obra era limitada a determinado ritual, distanciado, agora temos acesso generalizado a esse dispositivo que não serve mais como ritual.

É justamente esse insight de Benjamin sobre a mudança do papel social da obra que nos interessa. Cada época histórica tem um modo próprio de existência que molda a percepção. Há um dado relevante na exposição de Benjamin que nos leva a considerar a técnica como uma dimensão que faz parte da composição de nosso modo de existência. Não estamos

habitando um espaço de “puro espírito”, mas uma dimensão onde o “espírito” é efeito de uma configuração material. Essas materialidades estão presentes de maneira geral em nossa sociedade, transformando nosso modo de existência e nossa percepção. O papel de uma obra de arte tecnicamente produzida de acordo com a era da reprodutibilidade, devido ao seu valor de exposição generalizado, é justamente preparar a percepção do público em relação a uma sociedade moldada consoante seu modo de produção. Nota-se uma posição pragmática acerca da comunicação em Benjamin: as obras de arte se validam com base em seus efeitos, em uma produção sùgnica capaz de alterar o esquema perceptivo.

Um filme não apenas é uma obra de arte que foi reproduzida, como também se configura uma obra de arte produzida segundo as normas da reprodutibilidade técnica. Compreender o modo como um filme é feito, entrar em contato com ele, é compreender exatamente as transformações pelas quais a sociedade vem passando. Nas palavras de Benjamin (2013, p. 63), “[...] o filme serve para exercitar o homem nas apercepções e reações que são exigidas para lidar com uma aparelhagem cujo papel em sua vida aumenta quase diariamente”. O filme, enquanto meio, traz em sua composição as próprias características das mudanças de percepção que a nossa sociedade atravessa.

“No filme temos uma forma cujo caráter artístico é pela primeira vez determinado completamente por sua reprodutibilidade” (Benjamin, 2013, p. 65). Se o mundo também pode ser compreendido por suas técnicas, e se a técnica preponderante é a reprodutibilidade cuja forma específica é, na época de Benjamin, o cinema, então para compreender o mundo é necessário compreender a forma material do cinema, que encaminha um tipo de “[...] recepção através da distração, que se observa crescentemente em todos os domínios da arte [e]

constitui o sintoma de transformações profundas nas estruturas perceptivas” (Benjamin, 2013, p. 194). Para Benjamin (2013), nossa percepção já é cinematográfica. Esse deslocamento teórico é central para as teorias da mídia contemporâneas. É com base na existência material de determinado suporte que nos podemos expressar. Para entender o mundo, é preciso entender como o mundo se expressa materialmente. As novas mídias não apenas transformam radicalmente o nosso conceito de realidade, como também dão as ferramentas para compreendê-lo. Há uma radicalidade semiótica nessa proposta, no sentido de desconsiderar a possibilidade (e sua relevância para o estudo da comunicação) de um pensamento imediato que não esteja fundado numa materialidade sígnica.

Seguindo na reflexão acerca da questão específica dos meios em sua forma material, não é possível ignorar o impacto definidor do pensamento do canadense Marshall McLuhan. McLuhan (2007) reconhece como central a ideia de que as mídias produzem transformações radicais em nossa sociedade e em nossa percepção. Para ele, cada mídia ou tecnologia específica, conforme suas características estruturais, molda a sociedade de uma determinada forma – processo que se reflete na interação entre diferentes mídias, no modo como se traduzem umas nas outras. McLuhan (2007) compreende as tecnologias tal como expressa o título da tradução brasileira de sua obra publicada em 1964: *Os meios de comunicação como extensões do homem*. Apesar de essa tradução dar destaque ao que é comumente chamado de “meios de comunicação”, a definição de McLuhan (2007) para meio é larga (assim como também a de comunicação). O autor compreende qualquer tecnologia como um meio ou uma extensão de alguma faculdade humana para fora de seu corpo. A roda como uma extensão dos pés, a roupa como uma extensão da pele, a escrita como uma extensão dos olhos.

A necessidade de amplificar as capacidades humanas para lidar com vários ambientes dá lugar a essas extensões [...]. Essas ampliações de nossas capacidades, espécies de deificações do homem, eu as defino como tecnologias. (McLuhan, 2005, p. 90).

É uma dinâmica de tradução entre aquilo que é do homem e aquilo que não o é, amplificando ou adaptando uma faculdade de forma a dar conta de uma situação, de um acontecimento ou de um ambiente: “[...] podemos traduzir a nós mesmos cada vez mais em outras formas de expressão que nos superam” (McLuhan, 2007, p. 77). É importante a ideia de que tais extensões, por serem expressões humanas, funcionam de alguma forma como linguagens.

Quer se trate de sapatos ou de bengalas, de zíperes ou de tratores, todas essas formas são linguísticas na estrutura e exteriorizações ou expressões do homem. Têm sua própria sintaxe e gramática, como qualquer forma verbal. (McLuhan, 2005, p. 341).

Não há possibilidade, na visão de McLuhan, de que um meio seja apenas um instrumento. As tecnologias estruturam-se como linguagem e estão sempre significando algo, ainda que esse algo seja quase imperceptível. A ideia de compreender um meio em si não apenas como suporte, mas também como produtor de sentido, é essencial à compreensão do pensamento de McLuhan.

Tendo isso em vista, não aparece como surpresa a afirmação “o meio é a mensagem” (McLuhan, 2007, p. 21). Não apenas por esse caráter de linguagem constitutivo da tecnologia, mas também pelo fato de que cada sentido externalizado

na forma de um meio altera de forma profunda toda a organização cognitiva, perceptiva e sensível da sociedade na qual foi introduzido. O meio, para McLuhan (2007), transforma de forma radical todo o complexo social humano, e são as transformações operadas pela introdução de uma nova tecnologia em uma sociedade que merecem atenção, não aquilo que um meio veicula como seu “conteúdo”.

O meio é a mensagem. Isso apenas significa que as consequências sociais e pessoais de qualquer meio – ou seja, de qualquer extensão de nós mesmos – constituem o resultado do novo estalão introduzido em nossas vidas por uma tecnologia ou extensão de nós mesmos. (McLuhan, 2007, p. 21).

A proposição fica clara quando McLuhan (2007) diz que o que importa na tecnologia do carro é muito pouco o carro em si, mas antes todo o complexo de estradas, distribuição e integração das distâncias. A própria ideia de tempo e espaço foram transformadas com o advento do carro. No caso dos meios de comunicação, num sentido mais tradicional, a mudança é ainda mais radical. Em uma acepção comum, tais meios caracterizam-se justamente por veicular mensagens. Se essas “mensagens” não são de fato suas mensagens, é possível afirmar que estamos, definitivamente, olhando para o lado errado. Dentro dessa perspectiva, nada do que a TV veiculou é tão importante quanto a emergência da TV como tecnologia. Aquilo considerado como “mensagem” da TV é seu suporte. Os verdadeiros impactos do meio geralmente ocorrem longe dele, em instâncias mais profundas e complexas tanto da psique quanto da sociedade.

Cabe fazer uma distinção fundamental na obra de McLuhan (2007) entre os meios mecânicos e eletrônicos e

seus respectivos efeitos psicossociais. A tradução de sentidos ou faculdades humanas em tecnologias remonta, pelo menos, à invenção dos instrumentos neolíticos e à sedentarização da humanidade. Tais tecnologias são mecânicas e podem efetuar a extensão de um dado sentido, como, por exemplo, o desenvolvimento do sentido da visão a partir da escrita e da imprensa. Desde o advento da energia elétrica, as tecnologias tornaram-se extensões do nosso próprio sistema nervoso, exteriorizando o pensamento. As análises a respeito dos meios eletrônicos de comunicação são importantes na obra do autor, porque expressam um ponto de virada na forma como a civilização se organiza.

As transformações sociais efetivadas pela emergência de um novo meio são objetivas e materiais. O conjunto dessas transformações – ou das mensagens – de cada meio é o que McLuhan (2005, p. 129) chama de ambientes:

Um meio de comunicação cria um ambiente. Um ambiente é um processo, não um invólucro. É uma ação e atuará sobre os nossos sistemas nervosos e nas nossas vidas sensoriais, modificando-os por inteiro.

A utilização do termo ambiente para designar aquilo que circunda um meio é precisa e cirúrgica. Ao ser introduzido na cultura, um meio cria um conjunto de novas relações inevitáveis com seu entorno, afetando a sociedade como um todo, e força um novo ambiente sobre os preexistentes, alterando-os. Assim como há muitas tecnologias, existem diversos ambientes no centro dos quais vivemos. Entretanto, a cada nova tecnologia, todos os ambientes se modificam. Todo o complexo social se modifica com base no novo ambiente, e tal mudança passa ao largo de nossa consciência: não notamos a presença do meio,

assim como o peixe não reconhece a existência da água que o envolve. Entretanto, no momento em que o ambiente é modificado por um novo meio de comunicação, os ambientes anteriores se tornam mais claros para a nossa compreensão, tornam-se distinguíveis. Nas palavras de McLuhan (2005, p. 62),

Uma das coisas que ocorrem quando um novo veículo entra em cena é que nos tornamos conscientes das características básicas dos veículos mais antigos, de um modo que não víamos quando as coisas estavam acontecendo. [...] O rádio parece ter adquirido uma consciência maior de sua própria identidade depois da televisão, e o mesmo ocorreu com o cinema. Assim, há uma grande vantagem nessa revolução provocada por um novo meio de comunicação, ao revelar algumas das características anteriores da mídia mais antiga, tornando-as mais inteligíveis e mais úteis, dando-nos uma consciência maior do controle que temos sobre ela.

A coexistência dos ambientes e os modos como se relacionam parecem ser os principais vetores para compreender a dinâmica comunicativa dos meios em nossa sociedade. O propósito de McLuhan (2007) era compreender a forma de atuação de um meio na sociedade e na cultura para que as transformações operadas por eles não aparecessem como novidades. Os meios servem como forma de tradução para nossos sentidos e faculdades. Dado o fato de que os ambientes de cada meio estão em constante interação e sofrendo influência uns dos outros, é possível perceber que os meios também servem como tradutores uns dos outros: “[...] como extensões de nossos sentidos, [os meios] estabelecem novos índices relacionais, não apenas entre os nossos sentidos particulares, mas também entre si, na

medida em que se inter-relacionam” (McLuhan, 2007, p. 72). Estamos imersos em um ambiente geral formado por diversos ambientes em constante atrito e transformação. Muito mais um processo do que um dado estático, um ambiente se desenvolve continuamente sem poder deixar de lado o que já está estabelecido tecnologicamente.

Essa perspectiva deixa entrever um pensamento pragmático em McLuhan (2007), no qual há uma preocupação com os efeitos que determinados arranjos tecnológicos produzem na sociedade e na linguagem. Tais efeitos são relacionados com os modos de produzir, armazenar e transmitir a informação. Como não há expressão fora de sua dimensão material, a introdução de uma nova tecnologia de comunicação não apenas abre todo um novo leque de possibilidades materiais para o tratamento de diferentes tipos de informação, como também modifica o nosso olhar em relação ao mundo que se abre justamente em função dessas possibilidades e lógicas que até então se mantinham inexploradas (ou inexistentes) devido à ausência de materiais disponíveis ou de um raciocínio capaz de dar conta dessa informação. Como aponta Irene Machado (2014, p. 60),

O ponto significativo na hipótese de McLuhan se traduz no seu entendimento de que o modo de produzir informação interfere na maneira pela qual a informação é percebida e compreendida culturalmente. Nesse caso, a tecnologia coloca-se a serviço da linguagem como processo de significação. O efeito revela-se, por conseguinte, como instrumento a transformar a informação em linguagem e esta em veículo de percepção e conhecimento.

Há uma relação íntima e indissociável entre tecnologia e linguagem nessa perspectiva. Para McLuhan (2007), o ambiente como conjunto de efeitos culturais é essa grande articulação tradutória que possibilita a abertura do mundo enquanto linguagem através de suas propriedades materiais. A ideia de causa e efeito é rompida, já que não há como conhecer o mundo senão por meio dos efeitos produzidos pela articulação entre linguagem e tecnologia. O efeito ou a tradução da tecnologia em linguagem é o que possibilita a compreensão das causas, e não o oposto.

A linguagem está no centro da dinâmica ambiental, sempre compreendida como processo em contínua transformação. Compreender essa dinâmica implica dar conta “das diferentes formações perceptuais e cognitivas utilizadas nos processos de trocas e de convivências, merecidamente, denominadas ‘linguagens da comunicação’” (Machado, 2014, p. 60). Na interação entre aparato tecnológico, informação, sociedade e mensagem, há uma complexa dinâmica de tradução que pode ser chamada de processo comunicativo. As dinâmicas próprias de um meio são responsáveis por determinar “[...] a maneira pela qual a informação é processada para se tornar linguagem [e expressam o processo em que] o tratamento da informação foi traduzido em termos do meio, o qual produz, por sua vez, um efeito decisivo sobre a mensagem” (Machado, 2014, p. 61-63).

É importante ressaltar a necessidade de conceber a linguagem em conjunção com o ambiente no qual ela é utilizada. Toda linguagem é forjada no interior de um arranjo tecnológico complexo que abre (ou limita) suas possibilidades de expressão. Por isso, McLuhan (2007) compreende que aquilo que conhecemos do mundo ou o que dele podemos expressar é necessariamente mediado por um agenciamento que tem menos relação com nossa “interioridade” ou “consciência”

do que com padrões e sistemas exteriores a nós mesmos, os quais moldam a nossa experiência no mundo. As novas formas tecnológicas transformam a nossa linguagem e aquilo que podemos perceber do mundo. Não pensamos ou nos expressamos da mesma maneira depois que uma tecnologia transforma o modo de produzir, armazenar e distribuir informação. Entretanto, é justamente nessa articulação entre tecnologia e linguagem que reside aquilo que McLuhan chama de ambientes: as transformações que essa relação opera sobre o mundo e sobre nós mesmos. Para efeito de síntese, Machado (2014, p. 68) afirma que a

História que valoriza os efeitos, e não as sucessões, tem o mérito de acompanhar o desenvolvimento dos meios de comunicação não como aparatos tecnológicos, mas, sobretudo, como linguagem. Graças à capacidade de elaborar linguagem, os meios podem mudar comportamentos, ações, percepções. Esse é o mérito maior da história alfabetizadora. Ao assumir o centro do processo de alfabetização pelos meios, a linguagem mostra-se em seus diferentes códigos históricos.

A relação entre os ambientes se dá como tradução ou como apropriação do ambiente de um dado meio pelo outro. Segue daí a conclusão mcluhaniana de que cada meio é sempre interpenetrado por outros meios. McLuhan (2007, p. 22) diz expressamente que “[...] o ‘conteúdo’ de qualquer meio ou veículo é sempre um outro meio ou veículo”. Um novo meio opera no que “está dado”, reorganizando o contínuo ambiental com base em suas gramáticas. A mudança é operada sobre outra linguagem, formatando-a em uma lógica diferente. Quando o rádio é apropriado pela TV, torna-se clara a sua

gramática mais elementar, pois ela está sendo manipulada por outra gramática. É com a diferença instaurada por uma nova tecnologia que podemos compreender como as outras funcionam estruturalmente. Entretanto, isso não significa que os meios mais antigos não possam aproveitar sua própria tradução em um novo meio para expandir os seus limites, visto que o novo meio traz consigo uma compreensão melhor da dinâmica própria do meio antigo. Trata-se de um movimento que, contrário ao movimento ambiental, deve ser conscientemente produzido. Este chamado contra-ambiente revela o funcionamento do ambiente e oferece a possibilidade de “prever” os seus mecanismos para que a sociedade se prepare para seus efeitos. Para McLuhan, mais que voltar nossa atenção para as questões estruturais de uma dada tecnologia ou meio de comunicação, é preciso compreender como tais meios interagem e produzem seus discursos.

A relevância das ideias de McLuhan para o projeto da Semiótica Crítica é essa lógica que une a dimensão material das tecnologias da comunicação, sua indissociável relação com a linguagem e o modo heurístico de sua investigação. A perspectiva calcada nos efeitos nos interessa justamente por não erigir nenhum tipo de origem delimitada para o modo como circulam os discursos no processo comunicativo. Há sempre uma dimensão paradoxal em que as tecnologias produzem uma determinada lógica ou imagem do pensamento e, ao mesmo tempo, são articuladas pela linguagem e por seu desenvolvimento histórico. Compreender determinado modo de expressão implica deslindar um tipo de configuração ambiental que articula linguagem e materialidade na mesma medida.

Por essa razão, interessa-nos também a perspectiva de Friedrich Kittler, que articula essa configuração ambiental e a produção discursiva, à moda de Michel Foucault, com base

em seu conceito de *redes discursivas*. Kittler segue os passos de Benjamin e McLuhan ao colocar a materialidade do processo comunicativo no centro de sua argumentação. Assim como Benjamin, com a reprodutibilidade técnica, e McLuhan, com a dinâmica dos meios, Kittler também compreende que os *media* criam um sistema geral que engloba todos os aspectos da sociedade e os limites de nossa racionalidade e expressividade.

Apesar de ser devedor e seguidor da obra de McLuhan, Kittler não trabalha com o mesmo conceito de ambiente. Inspirado em Foucault (2008) e sua *Arqueologia do saber*, o conceito de redes discursivas (*Aufschreibesysteme*, no original) compreende

[...] a rede de tecnologias e instituições que permitem a uma dada cultura selecionar, armazenar e produzir dados relevantes. Tecnologias como a impressão de livros e as instituições vinculadas a ela, portanto, como a literatura e a universidade, constituíram uma formação historicamente muito poderosa. (Kittler, 1990, p. 369, tradução nossa).¹

As redes discursivas se assemelham aos “sistemas de formação discursiva” desenvolvidos por Foucault (2008). Para Kittler, era necessário compreender o que McLuhan chamava de ambiente por um viés da análise discursiva, avaliando as formas pelas quais os diferentes agenciamentos existentes entre instituições, práticas e tecnologias produzem um sistema de regras capaz de delimitar e formatar a prática discursiva.

¹ “[...] the network of technologies and institutions that allow a given culture to select, store, and process relevant data. Technologies like that of book printing and the institutions coupled to it, such as literature and the university, thus constituted a historically very powerful formation [...]” (Kittler, 1990, p. 369).

A sua versão da análise de discurso visa a uma “[...] reconstrução das regras pelas quais os discursos de uma época deveriam se organizar para não serem excluídos” (Kittler, 1990, p. 369, tradução nossa).²

Efetivamente, Kittler opera uma torção tanto em Foucault quanto em McLuhan. No primeiro, atualiza a ideia de análise do discurso ao incluir a categoria da medialidade, ou seja, os modos materiais da comunicação não apenas como determinantes no plano da produção discursiva, mas como condição da possibilidade de emergência de qualquer discurso. Em relação ao segundo, Kittler traz a noção de ambiente para um plano mais tangível e material de análise das práticas discursivas, levando em conta os efeitos de cada meio nos enunciados e a existência de arranjos expressivos complexos (semióticos, tecnológicos, culturais, institucionais) conjugados na produção discursiva. A ideia de contra-ambiente é relevante para pensar o projeto de Kittler, que postula que, para reconstruir o sistema de regras que regulam o discurso de uma dada sociedade, é preciso deter-se sobre suas formas artísticas.

O processamento de dados de uma determinada sociedade pode ser reconstruído pela análise de seu meio artístico. Menos formais que seus sistemas de conhecimento, essas mídias apresentam e propagam as regulações elementares que culturalizam os nativos dessa sociedade. Antes que qualquer coisa possa ser conhecida, é preciso que haja regras ou sinais para que se identifiquem as coisas como dados ou signos; é preciso

² “[...] a reconstruction of the rules by which the actual discourses of an epoch would have to have been organized in order not to be excluded [...]” (Kittler, 1990, p. 369).

que haja regras definindo quais pessoas ou dispositivos serão aceitáveis como fonte, emissores, canais e receptores de informação. (Kittler apud Johnston, 1998, tradução nossa).³

O procedimento metodológico de Kittler é compreender – valendo-se de elaborações experimentais de linguagem – as formas pelas quais a sociedade organiza seus processos de produção e circulação de informação. Para o autor, os discursos são moldados por questões que vão além da mera expressão e dependem, necessariamente, de uma articulação entre tecnologias e instituições. Kittler (1999) compreende que, mais do que analisar um determinado discurso, a pesquisa em comunicação deve voltar-se para as condições que tornaram tal discurso possível. Essas condições estão relacionadas diretamente aos suportes materiais disponíveis em que a comunicação se insere e com base nos quais se realiza: são as mídias que “[...] determinam nossa situação” (Kittler, 1999, p. xxxix, tradução nossa).⁴

As tecnologias com as quais Kittler (1999) se preocupa são aquelas capazes de dar materialidade a uma dada expressão, ou seja, os meios de comunicação, e não apenas os chamados meios de comunicação massivos. Em suas análises, entra toda e qualquer tecnologia capaz de produzir, armazenar e distribuir informação – “técnicas mnemônicas” como o fonógrafo, a carta e

3 “The data processing of a given society can be reconstructed by analyzing its artistic media. Being less formal than its systems of knowledge, those media display and propagate the elementary regulations that culturalize the natives of that society. Before anything can be known, there must be rules or signs for identifying things as signs or data; there must be rules defining which persons or devices will be acceptable as source, as emitter, as channel and as receiver of information.” (Kittler apud Johnston, 1998).

4 “Media determine our situation [...]” (Kittler, 1999, p. xxxix).

mesmo o verso rimado. Cada uma dessas tecnologias associa-se a uma “rede discursiva” ou um “sistema de notação” diferente, possuindo uma determinada forma de trabalhar com a informação e um modo específico de distribuí-la, o que possibilita a descoberta e até mesmo a modelagem de padrões mentais e reflexivos novos. Daí decorrem problemáticas interessantes. A primeira delas relaciona-se ao conceito de Kittler de *a priori medial*. Segundo Erick Felinto (2011, p. 241),

Falar em um *a priori medial* significa dizer que as tecnologias de comunicação e informação constituem elemento central na determinação das realidades humanas e dos processos de cognição. A questão central de Kittler, resumida de forma competente por Winthrop-Young [(2005, p. 22)], consiste na pergunta sobre “como homens e instituições são influenciados ou formados por determinadas práticas e ordens discursivas [...]”.

O *a priori medial* é o conceito que dá conta dessa centralidade midiática na formação do pensamento e da expressão humanos. Tudo que é dito, pensado ou expresso tem por substrato uma determinada medialidade. Essa medialidade é o fundamento do pensamento, pois pensamos sempre de acordo com os modos como podemos expressar um determinado pensamento. Estamos invariavelmente imersos em uma articulação tecnológica que molda o próprio fundamento do nosso pensar. É exatamente esse *insight*, presente de forma semelhante, mas específica, já em Benjamin e McLuhan, que guia a reflexão de Kittler e promove um procedimento metodológico centrado no texto para compreender uma dimensão mais alargada do modo como os discursos se articulam.

Segundo Geoffrey Winthrop-Young e Michael Wutz (1999, p. xx-xxii, tradução nossa), metodologicamente podemos realizar uma análise orientando-nos pelos seguintes passos:

1º Passo: Reconhecemos que somos falados pela linguagem. 2º Passo: Entendemos que a linguagem não é uma entidade nebulosa, mas se manifesta na forma de práticas discursivas historicamente limitadas. 3º Passo: Finalmente percebemos que essas práticas dependem do meio. Em resumo, a análise do discurso que se origina no estruturalismo e a teoria da mídia que se origina na análise do discurso [...] deslocaram a análise do discurso de sua orientação textual e discursiva e situaram-na em sua base midiático-tecnológica.⁵

É muito relevante o fato de que há não um “fora” pelo qual a linguagem se expressa, mas sim regularidades que são fruto de sua própria articulação em relação a instituições e tecnologias de uma sociedade. David Wellbery (1990), em comentário à obra de Kittler, observa na empresa teórica e nas análises literárias deste uma “crítica pós-hermenêutica”. Pouco importam os conteúdos veiculados, a intenção do autor ou o significado transcendental de um texto. Nessa perspectiva, importa o percurso gerador de sentido produzido pelo texto *em função* da rede discursiva que o produz. Dessa forma, podemos delinear esse percurso metodológico proposto por Kittler e definido por

5 Original: “Step I: We recognize that we are spoken by language. Step 2: We understand that language is not some nebulous entity but appears in the shape of historically limited discursive practices. Step 3: We finally perceive that these practices depend on media. In short, structuralism begot discourse analysis, and discourse analysis begot media theory [...] they pulled discourse analysis off its textual and discursive head and set it on its media-technological feet”.

Wellbery como uma crítica pós-hermenêutica baseando-nos em dois conceitos fundamentais: exterioridade e medialidade.

O princípio da exterioridade possui em seu funcionamento duas faces. A primeira é o fato de a existência concreta de um discurso ser um evento comunicativo material: “[...] o foco é no fato concreto de que certos textos foram produzidos, em vez de não o serem, em vez de outros” (Winthrop-Young; Wutz, 1999, p. p. xxii, tradução nossa).⁶ A segunda é a existência de uma articulação exterior ao discurso que possibilita a existência própria desse. Tais expressões da exterioridade foram propostas, analisadas e descritas à exaustão por Foucault (2008) em *Arqueologia do saber*. Esse fora ou essa exterioridade constitutiva do discurso e de seu sistema de formação é o que Kittler chama especificamente de redes discursivas. É a disposição material das possibilidades comunicativas, e seu arranjo específico enquanto regras, que faz com que essas possibilidades produzam determinado discurso, de determinada forma e sob determinadas circunstâncias. É uma dimensão pré-discursiva, como Foucault a chamava, ainda que mapeável na superfície material da ordem do discurso.

Foucault(2008) afirma que a unidade que dá forma a um discurso é, paradoxalmente, constituída por uma dispersão: dispersão de objetos, enunciações, práticas, conceitos, instituições. Kittler acrescentaria a esse rol as mídias. Tal dispersão pode ser descrita, em sua singularidade, apenas se formos capazes de compreender as regras específicas segundo as quais o discurso veio à tona. Ou seja, a unidade de uma formação discursiva “[...] reside, muito antes, no sistema que torna possível e rege sua formação” (Foucault, 2008, p. 80). Há no discurso

⁶ Original: “[...] it focuses on the brute fact that certain texts were produced – rather than not, and rather than others”.

um sistema que lhe é anterior e exterior. Entretanto, Foucault (2008) alerta para o fato de que esse sistema não é uma forma estática soberana que impõe sua presença no discurso; não é de ordem transcendental imposta por uma dada consciência humana, muito menos provém de instituições coercitivas que forçam sua transcrição. Esses sistemas “[...] residem no próprio discurso; ou antes em suas fronteiras, nesse limite em que se definem as regras específicas que fazem com que existam como tal” (Foucault, 2008, p. 82). Trata-se de um sistema de regras que possibilita a emergência de um determinado discurso, identificado apenas com base no próprio discurso. O objetivo não é encontrar uma origem, mas descrever regularidades:

Ora, o que se analisa aqui não são, certamente, os estados terminais do discurso, mas sim os sistemas que tornam possíveis as formas sistemáticas últimas: são regularidades pré-terminais em relação às quais o estado final, longe de constituir o lugar de nascimento do sistema, se define, antes, por suas variantes. Atrás do sistema acabado, o que a análise das formações descobre não é a própria vida em efervescência, a vida ainda não capturada, mas sim uma espessura imensa de sistematicidades, um conjunto cerrado de relações múltiplas. Além disso, essas relações, por mais que se esforcem para não serem a própria trama do texto, não são, por natureza, estranhas ao discurso. Pode-se mesmo qualificá-las de pré-discursivas, mas com a condição que se admita que esse pré-discursivo pertence, ainda, ao discursivo, isto é, que elas não especificam um pensamento, uma consciência ou um conjunto de representações que seriam, mais tarde, e de forma jamais inteiramente necessária, transcritas

em um discurso, mas que caracterizam certos níveis do discurso, definem regras que ele atualiza enquanto prática singular. Não procuramos, pois, passar do texto ao pensamento, da conversa ao silêncio, do exterior ao interior, da dispersão espacial ao puro recolhimento do instante, da multiplicidade superficial à unidade profunda. Permanecemos na dimensão do discurso. (Foucault, 2008, p. 85).

Essa dimensão da exterioridade é o dispositivo central para as análises empreendidas por Kittler (1990) em seu principal livro, *Discourse Networks*. O autor mapeia, tomando por base textos literários, as redes discursivas responsáveis por articular os discursos de dois períodos da poesia alemã – o romantismo e o modernismo – tratados, respectivamente, como redes discursivas de 1800 e de 1900. No mapeamento da poesia romântica, Kittler não desvia da análise estritamente discursiva nos moldes propostos por Foucault para tentar dar conta dos modos como o romantismo era comumente tratado pela crítica literária alemã, na sua relação com uma interioridade, sentimentalidade ou em sua dimensão lírica. Ao mapear a constituição dessa rede discursiva valendo-se do *Fausto* de Goethe, Kittler encontra um processo que deu origem a três características centrais para o surgimento da poesia romântica como sistema discursivo: as figuras do autor, do leitor e da tradução. Entretanto, é preciso mapear as condições que possibilitaram o surgimento de tal discurso e a caracterização dessas três instâncias.

Kittler (1990) afirma que o discurso romântico, fundamentado nesses três princípios, tem relação com uma articulação que ocorria na Alemanha no período: o processo de alfabetização universal. O domínio da linguagem escrita, até então privilégio de alguns poucos eruditos, torna-se um bem comum

a partir de meados do século XVII. Kittler identifica na figura da Mãe um ponto central para essa formação de alfabetização universal, pois a partir dessa instância discursiva eram dados os primeiros passos para a constituição do aprendizado linguístico. Essa produção da Mãe tem menos importância (ainda que existam relações fortes) como um dado imaginário psicanalítico do que como um processo alfabetizador que afirma a escrita como dimensão única da produção expressiva. Para Kittler, a escrita tornava-se uma extensão da Natureza, pois o processo de aquisição da linguagem e seu uso como tecnologia estavam baseados em um tipo de aprendizado contínuo: o mundo se criava como linguagem ao mesmo tempo que a escrita se desenvolvia pelo aprendizado proporcionado pela Mãe. Quando escreve, o poeta romântico faz funcionar a linguagem que é para ele um dado natural.

A origem para a produção da poesia é justamente a sua posição como extensão da Natureza. O que o poeta faz ao escrever não é mais do que traduzir, na escrita, uma interioridade, um espírito. Ao fazê-lo, ele cria um tipo de discurso que precisa ser interpretado de forma a alcançar esse espírito. O leitor precisa ler um texto para conseguir encontrar seu significado “puro”, aquele que o espírito do poeta traduziu em linguagem. Esse efeito é semelhante a uma “alucinação interior” onde, valendo-se de palavras, o leitor pode restituir um mundo (ou “o” mundo) imaginado pelo poeta. Assim, na rede discursiva de 1800, Kittler (1990) observa que a linguagem escrita não é mais que um canal cujo propósito é servir de intermediário entre as consciências ou os espíritos do autor e do leitor. O que importa aqui são os conteúdos, e não a forma pela qual são veiculados.

Temos então a descrição da rede discursiva de 1800, sistema composto por três eixos: um eixo de produção, cuja origem é a formação e a tradução de uma dada interioridade

em linguagem; um eixo de distribuição, em que não apenas a linguagem escrita é compreendida por todos, mas suas propriedades a caracterizam como suporte para que as mensagens sejam interpretadas, servindo como um canal para a expressão de sua origem; por fim, a figura do consumidor, que faz uma retradução da linguagem para estar em vias de compreender as intenções da consciência produtiva. Kittler (1990, p. 369), amparado em Foucault, denomina essa operação como a reconstrução das regras do processamento de informação de uma dada sociedade, o que implica uma rede que articula, ao mesmo tempo, diversas práticas discursivas que envolvem tecnologias, instituições, conceitos e estéticas. Por exemplo, a prática da tradução como transmissão de conteúdos está diretamente relacionada a essa rede. Especialmente pelo fato de não haver outra tecnologia de inscrição que não a escrita, há uma necessidade de traduzir (e uma possibilidade de retraduzir) toda a realidade através do signo poético. Afirma o autor:

A tradutibilidade de todos os discursos em significantes poéticos agraciou os poetas com tal privilégio que apenas a amarga experiência forçou-os a renunciar a essa ilusão constitutiva. Por um século inteiro, os poetas haviam trabalhado com a linguagem como se fosse apenas um canal. (Kittler, 1990, p. 265, tradução nossa).⁷

Em relação à rede discursiva posterior à do romantismo, é necessário retomar o segundo pressuposto metodológico do

⁷ “The translatability of all discourses into poetic signifieds endowed poets with such privilege that only bitter experience forced them to renounce their constitutive illusion. For an entire century poets had worked with language as if it were merely a channel.” (Kittler, 1990, p. 265).

trabalho de Kittler: a premissa da medialidade. Esse conceito parte do pressuposto básico de que toda expressão necessita, como condição, de um suporte material responsável por moldar essa mesma expressão com base em suas lógicas. Kittler (1990) está propondo a inclusão da categoria de meio em qualquer análise discursiva. As medialidades seriam, portanto, características materiais próprias de uma mídia que instaura a condição geral da expressão de uma sociedade, possibilitando então que essa se expresse:

A medialidade é a condição geral pela qual, sob condições específicas, algo como “poesia” ou “literatura” podem tomar forma. Uma história literária (ou crítica) pós-hermenêutica assim se torna um sub-ramo das teorias da mídia. (Wellbery, 1990, p. xiii, tradução nossa).⁸

A noção de medialidade quase como um “limite do pensar” levanta questões teóricas determinantes para uma Semiótica Crítica. A primeira delas relaciona-se à ideia do *a priori medial* proposta por Kittler (2010, p. 34, tradução nossa) ao afirmar que só passamos a conhecer nossos sentidos a partir das mídias e tecnologias: “Nós não sabíamos nada de nossos sentidos até que as mídias produziram modelos e metáforas”.⁹ Como exemplo, Kittler sugere que a proposição grega de que a alma seria uma tábula rasa estaria baseada justamente nas tábuas de cera usadas para anotações. Da mesma forma, o

8 Original: “Mediality is the general condition within which, under specific circumstances, something like poetry’ or ‘ literature’ can take shape. Post-hermeneutic literary history (or criticism), therefore, becomes a sub-branch of media studies”.

9 “[We] knew nothing about our senses until media provided models and metaphors.” (Kittler, 2010, p. 34).

autor (2010, p. 35, tradução nossa) afirma que, por volta de 1900, “[...] a alma repentinamente deixou de ser uma memória na forma de tábuas ou livros de cera, como Platão a descrevera; em vez disso, tornou-se tecnicamente avançada e transformou-se em um filme”,¹⁰ seguindo a máxima de que, quando caímos de uma altura considerável, “um filme de nossa vida se passa em nossa frente”. A grande questão é que essas compreensões de nós mesmos não são apenas metáforas, mas modelos de cognição de nossa condição. Para Kittler, nossa posição de “chamados-homens” (“*so-called humans*”) é sempre determinada pelas condições materiais disponíveis para essa compreensão.

A essa tese polêmica de Kittler acrescentamos outra, que dela decorre. Se moldamos nosso entendimento com base na medialidade constitutiva de nossa sociedade e cultura, por que nossa compreensão é sempre moldada pelas formas materiais mais recentes? Segundo Kittler (2010, p. 35-36, tradução nossa), para podermos compreender as formas de expressão midiáticas, nelas engajando-nos efetivamente, é preciso deixar que elas enganem nossos sentidos como se os próprios não estivessem presentes:

As mídias tornaram-se modelos privilegiados, em conformidade com os quais nosso próprio autoentendimento é moldado, precisamente porque sua meta declarada é ludibriar e contornar esse mesmíssimo autoentendimento. Para ser capaz de vivenciar a experiência de um filme, como se diz de maneira tão

10 “[...] the soul suddenly stopped being a memory in the form of wax slates or books, as Plato describes it; rather, it was technically advanced and transformed into a motion picture.” (Kittler, 2010, p. 35).

maravilhosa, simplesmente não podemos ser capazes de ver que 24 imagens individuais aparecem na tela a cada segundo, imagens que possivelmente foram filmadas sob condições totalmente distintas. [...] Em outras palavras, as mídias são modelos do que chamamos de humano precisamente porque foram desenvolvidas estrategicamente para suplantar os sentidos.¹¹

Kittler aproxima-se das teses de McLuhan acerca dos ambiente e contra-ambientes. O ambiente nos é invisível, e só compreendemos enquanto materialidades comunicativas as formas de comunicação propostas por tecnologias antigas contra-ambientais. Crítica e metodologicamente, é justamente o uso dessas tecnologias de forma experimental que permite desvelar o modo de funcionamento do ambiente, no interior do qual estamos pensando (e projetando-nos) em sua invisibilidade. De fato, é nesse momento de criação de outras medialidades que Kittler (1990) marca a passagem da rede discursiva de 1800 para a de 1900. A invenção de mídias como o gramofone, o filme e a máquina de escrever caracteriza essa nova rede. A escrita perde seu monopólio e passa a competir com outras formas de registro. Não há mais a necessidade da alucinação interior de sons e imagens através da poesia, pois agora existe o fonógrafo e o filme para registrar diretamente sons e imagens.

¹¹ “Media have become privileged models, according to which our own self-understanding is shaped, precisely because their declared aim is to deceive and circumvent this very self-understanding. To be able to experience a film, as it is so wonderfully called, one must simply not be able to see that 24 individual images appear on the screen every second, images that were possibly filmed under entirely different conditions.[...] In other words, technical media are models of the so-called human precisely because they were developed strategically to override the senses.” (Kittler, 2010, p. 35-36).

A escrita deixa de ser compreendida como um mero canal, pois agora temos noção de sua materialidade, uma autoconsciência quanto à sua própria forma e sua transformação em contra-ambiente.

Na rede discursiva de 1800 havia um pressuposto de tradutibilidade geral de todos os discursos, pois o que importava era a transmissão de conteúdo, mas o surgimento das novas mídias, a partir de 1900, transforma esse processo. Tendo consciência do caráter material da produção de sentido pela escrita, não há mais possibilidade de pensar a tradução como transmissão de conteúdo. Como a cultura está povoada de novas formas de registro, a escrita e a literatura acabam ficando relegadas como dispositivos de formatação da realidade. Cabe à escrita, como contra-ambiente, um papel crítico de articular a linguagem em conjunção com as novas formas possibilitadas pelas novas mídias. Como afirma Kittler (1990, p. 265, tradução nossa), em vez de traduzir no sentido clássico, a literatura cumpre uma transposição de mídias:

Um meio é um meio é um meio. Dessa forma, não pode ser traduzido. Transferir mensagens de um meio a outro sempre implica remoldá-lo para conformá-lo a novos padrões e materiais. Numa rede discursiva que requer uma consciência do abismo que divide a ordem da experiência sensível do outro, a transposição necessariamente toma o lugar da tradução. Enquanto a tradução exclui todas as particularidades em favor de um equivalente geral, a transposição de mídia é cumprida de forma serial, em pontos discretos. [...] toda a transposição é em certo sentido arbitrária, uma

manipulação. Não pode apelar a nada universal e, por isso, deixa espaços não preenchidos.¹²

A rede discursiva de 1900 é justamente a articulação midiática específica que deu origem às experimentações literárias promovidas pelo modernismo, justamente por essa dinâmica ambiental e contra-ambiental inaugurada pelo processo histórico. O necessário fim das noções tradicionais de autor, leitor e interpretação deu lugar a um tipo de escrita que produzia conscientemente a significação em sua dimensão material. Por isso, acaba funcionando de maneira semelhante ao modo como as outras mídias também funcionam, fazendo parte da constelação medial da sociedade.

Kittler não desenvolve o que seria uma rede discursiva de 2000, mas sua configuração pode ser inferida de pistas dispersas por sua obra. A grande questão das primeiras mídias eletrônicas era a impossibilidade de inter-relação imediata. Já com o advento de medialidades digitais e eletrônicas, as diferentes medialidades acabam por se interpenetrar de maneira intensa, gerando uma nova estruturalidade para o ambiente contemporâneo. O conteúdo das mídias é de pouca importância para Kittler. A análise, para ele, deve necessariamente estar focada

12 “A medium is a medium is a medium. Therefore it cannot be translated. To transfer messages from one medium to another always involves reshaping them to conform to new standards and materials. In a discourse network that requires an “awareness of the abysses which divide the one order of sense experience from the other,” transposition necessarily takes the place of translation. Whereas translation excludes all particularities in favor of a general equivalent, the transposition of media is accomplished serially, at discrete points. [...] every transposition is to a degree arbitrary, a manipulation. It can appeal to nothing universal and must, therefore, leave gaps.” (Kittler, 1990, p. 265).

no discurso, investigando aquilo que não está expresso superficialmente. Como aponta Felinto (2011, p. 241),

Quiçá seja esse também o momento de investigar não apenas quais significados circulam pelos sistemas midiáticos, mas como, em tais sistemas tecnológicos, pode-se dar a emergência de sentidos em geral. Ou seja, como a partir do não-sentido (a dimensão material dos meios) surgem as condições para a manifestação do sentido.

É justamente nessa passagem daquilo que é material e, em primeira análise, não produz sentido, para a produção de determinado sentido que se inserem estas problemáticas próprias de uma Semiótica Crítica: compreender de que forma cada materialidade tem em si a possibilidade de produzir sentido, que sentidos produziu e quais são seus limites. Investigar, com base nas mídias, as condições de emergência dos discursos nos quais estamos imersos parece-nos ser o desafio contemporâneo.

1.3 **Materialismo vitalista**

Outra possibilidade de escritura das materialidades da comunicação parte do ponto de vista de seus materiais, como os produtos químicos das mídias visuais (nitrito de prata para a fotografia) ou a base mineral da computação (silício, cobalto, lítio etc.). A vantagem desse tipo de abordagem é avaliar o impacto ambiental dos nossos padrões de consumo midiático (Parikka, 2015a; Telles, 2016). O assunto é urgente, já que os riscos da crise ambiental e o acúmulo de gases do efeito estufa na atmosfera têm implicado uma série de reflexões sobre as

relações entre ciências humanas e naturais (Chakrabarty, 2009). Há um século, Filippo Marinetti (1909, tradução nossa), expoente do movimento futurista, cantava loas aos “alegres incendiários com os seus dedos carbonizados” Hoje temos consciência de que a queima descontrolada de combustíveis fósseis desde a Segunda Revolução Industrial tanto catapultou a “aldeia global” à Modernidade quanto acelerou a destruição das condições necessárias para a propagação da vida, inclusive a humana (Danowski; Viveiros de Castro, 2014). Desde então, entramos na era geológica que Paul Crutzen e Eugene Stoermer (2000) batizaram de Antropoceno, quando, pela primeira vez na história planetária, “[...] uma força geológica é ativamente consciente de seu papel geológico” (Palsson et al., 2013, p. 8, tradução nossa).¹³ Nesse sentido, a dura realidade é que “[...] embora tenha começado conosco, muito provavelmente [o Antropoceno] terminará sem nós” (Danowski; Viveiros de Castro, 2014, p. 26).

Dentro desse “horizonte de expectativas” da classe científica – para retornar, por vias tortas, a Hans Robert Jauss(1974) –, uma das tentativas nas ciências humanas e sociais tem sido dar voz aos “objetos” e aos “não-humanos”, observando que essas são duas categorias bastante problemáticas para serem circunscritas com precisão.¹⁴ Para ficar em dois exemplos, Bruno Latour e os filósofos que se aglomeram em torno do “realismo especulativo”, como Timothy Morton, Graham Harman e Levi Bryant, tentam oferecer perspectivas que coloquem os não-humanos em um mesmo patamar ontológico do humano,

13 Original: “But surely the most striking feature of the Anthropocene is that it is the first geological epoch in which a defining geological force is actively conscious of its geological role”.

14 Sobre o conceito de “horizonte de expectativas”, proposto por Jauss, ver também Lima (1979).

criando assim ora um “parlamento das coisas” (Latour) ora uma “ontologia orientada ao objeto” (Harman).

Uma terceira perspectiva, aquela que julgamos mais promissora teoricamente, é a proposta por Manuel DeLanda e Jane Bennett, ambos inspirados no empirismo transcendental de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Bennett (2009) batiza essa vertente de “materialismo vitalista” e aponta para uma metafísica em que a matéria não é mais algo inerte, esperando para ser *in-formada* (seguindo a perspectiva aristotélica), mas algo “vivo”, no sentido de que seus usos precisam ser constantemente negociados entre agentes humanos e não-humanos, sinalizando assim para uma “ecologia política das coisas”, subtítulo de seu livro *Vibrant matter: a political ecology of things*. Logo,

O engenheiro não sopra vida no material inerte. Com suas qualidades e intensidades características, os materiais exigem um tipo específico de especialista ou um método próprio para nascerem, para que assim possam ser catalisados nas máquinas que chamamos de mídia. *O material inventa o engenheiro*. (Parikka, 2015b, tradução e grifo nossos).¹⁵

Esse posicionamento minimiza as diferenças entre o orgânico e o inorgânico. Como defende DeLanda ([1995?]), independentemente de suas características físicas, os corpos são afetados e afetam uns aos outros, formando sistemas heterogêneos temporários (agenciamentos) que são ao mesmo tempo emergentes e dinâmicos. Pessoas, objetos e lugares criam

15 Original: “The engineer does not breathe life into inert material. With their specific qualities and intensities, the materials demand a specific type of specialist or a specific method to be born, so that they might be catalyzed into the machines we call media. The material invents the engineer”.

novas configurações, às vezes à revelia das intenções humanas (como os agenciamentos entre vírus e humanos), capazes muitas vezes de dar vazão a outros agenciamentos, singularidades ou padrões afetivos, como novas tecnologias mediais ou regimes estéticos. A matéria tem capacidade de auto-organização, sendo assim viva, informada e não informe. É uma matéria em movimento contínuo, capaz de afetar e ser afetada: singularidades, capacidades e potencialidades.

Deleuze e Guattari (1997b) inspiram-se na metalurgia e a consideram uma ciência “nômade” por excelência. Em oposição a outras ciências nobres e institucionalizadas, cujas rotinas são constantes e homogeneizadas, a metalurgia é indissociável da variação “[...] das qualidades que tornam possível tal ou qual operação, ou que decorrem de tal ou qual operação” (Deleuze; Guattari, 1997b, p. 87). Essas variáveis formam uma dupla articulação. De um lado, existem singularidades que expressam tendências como a do ferro a se fundir a 1535°C. Como nota DeLanda (2010), o termo “singular” se opõe a “ordinário”, pois às temperaturas de 1533°C e 1534°C nada acontece de notável ou singular com o ferro. Ademais, tal propriedade é relativa aos parâmetros agenciados: a fundição do ferro a 1535°C só é constante a 1 atm de pressão atmosférica; ou seja, mudando a pressão, necessariamente mudará a temperatura de fundição. De outro lado, existem afetos ou traços de expressão, que correspondem a tais singularidades: a dureza, a cor, o peso, o estado. O ferro fundido deixa de ser sólido e se liquefaz, expressando sua singularidade.

DeLanda (2010) oferece uma segunda articulação: os traços de expressão podem se manifestar ora como propriedades, ora como capacidades. As primeiras são sempre atuais; as segundas são reais, mas não atuais, tais como as tendências ou singularidades, atualizáveis através de um acontecimento

(o agenciamento ferro-temperatura-pressão). A distinção é necessária quando percebemos que os metais possuem certas propriedades que os diferenciam – como cor, dureza, maleabilidade etc. –, mas não determinam sua utilização pela indústria: os metais expressam o que são capazes de fazer pelo exercício de capacidades elétricas, químicas e mecânicas. Logo, pode-se estabelecer a diferença entre dois metais pela “[...] constelação de tendências, capacidades e propriedades ou de singularidades e traços de expressão” (DeLanda, 2010, p. 77).

Como pensar essa afetabilidade metálica dentro da comunicação? Uma pista é dada por Bryant (2011) no que chama de “endologia”, interações entre elementos internos de um objeto (agenciamento), em oposição à ecologia, interações entre elementos exteriores. Nesse sentido, endologicamente, percebe-se que as tecnologias existentes para o desenho de um *smartphone* (celulares, *internet*, *chips* de memória, torres de celulares, interfaces, baterias, *microchips* etc.) não se entrosam e necessitam de trabalho tanto intelectual quanto material. Por exemplo,

A vida da bateria [...] pode ser limitada, mas a navegação na *internet* exige muita energia. Como é que combinamos vida útil e tamanho da bateria com as exigências de navegação na *internet* em um dispositivo que se encaixa facilmente na mão? Reunir essas diversas tecnologias leva os engenheiros a encontrar exigências tecnológicas *inesperadas* que desempenham um papel fundamental na forma como o *smartphone* se manifesta e é desenvolvido. Novas tecnologias são criadas, inovações ocorrem. Estas exigências não vêm de fora nem foram originalmente projetadas pelos engenheiros [...] tecnologias têm um desenvolvimento

endológico autônomo que não pode ser reduzido à dinâmica do capital, aos fins humanos, aos signos e seus significantes. (Bryant, 2011, p. 15, tradução nossa).¹⁶

Todavia, Bryant parte do próprio preconceito que denuncia: a questão não é como o ciclo de vida da bateria se alia às exigências do uso da *internet* – centrando-se nos “fins humanos” – mas como se chegou ao composto exato de íon-lítio que permitiu a *emergência* de tais exigências. Só poderemos utilizar a *internet* em nossos *smartphones* de forma ubíqua com os materiais certos disponíveis e agenciados. Do contrário, as exigências seriam outras. É preciso considerar os materiais não como matéria inerte, mas como “matéria vibrante”, ou seja “[...] a capacidade das coisas [...] não só de impedir ou bloquear a vontade e os desígnios dos humanos, mas também de agir como quase-agentes ou forças com trajetórias, propensões ou tendências próprias” (Bennett, 2009, p. VIII, tradução nossa).¹⁷

Harwood (2010) nota que as matérias-primas passam a existir enquanto força criativa quando situações políticas,

16 Original: “Battery life, for example, might be limited yet internet browsing requires a deep draw on energy. How do we mesh battery life and size with the demands of internet browsing in a device that fits easily in the hand? Bringing together these diverse technologies leads the engineers to encounter unexpected technological exigencies that play a role in the eventual form or local manifestation the smart phone takes once it is developed. New things are discovered. Innovations take place. These exigencies do not come from without, nor were they originally intended by the engineers, but in much the same way that a discussion, dialogue, or conversation traces an aleatory course by virtue of involving more than one participant, technologies have an autonomous endological development that cannot be reduced to dynamics of capital, human purposes, signs, or signifiers”.

17 Original: “By ‘vitality’ I mean the capacity of things – edibles, commodities, storms, metals – not only to impede or block the will and designs of humans but also to act as quasi agents or forces with trajectories, propensities, or tendencies of their own”.

geográficas e econômicas tornam-se favoráveis. O alumínio precisou que o fascismo necessitasse de um metal nacional e a Itália tivesse carência de carvão e ferro e abundância de bauxita. A partir daí, podemos falar em um culto ao alumínio no futurismo de Marinetti e no seu emprego na indústria automobilística italiana. Esse agenciamento entre matéria-prima, desenvolvimento tecnológico, emprego industrial, significação sociocultural e regime estético oferece um vínculo que explica o intervalo entre a descoberta de certos materiais, a invenção tecnológica e sua aplicação em larga escala na sociedade: existe um momento oportuno em que essas instâncias convergem e agenciam-se: alumínio-futurismo-automobilismo-fascismo (outra rede é formada).

Essa “matéria-vibrante” – ou matéria em “constante variação” – é, sobretudo, desestratificada, dotada de uma materialidade que não é nem essencialidade inteligível, como tentam crer alguns “realistas especulativos”, nem “coisidade” sensível ou perceptível.¹⁸ Isso porque ela possui estas duas características: a) é inseparável de passagens como mudanças de estado, processos de transformação, acontecimentos que ocorrem no espaço e no tempo (singularidades); e b) é inseparável de suas qualidades expressivas ou intensivas que expressam variáveis como resistência, dureza, peso, cor, estado etc. (afetos). Não teremos mais a necessidade de trabalhar com base em essencialidades que sempre nos colocam em apuros. Para esse materialismo

18 “Coisidade” (“thingness”) é como Graham Harman (2005) chama a solidez, a singularidade e a existência concreta em determinada coordenada espaço-temporal de qualquer objeto. Harman insiste que todo objeto existe por si e, portanto, não pode ser reduzido à soma de suas partes, à sua relação com outros objetos ou a como outras entidades o apreendem. Há uma ampla discussão sobre esse conceito no artigo de Steven Shaviro (2011), que compara a filosofia de Harman à de Alfred North Whitehead.

pós-estruturalista, a matéria não é mais que um “acoplamento ambulante de *acontecimentos-afectos*” (Deleuze; Guattari, 1997b, p. 89-90, grifo do autor).

Essa perspectiva materialista opõe-se ao modelo hile-mórfico aristotélico, no qual se impõe à matéria disforme uma forma eterna e imutável. Mais que impor propriedades à matéria, como o formato de uma mesa à madeira, “[...] vai-se na direção de traços materiais de expressão que constituem afectos” (Deleuze; Guattari, 1997b, p. 90); ou, como diz Vilém Flusser (2008), o sapato que faz o sapateiro. Quer dizer, ao arte-são caberá negociar com a madeira, seguir suas fibras, colocar-se em movimento junto à matéria. Esse movimento itinerante que segue o fluxo da matéria é a “intuição em ato” (Deleuze; Guattari, 1997b) e uma revalidação tanto da empiria como método heurístico como da importância da prática dentro das ciências humanas. Pode servir-nos de metodologia na condução do trabalho teórico um método *metalúrgico*: deveremos, como nômades, seguir os “[...] fluxos ambulantes e as conexões transversais, trazendo à tona a materialidade da matéria em novos lugares, em novos agenciamentos da vida cultural e na tecnomídia contemporânea” (Parikka, 2015a, p. 23, tradução nossa).¹⁹

Do ponto de vista pragmático, uma ontologia relacional, como apresentada aqui, implica uma perspectiva imanente. Sob condições filosóficas imanentes, tanto método quanto objeto coincidem: pensar a matéria de maneira imanente implica observá-la nos agenciamentos que produz e em suas características emergentes. No capítulo seguinte, debruçaremos sobre essa perspectiva em seus desenvolvimentos teóricos.

19 Original: “[...] ambulant flows, transversal connections, and teasing out the materiality of matter in new places, in new assemblages of cultural life in contemporary technological media”.

Materialismo e imanência

2.1

Materialismo histórico

A perspectiva materialista, concebida por Karl Marx e Friedrich Engels, busca superar as concepções idealistas de modo a compreender as relações sociais. Os autores consideram a formação da consciência humana não como algo abstrato, mas tendo como principal base a materialidade que há no conjunto das relações de produção. Sendo assim, para além de um materialismo do produto, que valoriza unicamente a presença, Marx e Engels (1975) engendram o conceito de materialismo histórico, que contempla a materialidade das relações, proveniente do funcionamento dos modos de produção que se dão entre o homem e o mundo material. Por conseguinte, sua contribuição teórica para o conceito de materialidade, especialmente no campo da comunicação, reside em considerar não só os produtos, mas também (e sobretudo) as relações que os produzem como igualmente materiais.

O materialismo histórico leva em consideração, na concepção de uma “História Mundial”, a circulação como aperfeiçoamento dos modos de produção, assim como a divisão do trabalho entre as nações. Dessa maneira, a história é considerada por Marx e Engels (1975) como uma sucessão de continuidades, geração a geração, de modo que, no desenvolvimento (e através) das forças produtivas, na divisão de trabalho e nos meios de circulação, há um sistema de subjugação entre classes:

No desenvolvimento das forças produtivas, atinge-se uma fase em que nascem forças produtivas e meios de circulação que só podem ser nefastos no quadro das relações existentes e deixam de ser forças produtivas, passando a ser forças destrutivas (o maquinismo e o dinheiro) e, facto ligado ao precedente, nasce uma classe que suporta todos os encargos da sociedade, sem usufruir dos seus benefícios [...]. (Marx; Engels, 1975, p. 53).

Logo, o materialismo histórico julga ser não a crítica, mas sim a revolução a força motriz da história, da filosofia ou mesmo da comunicação, e tal revolução opera sobre os meios de produção e as práticas materiais que determinam as condições de vida do homem.

Os elementos materiais de uma transformação total são, por um lado, as forças produtivas existentes e, por outro, a formação de uma massa revolucionária que faça a revolução [...] contra a própria “produção da vida” anterior, contra o “conjunto da actividade” que é seu fundamento. (Marx; Engels, 1975, p. 56).

Esse pensamento emerge durante o século XIX com a obra *Feuerbach: a oposição entre as concepções materialista e idealista*, em que Marx e Engels criticam o idealismo, ótica dominante na filosofia alemã da época. Na visão dos autores (1975), a corrente idealista, defendida principalmente por Georg Wilhelm Friedrich Hegel, apresenta o homem como um ser que se desenvolve tendo as ideias como ponto de partida. Nesse sentido, a consciência humana seria o elemento responsável pelo desenvolvimento da vida, de modo que as ideias constituiriam a realidade; como consequência, criar-se-ia a concepção de que haveria uma consciência ideal de homem a ser seguida.

Em contraste, o pensamento marxista considera a existência material como a principal base para o desenvolvimento da vida humana:

A primeira condição de toda história humana é, naturalmente, a existência de seres humanos vivos. O primeiro estado de fato a constatar é assim a constituição corporal desses indivíduos e as [suas] relações [decorrentes dessa corporeidade] com o resto da natureza. (Marx; Engels, 1975, p. 17).

Para Marx e Engels (1975, p. 26), “[...] não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência”. Consequentemente, o ponto de partida na visão materialista não seria o “homem ideal”, mas o homem relacionado com o seu presente histórico. “Não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam [...]; parte-se dos homens na sua atividade real” (Marx; Engels, 1975, p. 26). Dessa forma, a escola hegeliana desconsideraria a trajetória histórica do homem, fazendo do indivíduo um ser abstrato e isolado de seu contexto social.

As premissas adotadas pelo materialismo histórico afirmam que as relações nada mais são que as produções de meios de existência que, numa relação causal, determinam a vida material. Marx e Engels (1975, p. 18) entendem que “[...] a forma como os indivíduos manifestam a sua vida reflete exatamente o que eles são”. Assim, para determinar o que os indivíduos são, é preciso debruçar-se sobre como produzem. Em contraponto à lógica hegeliana, o materialismo histórico atribui à produção de ideias, representações e à própria consciência uma ligação direta com a atividade material dos homens, sendo essa a linguagem da vida real. Qualquer pensamento ou relação intelectual consistiria em uma emanção da sua produção material, pois “[...] é a partir do seu processo de vida real que se apresenta o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital” (Marx; Engels, 1975, p. 26).

No materialismo histórico, a produção da vida pelo homem ocorre tanto através de sua relação com os meios materiais quanto por meio das relações sociais. Assim, o foco é o estudo da “história dos homens” e suas relações com a história dos modos de produção (Marx; Engels, 1975, p. 39).

Esta concepção da história tem, portanto, como base o desenvolvimento do processo real da produção, e isso a partir da produção material da vida imediata; ela concebe a forma das relações humanas ligadas a esse modo de produção e originada pela sociedade civil nas suas diferentes fases como o fundamento de toda a história, o que significa representá-la na sua ação enquanto Estado e explicar por ela o conjunto das diversas produções teóricas e das formas da consciência, religião, filosofia, moral, etc., e seguir sua gênese a partir dessas produções. (Marx; Engels, 1975, p. 55).

O desenvolvimento das nações, a produção intelectual, o desenvolvimento da consciência e a formação das ideias estão diretamente ligados ao trabalho material. O trabalho é resultado da busca dos seres humanos pelas suas demandas materiais e uma necessidade humana crucial, sendo a partir dessa atividade que se desenvolvem novas necessidades. Nesse sentido, a premissa mais importante para a interpretação materialista é a da produção de existências pelo trabalho. Consequentemente, a forma como os meios de produção se organizam determina a constituição dos indivíduos.

A gênese do mundo sensível enquanto fato histórico é, justamente, a produção dos meios. Essa produção da vida material (que dará origem à consciência) tem, inclusive, caráter peregrino e é “[...] hoje ainda como há milhares de anos, preenchida dia a dia, hora a hora, simplesmente para manter os homens vivos” (Marx; Engels, 1975, p. 37). Por essa razão, os autores afirmam que a liberdade dos humanos, imersos em tais relações, será pautada apenas quando suas necessidades e meios de existência estiverem plenamente atendidos, pois “[...] a ‘libertação’ é um facto histórico, e não um facto intelectual, e é provocada por condições históricas” (Marx; Engels, 1975, p. 31).

Existe uma formação material que está nas práticas, nos rituais e também no próprio trabalho. De acordo com Louis Althusser (1985, p. 53), “[...] uma formação social que não reproduz as condições de produção ao mesmo tempo que produz não sobreviverá [...] portanto, a condição última da produção é a reprodução das condições de produção”. Dessa maneira, não é possível conceber um indivíduo apartado do contexto do qual sua existência emerge. Contudo, é particular a cada época e sociedade a forma como se organizam os meios de produção para atender às necessidades humanas. Tal forma reflete e, ao mesmo tempo, determina o que os indivíduos são. Assim, toda

ideia ou produção intelectual – representada na política, no direito, na moral, na religião ou na própria comunicação – procede diretamente do comportamento material dos homens.

São os homens os produtores das suas representações, das suas ideias, etc., mas os homens reais, atuantes, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento das suas forças produtivas e do modo de relações que lhes corresponde, incluindo as formas mais amplas que essas possam assumir. A consciência é sempre o Ser consciente, e o Ser dos homens é o seu processo de vida real. (Marx; Engels, 1975, p. 26).

Em outras palavras, não há razão ou origem transcendente para o ser e as ideias humanas, além da vida propriamente dita que as determina. O trabalho, nesse sentido de produção material da vida e também no que diz respeito ao poder e às grandes ideologias, atua através de determinadas linhas de força que demandam a reprodução de sua qualificação e de suas normas de submissão à ordem vigente. Na concepção de Althusser (1985), em consonância com a ideia marxista, é necessária a apropriação da ideologia dominante por parte daqueles a quem a classe dominante explora para que se assegure o predomínio de classe.¹ Na obra *Aparelhos ideológicos de Estado*, Althusser (1985) faz uma revisão desse conceito discutindo a ideologia em sua estrutura e em seu funcionamento. Para isso, duas teses que caracterizam a ideologia são apresentadas: a imaginária e a material.

1 “[...] o poder social dessa classe, que deriva do que possui, encontra regularmente a sua expressão prática sob forma idealista no tipo de Estado próprio de cada época; razão porque qualquer luta revolucionária é dirigida contra uma classe que dominou até então.” (Marx; Engels, 1975, p. 54).

A primeira interpretação leva em conta que a ideologia é “uma representação da relação imaginária dos indivíduos com as suas condições reais de existência” (Althusser, 1985, p. 86). Nessa concepção, as ideologias religiosa, moral, jurídica e política etc., facilmente aceitas como postulados da verdade, são descritas como perspectivas que não correspondem ao que poderia ser tomado como realidade; porém, conforme Althusser, elas estão fazendo uma alusão a essa realidade. Em outras palavras, há uma interpretação imaginativa da realidade.

Na segunda tese, Althusser (1985) afirma que “[...] a ideologia tem uma existência material”. A alienação material está localizada nas próprias condições de existência dos humanos. Assim, retomando Marx e Engels (1975), Althusser (1985) considera que os homens representam não as condições de existência, mas a *relação* com essas condições. A ideologia “convoca” os indivíduos para que a pratiquem – dessa maneira ela é mantida e assim se materializa.

O sujeito, portanto, atua enquanto agente do seguinte sistema (enunciando em sua ordem de determinação real): a ideologia existente em um aparelho ideológico material, que prescreve práticas materiais reguladas por um ritual material, práticas estas que existem nos atos materiais de um sujeito que age conscientemente segundo sua crença. (Althusser, 1985, p. 92).

Inscrito em tal afirmação está o pressuposto de “reprodução das condições de produção”, pois nenhuma ideologia ou ideário se propaga fora de um sistema de crença, composto por práticas materiais que devem ser repetidas e reiteradas (Althusser, 1985, p. 53). Assim, qualquer sistema religioso ou doutrinário tem seu princípio e seu fim em atividades materiais,

e não na transcendência de um mundo das ideias. Nesse contexto, trataremos no próximo capítulo da imanência enquanto noção complementar à trajetória conceitual do materialismo histórico e enquanto conceito-base para a Semiótica Crítica.

2.2

Teorias da imanência

Partiremos da exposição – em forma de uma breve genealogia – do conceito de imanência, que atua transversalmente em relação aos temas que serão trabalhados ao longo deste livro. Neste espaço investigaremos também suas relações com o estruturalismo e com o empirismo, buscando a construção de alguns pontos caros à nossa pesquisa, como a *virtualidade* e a *máquina abstrata* em Gilles Deleuze (2009), fundamentais à compreensão do que chamamos Semiótica Crítica.

De modo geral, a imanência é vista como o conceito pelo qual se determina o caráter daquilo que carrega em si seu princípio e seu fim, opondo-se, tradicionalmente, à transcendência, tida como aquilo que tem agindo sobre si algo possuidor de uma causa externa e superior. Vimos que desde seus primeiros esboços ela é associada ao pensamento dos estoicos, que já trazia certa negação à transcendência platônica.

Mesmo que os termos da imanência não estejam formalizados no pensamento estoico tal como os conhecemos, existem indícios que apontam para as bases de sua concepção séculos mais tarde (Deleuze, 2009). Assim como Platão, os estoicos elaboraram uma filosofia do *ser*; entretanto, a principal contribuição dessa escola filosófica está justamente no ponto em que se afasta diametralmente do pensamento platônico, na criação de um *extrasser* imanente (Ulpiano, 1994). Enquanto em Platão o *ser* é dotado do inteligível e do sensível, nos estoicos o *ser*

é tido como aquilo que existe e, portanto, é *corporal*. Por outro lado, o *extrasser* compõe o universo daquilo que não existe ou do que é *incorporal*. Desse modo, há uma bifurcação no pensamento dos estoicos: de um lado, o *ser*, povoado por uma multiplicidade de indivíduos chamada *numérica*; de outro, o *extrasser*, dotado de uma multiplicidade de afetos (Deleuze, 2009).

Segundo Deleuze (2009), a filosofia do ser ou dos corpos é regulada por princípios canônicos como o da não-contradição, o da identidade e o da causalidade. Por outro lado, nenhum princípio pode regular a filosofia dos incorporais, universo pleno dos paradoxos. A ideia de uma filosofia dos corpos em composição com uma filosofia dos incorporais é a base da formulação de um pensamento chamado por Baruch de Espinosa de *ética*. Segundo Deleuze (1998), Espinosa buscou uma resolução para o sofrimento da alma humana, como o medo da morte. O homem mais elevado, em Espinosa, é aquele cujo pensamento descobre que a vida pode ser vivida sem angústia.

Para Espinosa (2015), a ignorância é a principal inimiga da vida, sendo a consciência a *ignorância absoluta*. Para o autor, o homem é dotado de um corpo e um espírito, sendo o espírito um índice de que o homem é capaz de tentar entender a natureza sem nunca obter êxito. Dessa forma, o espírito aparece no mundo através da consciência, que é parte do mundo. Segundo o autor, o infinito inteiro da natureza é obtido de dois afetos, a composição e a decomposição dos corpos. Assim, a consciência teria como função compreender as regras que organizam a composição e a decomposição dos corpos; entretanto, ela é impedida de realizar tal tarefa por ser também parte desse processo, sendo produzida pela relação entre o homem e a natureza. Para Espinosa (2015, p. 95), o modo como a consciência se apropria dessas relações não é compreendendo-as, mas sentindo-as: a consciência é a variação permanente dos

sentimentos, “[...] é aquela que recolhe os efeitos do afeto que percorre o infinito da natureza”.

Ulpiano (1994) diz que a consciência é um ser mutilado, incapaz de compreender os afetos de composição e decomposição. Ela não pode conhecer as causas, apenas sentir os efeitos. Para Ulpiano, diante de tal impossibilidade, a consciência limita-se a obedecer à natureza. Espinosa (2015) explica que o homem da consciência acredita que, diante da obediência, sua consciência é recompensada pela natureza e, inversamente, diante da desobediência, recebe a culpa. Desse modo, para o autor, toda e qualquer consciência é necessariamente culpada e, portanto, todo homem governado pela consciência é necessariamente infeliz, pois ela é responsável pela produção das *paixões tristes*. Para o autor (2015, p. 330), a potência da mente é definida “exclusivamente pelo conhecimento, enquanto sua impotência ou paixão é medida exclusivamente pela privação de conhecimento, isto é, por aquilo em função do qual as ideias são ditas inadequadas”.

A consciência é efeito e não reconhece as leis da natureza, quais sejam, a composição e a decomposição, sendo apenas capaz de recolher sentimentos derivados dessas relações. Quando os afetos produzem composições, a consciência produz *paixões alegres*; quando produzem decomposições, a consciência produz *paixões tristes*. Dessa forma, para Espinosa, o homem da consciência é um ser escravo, escravizado pelo medo, pela angústia e pela impossibilidade de conhecer. A possibilidade de uma saída para essa vida de sofrimento à qual o homem parece estar inevitavelmente submetido começa a aparecer com a distinção que Espinosa faz entre consciência e espírito. Para o autor, a consciência está contida no espírito, mas não é sua totalidade, pois este é constituído pela consciência e pelo pensamento, chamado por ele também de inconsciente.

A distinção fundamental operada por Espinosa encontra-se no fato de que a consciência, atuando por julgamentos, é secundária em relação ao inconsciente, que age por tendências. Se o inconsciente é a própria tendência e a tendência é o primário em Espinosa – ou seja, a natureza –, então o inconsciente é também a natureza. Desse modo, Espinosa (2015) chega ao seu conceito de *ética*, pois, enquanto a moral é governada pela consciência (ajuizadora), a ética é governada pela tendência (a natureza). Assim, a ética em Espinosa está ligada a uma composição de corpos, um modo de vida.

Nietzsche (2009, p. 47), ao falar sobre Espinosa em *Genealogia da moral*, usou a seguinte expressão: “[...] diga-me como você vive e eu direi o que você pensa”, postulando que não é possível produzir alguns tipos de pensamento com determinados modos de vida. Essa passagem evidencia que já em Espinosa existia o princípio de uma imanência radical, continuada por Deleuze (2002a) em “A imanência: uma vida...”, conforme desenvolveremos mais adiante. Por ora, temos que a tendência, ou a imanência, é o plano ético da vida, pois, em Espinosa, o homem é ético quando avalia suas composições e decomposições tendo na ética seu modo de vida. A repetição das composições aumenta sua potência vital, e a avaliação de seus encontros é, portanto, fator determinante para uma vida ética.

Espinosa vai partir de algumas definições para caracterizar o que chama imanência, natureza ou Deus. Contra a ideia de um criador onipotente que agiria por sua livre vontade e estaria isolado, acima do mundo e dos homens, Espinosa propõe – em uma ideia fundamental conhecida pela fórmula *Deus sive natura* (Deus ou natureza) – que existe apenas uma substância (Deus ou a natureza) infinita, na qual estão contidas todas as expressões possíveis.

Outra grande ruptura diz respeito à questão da metafísica da alma. Espinosa postula que tanto corpo quanto alma (ou *mente*) são expressões de uma mesma substância, não havendo, portanto, uma hierarquização entre elas. Assim, ele (2015, p. 100) se opõe ao dualismo cartesiano, propondo que “[...] a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, a qual é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão”. Os *atributos* seriam, juntamente com os *modos*, as expressões de Deus ou da natureza, havendo uma mesma e única substância para todos os atributos e todos os modos.

O atributo do *pensamento* diria respeito às questões da mente e o da *extensão* estaria relacionado ao corpo. No entanto, não há qualquer separação entre eles, pois todos os atributos estão contidos em uma mesma substância infinita da qual derivam. Se tanto pensamento quanto extensão vêm de uma mesma substância, não há uma diferença real e de essência entre corpo e mente. Ao contrário do que pregava o pensamento cartesiano, o homem não se constituiria então de uma dicotomia corpo-mente. Para Espinosa, o homem é

[...] uma maneira de ser singular constituída pela mesma unidade complexa que a de sua causa imanente, possuindo a mesma natureza que ela: pelo atributo Pensamento, é uma idéia ou mente ou alma; pelo atributo Extensão, é um corpo. (Chauí, 2005, p. 50).

De acordo com Michael Hardt (1996, p. 112),

[...] através dos atributos (as expressões), a substância (o agente da expressão) é absolutamente imanente ao mundo dos modos (o expressado). A distinção entre a essência do agente da expressão e a essência do que é expressado não nega a imanência de um no outro.

Os atributos são as *expressões* porque expressam os modos e “[...] os modos são as afecções da substância ou dos seus atributos” (Deleuze, 2002b, p. 55). Em relação aos afetos e às afecções, a proposta básica de Espinosa (2015, p. 99) é que “[...] o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída [por meio das composições e decomposições]”. Assim,

[...] por um lado, por meio dos atributos, Deus é absolutamente *imane*nte (completamente expresso) ao mundo dos modos; e, por outro lado, através das formas comuns dos atributos, os modos *participam* plenamente da substância divina. (Hardt, 1996, p. 112-113, grifos do autor).

O conceito de imanência que investigamos neste espaço é aquele iniciado com Espinosa, que, fortemente influenciado pelo pensamento dos estoicos, deu origem, a partir de seus desdobramentos, a conceitos caros à constituição da Semiótica Crítica. Do monismo panteísta do século XVIII ao perspectivismo da cosmologia ameríndia propagada pela antropologia contemporânea, a imanência é responsável por um conjunto de desdobramentos em muitas perspectivas teóricas atuais.²

A noção de existência contida na causação dos objetos sensíveis nada mais é que um efeito. Por isso, para além desse efeito impresso na mente humana, a noção de necessidade como uma regra geral, universal e intrínseca aos objetos de uma dada relação configura uma crítica à filosofia de viés abstrato e especulativo.³ Desse modo, Deleuze (2001) enfatiza que as ideias não

2 Sobre cultura ameríndia e antropologia contemporânea, ver Viveiros de Castro (2018).

3 Sobre esse efeito impresso na mente humana, ver David Hume (2001).

existem por si só, elas existem somente para o sujeito que é ativo nesse processo. A ideia só existe na relação, e esta se configura como materialidade.

O privilégio da causalidade está em que somente ela pode nos levar a afirmar a existência, nos levar a crer, pois ela confere à ideia do objeto uma solidez, uma objetividade que essa ideia não teria se o objeto estivesse associado somente por contiguidade ou por semelhança à impressão presente. (Deleuze, 2001, p. 6).

Para David Hume (2001), a ideia de causalidade nada mais é que regularidade e recorrência de um dado que se apresenta empiricamente ao sujeito. Desse modo, estabelece-se uma associação determinada pela imaginação, ou, como afirma Hume (2001), uma ficção da imaginação. Ainda sobre o papel da imaginação no empirismo de Hume, é preciso ressaltar seu caráter fazedor, pois é nela que se constitui a ideia: “A imaginação não é um fator, um agente, uma determinação determinante; é um lugar, que é preciso localizar, isto é, fixar, é um determinável. Nada se faz pela imaginação, tudo se faz na imaginação” (Deleuze, 2001, p. 4).

Para Deleuze, a imaginação em Hume atua como fazedora, como uma operação do entendimento. Ela fixa e estabelece relações até então arbitrárias. A imaginação, no entanto, não é um fator, porque não é algo que está para além da ideia. Deleuze (2001, p. 4) afirma que “a ideia está na imaginação”.

A palavra relação é comumente usada em dois sentidos consideravelmente diferentes um do outro. Tanto por aquela qualidade pela qual duas ideias se conectam na imaginação, e uma naturalmente introduz a outra [...]; quanto por aquela circunstância particular, na qual,

mesmo sob a união arbitrária de duas ideias na fantasia, pensamos ser apropriado compará-las. Em linguagem comum, o primeiro é sempre o sentido em que usamos a palavra relação; e é apenas na filosofia que o estendemos para significar qualquer assunto particular de comparação sem um princípio de conexão. (Hume, 2001, p. 37).

Vale ressaltar a importância do pensamento relacional de Hume, uma vez que é na relação que se constituem as ideias, e não em algum elemento intrínseco às percepções ou aos objetos sensíveis. Em função disso, podemos entender o empirismo humiano como exterioridade.

Portanto, a proposição verdadeiramente fundamental é a seguinte: as relações são exteriores às ideias. E se elas são exteriores, é delas que decorre o problema do sujeito, tal como é levantado pelo empirismo: é preciso saber, com efeito, de quais outras causas elas dependem, isto é, como se constitui o sujeito na coleção de ideias. (Deleuze, 2001, p. 109).

O empirismo oferece a Deleuze a possibilidade de romper com a tradição filosófica da noção de identidade. A proposição do empirismo de que as coisas são descritas por seus atributos e predicados como se estes estivessem essencialmente atrelados aos objetos encontra ressonância no pensamento de Deleuze. A ideia de identidade enquanto essência ontologicamente constitutiva do objeto (em um sentido geral e universal) é rejeitada por Hume. Deleuze (2001) se coloca de acordo com essa crítica, já que para ele o ente abstrato separado do objeto, essa pura abstração, não existe. O que existe é a experiência

que se constitui na relação entre sujeito e objeto. É nessa afecção, nessa relação específica, que se produzem sujeito e objeto. “A filosofia de Hume é uma crítica aguda da representação. Hume não faz uma crítica das relações, mas uma crítica das representações, justamente porque estas não podem apresentar as relações” (Deleuze, 2001, p. 4).

Segundo Deleuze (2001), Hume faz uma crítica às representações, uma vez que estas são incapazes de demonstrar as relações. O empirismo trata da constituição do sujeito na prática empírica a partir do efeito de componentes imanentes, abandonando, portanto, elementos transcendentais. A leitura que Deleuze faz de Hume permite pensar um empirismo radical ou transcendental que configura elementos possíveis de uma superação da representação. O “empirismo superior”, que Deleuze observa em Hume, é um empirismo fundamentado na prática. Como afirma Cardoso Jr. (2011, p. 76), “[...] a teoria da prática, por sua vez, sendo um dos substratos desse ‘empirismo superior’, é por isso mesmo, conforme Deleuze, um operador da imanência pura”. Nesse sentido, esse empirismo precisa afastar-se da noção de transcendência tanto do sujeito como do objeto. É possível observar que a leitura de Deleuze propõe em Hume uma disjunção entre razão e prática. No entanto, não se estabelece uma posição de subordinação da prática à razão.

Ao contrário, a prática é justamente determinante e constitutiva não somente do dado, daquilo que se apresenta empiricamente, como igualmente do sujeito.

A razão nunca é totalizadora, mas processual; ela é composta por racionalidades múltiplas que se engajam na singularidade das situações práticas. O entendimento emerge como solução para as circunstâncias

em que a indiferença do objeto da prática surpreende a razão. (Cardoso jr, 2011, p. 78).

Nesse sentido, o dado é o sujeito porque não há estruturas prévias que determinem um ou outro. O dado se constitui no sujeito e, como o dado implica o hábito, o sujeito se constitui no hábito, na prática, no fazer da experiência do dado. Nem natureza, nem uma substância, nenhum universal – o que Deleuze (2001) busca afirmar com base no empirismo humano é que o sujeito só se constitui no fazer da experiência.

É possível afirmar que o sujeito, antes de ser causa, princípio ou razão das coisas que existem (em oposição a uma ideia racionalista inerente ao *cogito* cartesiano), é um efeito: um efeito que resulta das associações e relações que o entendimento cria a partir da experiência. Deleuze (2001) entende que a subjetividade no empirismo humano não se constitui *a priori*, pois não antecede à prática ou à experiência do dado sensível. Com isso, voltamos à ideia central da leitura deleuziana de Hume: a exterioridade das relações. Essa caracterização configura uma “teoria das relações” muito própria ao empirismo que, ao se opor a um pensamento essencialista, desvincula a determinação de uma relação ou associação da natureza dos termos envolvidos nessa relação (Deleuze, 2001). No empirismo, especialmente de Hume, a relação dos termos não é determinada nem deriva da essência ou da constituição desses termos.

O pensamento só diz o que é ao dizer o que faz: reconstruir a imanência substituindo as unidades abstratas por multiplicidades concretas, o É de unificação pelo E enquanto processo ou devir (uma multiplicidade para cada coisa, um mundo de fragmentos não-totalizáveis comunicando-se através de relações exteriores). (Alliez, 1996, p. 19).

Quando Éric Alliez (1996) trata de fragmentos não-totalizáveis, ele se refere a essa ideia de multiplicidade que se constitui na coleção das percepções singulares da experiência. Por isso, na leitura de Hume, Deleuze enfatiza o disjuntivo E como operador de um processo que só se faz na singularidade de cada experiência que compõe a coleção de percepções. Deleuze entende um empirismo radical (ou superior) como um empirismo transcendental, e a noção de transcendentalidade que observa no empirismo, especialmente no empirismo humeano, não corresponde à ideia de uma regra geral que determina a relação em função do estatuto ontológico dos termos envolvidos.

As relações, tanto as operadas pelo entendimento como as operadas pela moral, constituem-se exteriormente aos termos implicados na relação; e, considerando que toda ideia e todo juízo possível em Hume se dá somente pela experiência, conclui-se que a noção de transcendental não rege de forma geral as relações, apenas opera de modo casuístico. Dessa forma, o empirismo transcendental que Deleuze (2001) delimita em Hume se dá somente no interior de cada relação em sua singularidade, em cada acontecimento específico, em cada circunstância. Segundo Cardoso Jr. (2011), Deleuze vai identificar a circunstância como “razão suficiente” de toda e qualquer relação, enquanto a associação é condição geral de toda relação. Portanto, para Cardoso Jr. (2011, p. 95), “[...] a circunstância é um signo de que algo está exigindo associação *destes* objetos em particular e não de outros quaisquer”. Voltando a Hume (2001, p. 22), percebemos que é apenas na circunstância e nas situações particulares e específicas que é possível conhecer algo:

Parece-me evidente que, a essência da mente sendo-nos tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção

de seus poderes e qualidades de outra forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações.

A circunstância não está nas coisas e nos objetos, mas as coisas e os objetos somente são cognoscíveis em uma circunstância específica e particular. Sendo assim, a circunstância, no sentido de singularidade, possui caráter imanente justamente por ser exterior aos termos de uma relação e às ideias oriundas dessa relação, sem, no entanto, determinar essa relação *a priori*, pois não antecede a experiência real e atualizada da própria circunstância. Entender a singularidade que compõe essa noção de circunstância evidencia a materialidade das relações que instituem e articulam as coisas. A materialidade das relações é condição de possibilidade daquilo que Deleuze e Guattari (1992) denominam *máquina abstrata*. Efetuando-se na própria atualização do virtual, a máquina abstrata confere ao percurso aqui percorrido uma dimensão que é sobretudo pragmática e, por isso também, imanente.

A ideia de que cada relação do entendimento constitui-se somente enquanto singularidade, e apenas a singularidade de cada evento, de cada circunstância, é capaz de determinar essa relação, aproxima-se daquilo que Deleuze entende por imanência. Em Deleuze, afirma Alain Badiou (1997, p. 23), “[...] a imanência exige que você se situe no ponto em que o pensamento já começou, o mais perto possível de um caso singular, do seu movimento”. Ao equivaler a imanência à vida, Deleuze (2002a, p. 16), em seu último texto publicado antes de morrer, “A imanência: uma vida...”, estabelece a singularidade como inerente ao campo da imanência:

Uma vida contém nada mais que virtuais. Ela é feita de virtualidades, acontecimentos, singularidades. Aquilo que chamamos de virtual não é algo ao qual falte realidade, mas que se envolve em um processo de atualização ao seguir o plano que lhe dá sua realidade própria. O acontecimento imanente se atualiza em um estado de coisas e em um estado vivido que fazem com que ele aconteça. O plano de imanência se atualiza, ele próprio, em um Objeto e um Sujeito aos quais ele se atribui. Entretanto, por menos que Sujeito e Objeto sejam inseparáveis de sua atualização, o plano de imanência é, também ele, virtual, na medida em que os acontecimentos que o povoam são virtualidades.

É nesse sentido que podemos observar a aproximação do empirismo da noção de imanência. Pois, sem imanência, o empirismo poderia impregnar sua pureza com algum tipo de dependência transcendente. Ao contrário, como afirma Roberto Machado (2009, p. 143), “[...] a ideia de que existe uma diferença entre empírico e o transcendental e de que o segundo é condição do primeiro é essencial para Deleuze”. Existe, assim, uma espécie de transcendentalidade na imanência que, no entanto, está subordinada à imanência.

É quando a imanência não mais é imanente a outra coisa senão a si que se pode falar de um plano de imanência. Um tal plano é talvez um empirismo radical: ele não apresenta um fluxo do vivido [que seja imanente a um sujeito e se individualize naquilo] que pertence a um eu. Ele não apresenta senão acontecimentos, isto é, mundos possíveis enquanto conceitos, e

outrem, como expressões de mundos possíveis ou personagens conceituais. (Deleuze; Guattari, 1992, p. 65).

Quando a imanência é pura ontologia e atinge sua plenitude, ela é empirismo radical (Cardoso jr, 2011). Desse modo, é no empirismo em toda a sua potência e radicalidade que Deleuze consegue empreender seu projeto de uma filosofia radical.

Os conceitos filosóficos são totalidades fragmentárias que não se ajustam umas às outras, já que suas bordas não coincidem. Eles nascem de lances de dados, não compõem um quebra-cabeças. E, todavia, eles ressoam, e a filosofia que os cria apresenta sempre um Todo poderoso, não fragmentado, mesmo se permanece aberto: Uno-Todo ilimitado, omnitude que os compreende a todos num só e mesmo plano. É uma mesa, um platô, uma taça. É um plano de consistência ou, mais exatamente, o plano de imanência dos conceitos, o planômeno. (Deleuze; Guattari, 1992, p. 51).

A superação da transcendentalidade como determinante do ser acontece na singularidade da experiência. Por isso, um plano de imanência é inseparável dessa experiência, ou melhor, a experiência é pura imanência, uma vez que ela faz a si mesma. Desse modo, enquanto o sujeito está na constituição do dado da experiência, o dado da experiência está na constituição do sujeito. É possível dizer que a experiência se faz imanência, considerando que nada a determina, nada é inerente a ela, embora essa experiência seja imanente a tudo. A experiência é, assim, somente determinada por ela mesma, em sua singularidade.

O Cogito, de Descartes a Husserl, tornara possível tratar o transcendental como um campo de consciência. Mas, se, em Kant, ele se apresenta como que uma consciência pura sem experiência alguma, com Deleuze, ao contrário, o transcendental separa-se nitidamente de toda ideia de consciência para se apresentar como uma experiência sem consciência nem sujeito: um empirismo transcendental, como ele diz com uma fórmula propositalmente paradoxal. (Agamben, 2000, p. 174).

Para Giorgio Agamben (2000, p. 174), a imanência em Deleuze aponta para “uma zona pré-individual e absolutamente impessoal”. Nesse sentido, não depende da afirmação de um sujeito da razão como no *cogito* cartesiano. Agamben (2000, p. 173) ainda sugere que a solução do aparente paradoxo da transcendência na imanência se exprime na correspondência com a vida e, desse modo, “[...] exprime essa determinabilidade transcendental da imanência como vida singular, sua natureza absolutamente virtual e o seu definir-se somente através desta virtualidade”. Decorre desse entendimento de imanência um campo de virtualidades indeterminadas, uma vez que, como imanência, a experiência (e o que deriva dela) somente se determina na sua atualização enquanto singularidade. Segundo Alliez (1996, p. 14), é no movimento dinâmico entre atual-virtual que se “[...] define o plano de imanência enquanto tal”.

A investigação que Deleuze (2001) empreende em Hume não é em busca de uma epistemologia. Ao pensador francês interessam as condições em que a experiência se caracteriza como singularidade, sem qualquer tipo de pressuposto apriorístico intrínseco à experiência. Deleuze parte de uma posição que não assume nenhuma identidade ou unidade da experiência como dada previamente. Assim, o que leva Deleuze ao

encontro do empirismo humiano é a multiplicidade das experiências apenas identificável em sua singularidade. Dito de outro modo, nossas ideias são coleções de percepções, atualizações específicas que se constituem no dado da experiência e em suas relações não determinadas *a priori*. É nesse sentido que Deleuze fala em empirismo transcendental e, por ser transcendental ou mesmo radical, é do domínio da imanência.

2.3

A imanência no estruturalismo

O estruturalismo pode ser visto como um paradigma que abarca uma multiplicidade de perspectivas e reúne um conjunto de pesquisadores cujo núcleo teórico se concentra na noção de *estrutura*. De modo geral, a estrutura designa, ao mesmo tempo, um conjunto, as partes desse conjunto e as relações dessas partes entre si e com o próprio conjunto. Entretanto, de Ferdinand de Saussure a Roman Jakobson, de Claude Lévi-Strauss a Roland Barthes, de Louis Hjelmslev a Algirdas Julien Greimas, de Louis Althusser a Jacques Lacan, o conceito de estrutura apresentou grande variabilidade em seus usos e nas suas aparições ao longo do século XX, tornando o estruturalismo um movimento multifacetado e de difícil definição (Dosse, 1994).

Para Julia Kristeva (1978), desde o final do século XIX, o sujeito falante começa a aperceber-se de que é atingido e mesmo determinado não só pela sua *individualidade própria* e *causas externas* verificáveis, mas pelo que a autora chama de “violência dos signos” e dos diversos tipos de estruturas que esses articulam. Karl-Otto Apel (2000) fala em três grandes movimentos da era moderna que culminaram com o advento do pensamento de matriz estruturalista. Para o autor, no pensamento de matriz ontológica que compreende o período de Aristóteles

a René Descartes, a ciência permaneceu determinada pelo *ser* e pela descrição do *real*, tendo esse real como objeto apriorístico. Na filosofia de matriz kantiana, o paradigma ontológico deu lugar à ideia de que o mundo e o sujeito são objetos da *cognição*, com o objeto apriorístico partindo de um *sujeito cognocente* e de uma consciência autorreflexiva.

A partir do que Apel (2000) chama de “primeira semiótica” – vista nas figuras de Ludwig Wittgenstein e Charles Sanders Peirce – é que se encontraria a grande virada epistemológica do pensamento contemporâneo: a *significação* ou a função de sentido, capaz de tornar-se a condição daquilo que é possível saber tanto sobre o real quanto sobre o sujeito. Gilles Deleuze corrobora tal proposição ao dizer que uma das contribuições do estruturalismo para o pensamento foi ter dissolvido a naturalização de uma correlação que trazia de um lado o *real* e de outro o *imaginário*. Segundo o autor, o estruturalismo foi capaz de identificar a presença de um novo elemento, o *simbólico*. Para Deleuze (2006), a história do pensamento ocidental evoca, indissociavelmente, um jogo dialético entre o real e o imaginário como base de suas indagações; entretanto, a partir dos estruturalistas é possível ver a insurgência do simbólico como *objeto estrutural* ou, como diz Kristeva (1978, p. 2), seria o modernismo – entendido aqui sob a regência do estruturalismo – que teria visto na arte e na ciência a “lógica da simbolicidade”.

Em *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*, Hjelmslev (2003) aponta algumas possibilidades de tal discussão com base no que chama de racionalidade discursiva. Segundo ele, para que seja possível uma discussão em torno de uma epistemologia imanente, é preciso que operemos sob a dissolução de uma clássica oposição mantida pela ciência ao longo dos anos. Tal oposição trata de um lado do *realismo*, segundo o qual as estruturas estão *no mundo* e, para descrevê-las, basta que

recorramos aos dados ontológicos do real; e, de outro, do *idealismo*, para o qual as estruturas estão no espírito humano e na força conceitual de sua razão, bastando, para compreendê-las, transcendentalizá-las. Para o autor, se entendermos que tanto as estruturas do real quanto as forças conceituais da razão são gerenciadas pela linguagem, poderemos já estar falando nos termos de uma racionalidade discursiva imanente.

É sob a égide desses primeiros esboços de pensamento – acrescentando, em nosso entendimento, o surgimento da psicanálise e suas concepções de inconsciente – que surgem os movimentos iniciais de uma *nova linguística*, de onde se originaria o estruturalismo e seus desdobramentos ao longo do século XX. Para contemplar os propósitos deste capítulo, cabe-nos investigar o modo como essa virada epistemológica trouxe à luz a emergência do conceito de imanência em fases distintas, primeiramente em sua apreensão metodológica, através da simples oposição à transcendência, fixada em uma imanência textual a partir de autores como Ferdinand de Saussure, Louis Hjelmslev e A. J. Greimas. Em um segundo movimento, analisamos os deslocamentos operados por Lacan na estrutura do inconsciente, por Lévi-Strauss nas estruturas antropológicas e por Althusser no estruturalismo marxista. Finalmente, mobilizaremos os desdobramentos da estrutura em direção a uma imanência radical, capaz de compreender não mais apenas a matéria em suas manifestações, mas também suas relações e seus processos de diferenciação (Deleuze, 2008), retomando uma tradição que alinha os pensamentos dos estoicos, de Baruch de Espinosa e de Friedrich Nietzsche, proporcionando as condições materiais para nossas investigações em torno da comunicação e da Semiótica Crítica.

Julia Kristeva (1978) aponta para um espírito do tempo a rondar o pensamento teórico e artístico ao final do século XIX.

Motivado pela crise do sujeito falante, pelo enfraquecimento da filosofia ocidental de base hegeliana e pela intensificação do produtivismo capitalista, o pensamento ocidental opera sob a lógica da falência de todas as verdades. Crise lógica, de estado, de produção e reprodução. Os movimentos de vanguarda da chamada arte moderna trabalham, sobretudo, a matéria significante, desintegrando a cor, a sintaxe, a palavra, de modo que os discursos teórico e científico sigam explicando, sistematicamente, essas experimentações.

Segundo Michael Peters (2005), François Dosse (1994) e Deleuze (2006, 1972), o estruturalismo se origina nos estudos sobre a linguística estrutural de Ferdinand de Saussure, continuando e difundindo-se por intermédio de Roman Jakobson e sua proximidade com movimentos simultâneos surgidos em toda a Europa, como o formalismo russo, o Círculo Linguístico de Moscou e o Círculo Linguístico de Praga. Entretanto, para Julia Kristeva (1978, p. 5), a primeira formalização do conceito de *estrutura* partiu do crítico literário tcheco Jan Mukarovsky, que o concebeu como

Um complexo hierárquico de componentes esteticamente centralizados e, a seguir, como um sistema de relações que asseguram, não só a identidade do todo através das partes, mas também a contradição das partes no encontro do todo.

Ao final do século XIX, Saussure ministra na França os seus cursos sobre linguística, publicados por seus alunos postumamente em 1916, com o nome de *Curso de linguística geral*. Ali, Saussure (2006) concebia a linguagem como um sistema de significação capaz de operar através da relação entre seus elementos. Interessava-lhe a função exercida pelas unidades

linguísticas dentro do sistema, em vez da investigação de suas relações causais. Para o linguista, a palavra é um *signo* constituído por um *significado* e um *significante*, sendo que nenhum deles é causa do outro, atuando ambos em uma relação de interdependência. Segundo Saussure (2006, p. 80), “[...] o signo linguístico não é uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica”. Nesse caso, a identidade do signo é definida unicamente como uma função das *diferenças* no interior do sistema, sendo a relação entre significado e significante completamente arbitrária. Portanto, em Saussure, a língua elabora suas unidades ao se constituir entre duas massas amorfas; e a linguística trabalha na zona limítrofe em que os elementos das duas ordens se combinam: essa combinação produz uma forma, e não uma substância. O arbitrário do signo tem por efeito eliminar toda relação da língua como sistema com alguma “realidade extralinguística” (Arrivé, 2014, p. 4).

Segundo Michael Peters (2000, p. 21), em “Estruturalismo e pós-estruturalismo”, o principal legado saussuriano consiste no fato de que, como pai da linguística moderna, Saussure “[...] estabeleceu uma ciência geral dos signos, dando ao estudo da linguagem, considerada como um sistema de signos, uma firme base metodológica e promovendo a semiologia [...] ao ‘estudo da vida dos signos na sociedade’”. Em nosso entendimento, desse legado decorre também a noção de estrutura – entendida pelo autor como “sistema” –, que se perpetuou através dos muitos estruturalismos que vieram a sucedê-lo. Tal como aponta Freitas (2005, p. 1, grifos do autor), em notas sobre o trabalho de Saussure, o sistema é entendido

[...] como *um todo que só pode compreender-se a partir da análise de seus componentes e da função que esses componentes cumprem dentro do todo*. Essas estruturas têm,

assim, o caráter de uma *totalidade* na qual qualquer modificação de alguma das suas relações afeta o conjunto, já que a estrutura mesma está definida por suas relações, sua autorregulação e suas possíveis transformações. [...] A semiologia de Saussure pôde conceber *o conjunto da linguagem como uma estrutura*: a linguagem seria um *sistema de relações*, onde o conhecimento do sistema permitiria o reconhecimento de todos os elementos.

A estrutura e seus modos de constituição e funcionamento serão abordados mais adiante ao longo deste livro. Aqui, cabe indicar sob que aspectos a estrutura trabalha de forma imanente em suas diferentes aparições. Conforme vimos, já em Saussure e seu conceito de *sistema* – que precede a formalização da estrutura – há alguns primeiros indícios de que a linguística moderna apontaria suas ferramentas teóricas em direção à imanência.

Segundo Michel Arrivé (2014, p. 4), para Saussure, “[...]descrever a língua de forma imanente é, em primeiro lugar, defini-la por si mesma, independentemente de todo objeto que lhe seja externo”. Waldir Bevidas (2008, p. 3) corrobora tal asserção ao apontar que a estrutura pode ser vista como o primórdio de uma imanência anunciada, pois tal mecanismo “[...] se dá na célula interna do signo, criando aí o sistema, também interno, de valores diferenciais que põe em relação um (plano do) significante e um (plano do) significado”. Portanto, uma teoria linguística que respeite tal estrutura de internalidade só pode ser definida como imanente. Assim, já em Saussure, a linguagem humana porta a capacidade de internalizar o mundo, de retirar-lhe as essencialidades. Como expõe Arrivé (2014, p. 4), “[...] submeter a substância da língua a um ponto de vista imanentista é defini-la, de modo inverso, como uma

forma, concebida como interna, afastando o recurso às substâncias externas”.

Seguindo por esse caminho e ancorado nos estudos de Saussure, o linguista dinamarquês Louis Hjelmslev, fundador do Círculo de Copenhague, propôs-se a criar um método capaz de evitar que a linguística mantivesse seus estudos pautados por pontos de vista exteriores aos da língua, tidos por ele como transcendentais. Para Hjelmslev (2003), a linguística deve procurar compreender a linguagem não como um conglomerado de fatores extralinguísticos – físicos, fisiológicos, psicológicos, lógicos, sociológicos –, mas como um todo que se basta em si mesmo, uma estrutura *sui generis*. Nascia assim o que o autor denominava de linguística-linguística, ou uma linguística imanente.

O ponto de contato entre Hjelmslev e Saussure situa-se no pressuposto de que “[...] a língua é uma forma, não uma substância” (Saussure, 2006, p. 141, grifo do autor); entretanto, Hjelmslev (2003) avança propondo uma reelaboração do plano sígnico de Saussure por meio da explicitação dos planos do significante e do significado em quatro estratos, dois de substância e dois de forma, chamados por ele de plano de expressão e plano de conteúdo, respectivamente. Para o autor, o signo coloca-se como uma *função* contraída entre tais planos, sendo essa função um conjunto de variáveis interdependentes que preenchem as condições de existência de um *sistema*. A *função* em Hjelmslev coloca-se a meio caminho entre uma função matemática e uma função gramatical, sendo o *sistema* uma hierarquia correlacional como a língua e o *processo*, por sua vez, uma hierarquia relacional como o texto. Portanto, a função que rege tal relação é uma determinação cujo mecanismo é dado pela constante em que o processo determina o sistema, ou seja, o texto determina a língua. Assim, para Hjelmslev (2003, p. 49), “[...] um

‘signo’ funciona, designa, significa”, pois, em oposição a um não-signo, porta uma significação.

Dessa forma, a linguagem é um sistema de funções e, para preencher tal finalidade, deve ser sempre capaz de produzir novos signos de forma ilimitada. Para o autor, toda linguagem deve obedecer a uma estrutura regida por três procedimentos: deve ser de fácil manejo, prática de aprender e simples de ser utilizada. “A linguagem, portanto, é tal que a partir de um número limitado de figuras, que podem sempre formar novos arranjos, pode construir um número ilimitado de signos” (Hjelmslev, 2003, p. 51).

Em nosso entendimento, a diferença fundamental encontra-se no fato de que para Saussure a língua é um sistema de signos, enquanto para Hjelmslev é um sistema de figuras não-sígnicas que, ao se combinar, produzem signos. Hjelmslev (2003, p. 52) diz que “[...] as línguas não poderiam ser descritas como simples sistemas de signos”, pois tal definição só funciona para a língua em suas relações exteriores, seus fatores extralinguísticos – perspectiva essa que recusamos neste texto. Segundo a linguística tradicional, o signo é a expressão de um conteúdo externo a ele, e todo signo é signo de alguma coisa. Já em Saussure, o signo atua como um todo formado pelo par expressão e conteúdo, ou significado e significante. Para Hjelmslev (2003), o signo é a função semiótica definida entre as grandezas expressão e conteúdo. O autor estabelece o seguinte questionamento: a função semiótica situada entre a expressão e o conteúdo é uma função interna ou externa ao signo? Antes de respondermos, é necessário atentar ao que diz Hjelmslev sobre a relação entre os *funtivos* expressão e conteúdo e a função sígnica. Para o autor, há uma relação de *solidariedade* entre os *funtivos* e a *função*, na medida em que não pode haver função semiótica sem a presença simultânea de ambos.

Do mesmo modo, não pode haver expressão sem conteúdo, tampouco conteúdo sem expressão, e ambos jamais existirão sem a função semiótica que os une:

A função semiótica é, em si mesma, uma solidariedade: expressão e conteúdo são solidários e um pressupõe necessariamente o outro. Uma expressão só é expressão porque é a expressão de um conteúdo, e um conteúdo só é conteúdo porque é conteúdo de uma expressão. (Hjelmslev, 2003, p. 54).

É possível observarmos em tal passagem que tanto os termos fúntivos quanto a própria função sígnica encontram-se, em Hjelmslev, em relação de imanência. Outra importante contribuição do linguista nessa demonstração situa-se na diferenciação feita entre o plano de conteúdo e o sentido. Segundo Hjelmslev (2003), Saussure considerou a expressão e o conteúdo tomados separadamente, sem ocupar-se da função semiótica que os une. Para Saussure, a língua elabora suas unidades ao constituir-se entre duas massas amorfas, produzindo uma forma, não uma substância. Entretanto, para Hjelmslev (2003, p. 61),

As duas grandezas que contraem a função semiótica, a expressão e o conteúdo, comportam-se de modo homogêneo em relação a ela: é em virtude da função semiótica, e apenas em virtude dela, que existem esses seus dois fúntivos que se pode agora designar com precisão como sendo a forma do conteúdo e a forma da expressão. Do mesmo modo, é em razão da forma do conteúdo e da forma da expressão, e apenas em razão delas, que existem a substância do conteúdo e a substância da expressão, que surgem quando se projeta a forma sobre

o sentido, tal como um fio esticado projeta sua sombra sobre uma superfície contínua.

Dessa forma, fica clara a posição do autor na compreensão da ideia de que o signo é ao mesmo tempo signo de uma substância de conteúdo e signo de uma substância de expressão, já sendo possível responder à questão anteriormente posta. Para Hjelmslev, o signo é uma grandeza de duas faces, pois aponta para dentro de si, na direção da substância do conteúdo, e para fora, na direção da substância da expressão.

Em um primeiro momento, Hjelmslev (2003) utiliza-se da imanência como uma simples oposição ao que chama de “exterioridade transcendente do texto”, compreendendo-a como uma disciplina de método, como é possível observar no livro *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*, em que trata dos objetivos esperados a partir de sua glossemática: “A teoria da linguagem se interessa pelo texto e seu objetivo é indicar um procedimento que permita o reconhecimento de um dado texto por meio de uma descrição não contraditória e exaustiva [dele]” (Hjelmslev, 2003, p. 19).

Essa imanência de acepção estritamente metodológica demarca um campo muito difundido nos estruturalismos dos anos seguintes, aquele cuja abordagem analítica se detinha exclusivamente sobre a estrutura dos textos, opondo-se fortemente às metodologias oriundas das teorias hermenêuticas, sociológicas e literárias. O modo como, por exemplo, A. J. Greimas se apropriou dessa abordagem hjelmsleviana traz, inicialmente, uma divisão dicotômica: no artigo chamado “A enunciação: uma postura epistemológica”, Greimas (1974) trata de uma separação entre as instâncias da “imanência” e da “manifestação”. Ali, o autor define as bases do que deveria

ser visto como a distinção entre a língua concebida como um *sistema imanente* e como um *processo manifesto*.

Nesse ponto, Greimas (1993) retoma as discussões já feitas em *Semântica estrutural*, no capítulo “Manifestação e Discurso”, no qual, ao pensar estes modelos aplicados à narratividade, cria o que chama de *nível imanente*, uma estruturalidade central de onde emergem as narrativas manifestas e suas diferentes linguagens. Desse modo, é possível observar que tal nível não se pode manifestar de forma independente, pois precisa utilizar as unidades linguísticas “de dimensões mais vastas do que a dos enunciados” (Beividas, 2008, p. 6). Fica evidente que, para Greimas, as estruturas narrativas são estruturas semióticas que equivalem a estruturas linguísticas no nível da manifestação.

O desenvolvimento de Greimas chega à seguinte questão: o semiótico é o *imanente*, enquanto o linguístico é o *manifesto* ou o *nível aparente*. Desse modo, as formas linguísticas como a gramática seriam consideradas de nível aparente, instaladas na manifestação, enquanto o que é imanente estaria relacionado ao semiótico. Julia Kristeva (1978) diz que a estrutura é imanente, pois não permite ser determinada pelo exterior, por suas causas históricas ou sociais de efeito mecanicista – imanência essa que parece ser a costura de todas as perspectivas estruturalistas. Para alguns teóricos, essa estrutura não se encontra isolada, mas sim em relação de indissociabilidade com outras estruturas, que asseguram tanto sua especificidade quanto a sua possibilidade de mutação (Kristeva, 1978). A autora nota que, ao longo do estruturalismo, alguns pesquisadores se detiveram em estudos permeados por uma decodificação das estruturas incrustadas na dinâmica social, em que todas as formas de manifestação podem ser decodificadas e reconfiguradas estruturalmente.

Um dos expoentes dessa fase do estruturalismo foi o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss (2003), para quem a estrutura – chamada por ele de *modelo* – deve ter sua constituição condicionada a quatro requisitos: a) obedecer a uma lei sistêmica, conforme a qual a alteração de um elemento da estrutura acarreta a modificação de todos os outros; b) pertencer a um “grupo de transformação”, sendo que cada um desses grupos corresponde a um modelo de mesma família, de modo que, em conjunto, essas transformações compo-nham um grupo de modelos; c) ter, com as condições anteriores, as bases de previsibilidade de seu sistema, de modo que seja possível antever como o modelo reagirá diante da modificação de um de seus elementos; e d) ser capaz de explicar todos os fatos observados. Tal modelo revela uma vinculação bastante estreita de Lévi-Strauss, assim como de todo o estruturalismo, ao empirismo.

Assim, Lévi-Strauss (2003) concebe seu modelo estrutural valendo-se da concepção de oposições binárias pertinentes, definidas como uma operação que pressupõe quatro procedimentos. Primeiramente, cada unidade da estrutura é uma simples relação, insignificante em si mesma, ou seja, só funciona em sua relação de imanência com a própria estrutura. Em segundo lugar, a descrição das unidades relativas deve cobrir a totalidade de um campo assim estruturado. Em terceiro lugar, os elementos não pertinentes devem ser eliminados. Finalmente, a estrutura deve ser constituída com base nas menores unidades significantes. Tais oposições, segundo o autor, conferem valor aos elementos do sistema.

Pode-se observar que, ainda em Lévi-Strauss, a estrutura imanente descreve uma forma próxima àquela da imanência textual, pois as estruturas devem ser utilizadas na descrição dos

fatos em si mesmos. Para Lévi-Strauss, a exigência metodológica do estudo imanente é imprescindível para o entendimento das conexões essenciais da estrutura, independentemente de sua origem ou do que lhe seja exterior na análise.

Desse modo, precisamos avançar na construção de uma imanência que, conforme indicamos no primeiro capítulo desta seção, aponte para a ideia de uma univocidade do ser e se aproxime daquela que interessa aos propósitos de nossas operações em torno da comunicação e da possibilidade de criação de uma Semiótica Crítica.⁴ O propósito será cumprido a partir de uma revisão propositiva das relações possíveis entre um conceito de estrutura já alinhado ao chamado pós-estruturalismo e esta nova imanência proposta por Deleuze. Tal revisão será feita no próximo capítulo, no qual recuperamos todos os conceitos revisados até aqui, propondo novas aberturas às problemáticas que se originam do campo da comunicação.

⁴ Sobre a ideia de uma univocidade do ser, ver Deleuze (2002a).

Comunicação: das materialidades à imanência

Este capítulo tem por objetivo a proposição de alguns avanços no que concerne a questões pertinentes aos subcapítulos precedentes. No capítulo 1, chamado “Materialidades na comunicação”, apresentamos, em forma de revisão teórica, os caminhos percorridos pela teoria das materialidades.

Com o intuito de avançar nas problematizações em torno das teorias das materialidades da comunicação, refletindo sobre os impactos de suas matrizes na interlocução com as bases de uma Semiótica Crítica, trouxemos no subcapítulo 1.1 as atualizações empreendidas por Gumbrecht e demais autores contemporâneos acerca dos domínios das materialidades. Na obra *Produção de presença*, Hans Ulrich Gumbrecht (2010) propõe uma teoria da comunicação que funcione através da ordem do *não hermenêutico*, ou seja, que não se baseie no sentido, mas na materialidade do corpo. Neste espaço, retomamos e discutimos o conceito de materialidades da comunicação,

apresentando seu processo de constituição na escola de Stanford e seu desenvolvimento com base em dinâmicas que retiram a centralidade incontestada da interpretação e, em síntese, valorizam as condições materiais que permitem a emergência do sentido.

Propusemos então um equilíbrio entre os efeitos de sentido e os efeitos de presença, conforme estudados por Gumbrecht. Problematizamos o surgimento do chamado campo não hermenêutico, vertente de pensamento que possibilitou a criação de novos modelos de investigação em que as dimensões imateriais da interpretação e do sentido se conjugam com as dimensões materiais e seus impactos sobre os meios de comunicação.

Uma investigação que oferecesse primazia não a essa mediação do sentido, mas aos efeitos de presença que não atribuem sentido às “materialidades da comunicação”, seria uma investigação própria do que Gumbrecht (1994, 1998, 2010) propõe como “campo não hermenêutico”, resumido em quatro premissas. A primeira é a crença de que o sentido tem origem no sujeito, em vez de ser uma qualidade inerente aos objetos. A segunda é a crença na possibilidade de distinção radical entre o corpo e o espírito. A terceira premissa é a de que o espírito conduz o sentido; e a quarta, a de que o corpo, dadas essas condições, serve apenas de instrumento que articula ou oculta o sentido (Gumbrecht, 1998, p. 139).

Mesmo alinhando um pensamento que recai sobre a importância – talvez primazia – da materialidade para a interpretação (campo não hermenêutico), Gumbrecht acaba por, de certo modo, trair sua própria contraposição ao campo hermenêutico ao ponderar as duas instâncias (presença-materialidade e sentido-representação) como sendo de naturezas distintas. A teoria do autor alemão em torno das materialidades aponta para os efeitos de presença que geram um impacto sobre o

sentido, embora haja o anúncio de uma dada “oscilação” (como um limite de incompatibilidade) entre os efeitos de presença e os efeitos de sentido. Há uma aproximação da presença/materialidade com um desejo de encontrar uma dada corporificação do mundo. É como se, de acordo com tais premissas epistemológicas, existisse um desejo de se reconectar com as coisas do mundo, de modo que, em última instância, a distância entre o sujeito e as coisas se apagasse.

Gumbrecht relaciona esse desejo à “mania” de teorização das humanidades, associada a um “cartesianismo cotidiano” que carrega uma conotação de “alta abstração”. A expectativa de que tais discussões devam se referir a fenômenos “espirituais ao invés de materiais” está ligada à própria história do campo a que se chama, em alemão, de *gesteswissenschaften*, “ao pé da letra, não ‘ciências humanas’, mas ‘ciências do espírito’” (Gumbrecht, 1994, p. 389-391).

A tradição humanista se liga a esse “espiritualismo” por raiz e culmina nas discussões hermenêuticas fundamentadas por autores como Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer e Martin Heidegger (Gumbrecht, 1998). É por oposição a essa tradição que a perspectiva das “Materialidades da Comunicação” trata de ser teórica, mas, ainda assim, com foco nos fenômenos concretos e nem sempre ‘espirituais’” (Gumbrecht, 1994, p. 389).

No subcapítulo 1.2, apresentamos uma revisão histórica das teorias que enredam em suas proposições a relação entre mídia e materialidade, abordando, principalmente, autores de base que, em contextos anteriores, inauguraram as discussões em torno das materialidades nos processos comunicacionais e artísticos, como Walter Benjamin, Marshall McLuhan e Friedrich Kittler. O entendimento de que se situa na materialidade e nas relações o *locus* produtor de sentido perpassa os autores estudados no primeiro capítulo.

Walter Benjamin chama atenção para o fato de que um determinado período histórico inaugura mais que um modo específico de perceber o mundo, uma vez que sua compreensão também passa pela análise de seus modos de produção: não apenas a materialidade dos meios, mas também as práticas empregadas no fabrico. Nosso modo de existência é definido pelas técnicas e, para Benjamin, pelas técnicas de reprodutibilidade.

Segundo Marshall McLuhan, para quem o meio é a mensagem, as técnicas *moldam* a sociedade de determinada forma: o que os meios elétricos como rádio e TV ofertam é um molde, uma maneira de existir, que tem relação com a sensação de presença e (in)completude, com o alvorecer de uma aldeia global, ultrapassando qualquer análise de conteúdo. Por isso, as transformações operadas pela introdução de um meio merecem atenção. Os meios como extensão do homem expandem nossas capacidades cognitivas, psicofísicas e sociais ao mesmo tempo que ofertam campos de possibilidades, fechando muitos outros campos possíveis. Na maior parte das vezes, como peixes dentro do aquário alheios à água, só percebemos que somos cercados por este ambiente quando um novo meio surge. Em McLuhan, a relação é a própria diferença.

Já para Friedrich Kittler, somos as extensões das mídias, e tudo que é dito, pensado ou expresso tem por origem uma *medialidade*, isto é, as características do famigerado “suporte”. Importa menos o que foi dito do que o fato brutal de que algo foi dito e, sobretudo, como foi dito. Nesse sentido, a medialidade se impõe como o limite de todo o pensar: não há “fora” pelo qual a linguagem se expressa; as regularidades da língua são fruto de sua própria articulação material e atual. Tampouco existe interioridade ou consciência. Aquilo que nos faz falar é a própria articulação entre linguagem e tecnologia. O panorama kittleriano é paradoxal: o sistema de regras que possibilita a

emergência de um discurso só pode ser identificado com base no próprio discurso. Ou seja, um princípio organizador não existe sobre os discursos e a sociedade que os produziu, mas é produzido em ato, pelas próprias práticas discursivas que vão escrevendo seus limites. Se existe uma máquina abstrata que organiza diagramaticamente os discursos, essa só pode ter sido produzida pelos próprios discursos.

Com esses três autores, temos claro que o ponto de partida para um entendimento amplo da sociedade e de suas manifestações, entre elas a comunicação, é a materialidade das relações (ambientes, redes discursivas), pois é a partir dela que se dão as práticas e os usos dos instrumentos em seu agenciamento com os humanos. Nesse sentido, em vez de começarmos a análise pela tecnologia, começamos por “[...] aparatos, códigos, sistemas simbólicos, formas de conhecimento, práticas específicas e experiências estéticas”, ou seja, uma mistura rudimentar de técnicas que dá vazão a certa configuração tecnológica (Vogl, 2007, p. 16). A ênfase é nas configurações de instrumentos, práticas e signos que compõem o *a priori* de um sistema cultural ou técnico. A forma gerada a partir do agenciamento desses elementos heterogêneos é ilusória e volátil, não sendo mais que um estado frágil de “entridade” (*in-between-ness*) ou *medialidade*, compreendida como o momento tanto de mediação, atualização, estruturação, criação de ordem e codificação quanto de ruptura, separação e ruído (Horn, 2007). É nas relações que os corpos se afetam mutuamente, produzindo diferenças, significando. À base dessas afecções, que definem mutuamente os instrumentos e as práticas que os utilizam, produzem-se os territórios de significação.

Essa produção territorial pode ser compreendida pelo exemplo da lavoura: a prática racional e sistemática de lavar a terra acarreta uma matriz de práticas que estabelece uma

lógica dentro do solo, territorializando-o, e codifica as relações entre homens e máquinas para o cultivo do solo, estratificando de fato a terra e constituindo território (Siegert, 2012, 2013; Geoghegan, 2013). Procedimentos de cultivo relacionados à sazonalidade introduzem um sistema semiótico misto que *in-forma* uma nova ordem entre coisas, homens, práticas e signos. O resultado são distinções culturais, tanto dentro da terra territorializada quanto entre terras diferentes (Geoghegan, 2013). Toda territorialização simultaneamente constrange aquilo que é possível e torna visível outras possibilidades. Nos cercamentos ingleses do século XVIII, a organização feudal foi constrangida pela demarcação de territórios; ao mesmo tempo, a complexidade da nova configuração aumentou o campo de possíveis, sendo essencial para o desenvolvimento do sistema comercial e, posteriormente, do capitalismo baseado na propriedade privada.

Dessa forma, a produção de um território de significação aponta para uma compreensão de ambiente mcluhaniano enquanto *Umwelt*: o ambiente vivido, definido pelas capacidades específicas de percepção e efetuação de uma dada espécie, geração ou indivíduo (Uexkull, 2004). Se definido pelas práticas (seja de cultivo, seja de reprodução) e pelo instrumental nelas utilizado (a cerca e o cinema), o humano será sempre segundo. Não há uma natureza humana que se estende sobre os instrumentos, mas, ao contrário, a corporalidade do ser humano é moldada pelos instrumentos com que se relaciona. Essa perspectiva pós-humana aponta para um entendimento de humano como o local de interpenetração entre natureza, técnica e cultura.

A insistência é na tecnicidade radical da existência humana. O tempo enquanto tal não existe sem as técnicas de medir o tempo, o espaço enquanto tal não existe sem as práticas de controle (Siegert, 2007). O *a priori medial* de Kittler é

justamente isso: de uma técnica emergem um território e um código que determinam nossa vida. Temos então que toda técnica leva inscrita sempre uma forma social “[...] que implica uma certa maneira de nos relacionarmos uns com os outros e de construirmos a nós mesmos” (Acosta, 2016, p. 37). Basta olharmos para a sociedade que utiliza o automóvel como principal meio de locomoção para compreendermos qual é o modo de existência que tal sociedade produz.

Portanto, as materialidades das relações são da ordem do território significacional que se organiza e se diferencia pela sua codificação. “O território surge numa margem de liberdade do código, não indeterminada, mas determinada de outro modo” (Deleuze; Guattari, 1997a, p. 37). O território surge operando uma diferenciação imanente, que advém da transformação dos códigos preexistentes nos territórios que foram determinantes no agenciamento de um novo meio. Por conseguinte, as materialidades das relações apontam para uma potência de diferenciação recursiva que se dá entre corpos, expressões e códigos culturais.

Cada território se posiciona em relação de dependência recíproca com diversos outros territórios e é isso que lhes confere a possibilidade de tradução e de visibilização de sua estrutura. Para McLuhan (2007), é por meio da produção de contra-ambientes (territórios que se apropriam criticamente de práticas de outros territórios para se refundarem) que se pode entender o ambiente em que estamos imersos. Os contra-ambientes seriam territórios capazes de produzir novos significados em corpos e expressões de outro território. Se o “[...] código estabelece a correlação de um plano de expressão com um plano de conteúdo” (Eco, 2009, p. 41), a produção de um contra-ambiente seria da ordem de uma metamodelização territorial que é uma “[...] singularização que implica

disponibilidade permanente para a aparição de qualquer ruptura de sentido que constituirá um acontecimento, abrindo uma nova constelação de universos de referência” (Guattari, 2012, p. 177).

O primeiro capítulo termina com uma breve reflexão sobre o materialismo nômade, teoria desenvolvida com base na perspectiva “materialista vibrante” por Gilles Deleuze e Félix Guattari em *Mil platôs*. Trata-se da discussão em torno de uma materialidade que não possui uma essencialidade inteligível, nem uma “coisidade” sensível. Uma materialidade que é formada por características inseparáveis de mudanças de estado, tratadas como processos que ocorrem no tempo e no espaço e por qualidades expressivas e intensivas como peso e cor. Como exemplos dessa teoria, enfocamos as materialidades empregadas na constituição das bateiras, os metais metamorfoseados em função do tempo e das misturas, tratados não como matéria inerte, mas vibrante. Uma matéria formada por forças e tendências próprias inseparáveis dos movimentos tecnológicos, geográficos e socioculturais. Assim, mantemos um diálogo entre Deleuze e Jussi Parikka, para quem o lugar da materialidade é também o lugar de novos agenciamentos entre a tecnomídia e a cultura. A Semiótica Crítica surge justamente na conexão entre os aspectos imanentes condicionados às materialidades e os discursos que se proliferam por meio dos ambientes.

No capítulo 2, intitulado “Materialismo e imanência”, traçamos as relações pertinentes entre bases epistemológicas específicas e as aproximações com uma teoria das materialidades, sempre atravessadas pelo viés da Semiótica Crítica. No subcapítulo 2.1, propusemos uma revisão do materialismo histórico proposto por Karl Marx. Vimos que a perspectiva materialista de Marx e Friedrich Engels buscou superar concepções idealistas para entender as relações sociais tendo como

principal fundamento a relação do homem com o mundo material. Dessa forma, eles levaram em conta tanto a relação dos seres humanos entre si quanto a relação do homem com a natureza para entender a produção da consciência e da vida humana. Na perspectiva marxista, é pela produção que se compreende o caráter histórico e social do homem. O homem, assim como sua vida, é produto da história e, conseqüentemente, do trabalho. “Uma formação social que não reproduz as condições de produção ao mesmo tempo que produz, não sobreviverá [...], portanto a condição última da produção é a reprodução das condições de produção” (Althusser, 1985, p. 53).

Tais discussões nos levam à continuidade do percurso teórico que pretendemos desenvolver a fim de dar conta das problemáticas sobre os termos de uma imanência radical capaz de fornecer as bases para uma Semiótica Crítica. No subcapítulo 2.2, progredimos em direção à imanência, discutindo-a em três momentos distintos: no espinosismo, no empirismo e no estruturalismo. Operamos a construção de uma breve genealogia do conceito de imanência, aboradando sua relação com o pensamento dos estoicos e o princípio da construção de uma ética como plano vital em Baruch de Espinosa. Nosso objetivo era caracterizar o que entendemos ser uma imanência vitalista para Deleuze (2002a), pois essa será a base para a transição de uma semiótica formal para uma Semiótica Crítica.

De acordo com Marilena Chauí (2005, p. 44), Espinosa demonstra que Deus não é causa transitiva de todas as coisas ou de todos os seus modos, mas é causa imanente de seus modos, ou seja, “[...] exprime-se neles e eles o exprimem”. Deus é a força imanente ao mundo e este, por sua vez, exprime-o. Deleuze (2002b) diz que em Espinosa a imanência não está na substância, mas a substância e os modos estão na imanência, não havendo exterioridade possível. Assim,

[...] a ontologia de Espinosa é uma filosofia da imanência [...]. A qualidade essencial da imanência exige um ser unívoco: “O ser não é apenas igual em si mesmo, mas está igualmente presente em todos os seres” [(Deleuze, 1992, p. 173)]. A imanência nega toda forma de eminência ou hierarquia no ser: o princípio da univocidade dos atributos requer que o ser seja expressado igualmente em todas as suas formas. (Hardt, 1996, p. 118).

Segundo Giorgio Agamben (2000, p. 176), o princípio de imanência representa “[...] uma generalização da ontologia da univocidade que exclui toda a transcendência do ser”. A univocidade do ser, conceito-chave na filosofia de Deleuze, sem o qual ele não poderia afirmar a imanência vitalista, beneficia-se do pensamento espinosiano, sendo central para as pretensões de nossa pesquisa.

Desse modo, os conceitos de singularidade e univocidade são os princípios fundamentais que guiam tanto a produção quanto a constituição do ser na filosofia de Espinosa, o que constitui, como visão ontológica, uma abolição definitiva da transcendência e do pensamento que recorre à exterioridade (Hardt, 1996). No último texto que publicou em vida, “A imanência: uma vida...”, Deleuze (2002a) formulou uma ideia que, por conta do sentido de imanência radical apresentado, contribui para uma reflexão no campo da comunicação, em especial para as formulações acerca da Semiótica Crítica.

Vimos também que David Hume (2001), ao entender que a razão somente pode investigar aquilo que é dado na experiência – só é possível ajuizar sobre o que apreendemos empiricamente –, delimitou os fundamentos de um pensamento

empirista, colocando-se em frontal oposição à transcendentalidade das ideias, fato que na época caracterizava certo ceticismo em relação ao pensamento abstrato e metafísico. A crítica a essa metafísica abstrata e generalista aproxima Deleuze (2001) de Hume, sendo que, em 1953, o francês escreve seu primeiro livro, *Empirismo e subjetividade*, valendo-se de uma leitura própria sobre o pensamento de Hume, investigando em que condições o pensamento empirista humiano o aproxima da possibilidade de ruptura com o pensamento transcendental, condição de uma filosofia representacional e identitária.

O eixo central dessa investigação concentra-se na leitura das relações como exterioridade em Hume, que considera que não há nada na natureza dos objetos que determine uma relação ou uma associação de ideias. Além disso, também consideramos a noção de subjetividade no empirismo tomando por base o pensamento de que é apenas em relação aos dados da experiência sensível que o sujeito se constitui enquanto sujeito. Tal abordagem demonstrou o modo como foi possível, para Deleuze, abdicar de uma condição transcendente e constituir um empirismo chamado por ele de empirismo transcendental, que, como defendemos, é o campo da pura imanência.

Apresentamos ainda as primeiras discussões sobre o conceito de estrutura e o modo como a imanência foi operacionalizada por diferentes autores estruturalistas. Identificamos que, nos diversos modos de apresentação do estruturalismo ao longo da primeira metade do século XX, a imanência se manteve operando junto a uma semiótica formal com pretensões marcadamente metodológicas, fazendo as vezes de uma oposição ao que os autores chamavam de transcendentalização analítica, provocada pela leitura dos textos mediante perspectivas teóricas não estritamente linguísticas.

As problemáticas do estruturalismo quase sempre orbitaram em torno da *significação* e da *diferença*, não podendo haver significação se não houver diferença. Para Deleuze (2011), tal pressuposto deve ser problematizado, visto que a significação constitui apenas um entre diversos regimes de signos existentes. O estruturalismo de Deleuze origina-se da *univocidade do ser*, do não-sentido como uma estrutura profunda, capaz de atualizar-se ao diferenciar-se de si. Deleuze (2011) esclarece que o não-sentido não é o absurdo, mas aquilo que produz sentido na estrutura. O filósofo atribui ao estruturalismo a criação do objeto simbólico, aquele colocado como uma terceira ordem em relação ao real e ao imaginário. Para o autor, o simbólico de uma estrutura não pode ser definido nem por realidades preexistentes, nem por conteúdos imaginários, pois a estrutura, ela mesma, encarna-se nas realidades e nas imagens. Os elementos da estrutura não possuem designação extrínseca, tampouco significação intrínseca. Dessa forma, o elemento simbólico tem apenas um sentido de posição topológica – posição da qual se extrai o fato de que “[...] o sentido resulta sempre da combinação de elementos que não são eles mesmos significantes”; pode-se definir então que no sentido há, profundamente, um não-sentido, do qual o próprio sentido resulta (Deleuze, 1972, p. 3, tradução nossa).

Para Deleuze (1972, 2011), toda estrutura apresenta dois aspectos fundamentais: um sistema de relações diferenciais que faz com que os elementos simbólicos se determinem reciprocamente e um sistema de singularidades que corresponde às relações e traça o espaço da estrutura. Deste modo, toda estrutura pode ser vista como uma multiplicidade. Para Deleuze a estrutura não é atual, fictícia, real, tampouco possível, mas virtual. Tal virtualidade apresenta idealidade e realidade próprias, não podendo ser confundida com qualquer atualidade ou imagem

possível. Dessa prerrogativa surge a repetida frase de Deleuze (1972, p. 6, tradução nossa) sobre a estrutura ser “[...] real sem ser atual, ideal sem ser abstrata”.

A estrutura é uma espécie de reservatório que existe virtualmente, atualizando-se segundo combinações parciais e inconscientes. Portanto, “[extraí-la] de um domínio é determinar toda a virtualidade de coexistência preexistente aos seres, aos objetos e às obras desse domínio” (Deleuze, 1972, p. 5, tradução nossa). A ideia de que toda estrutura é essa multiplicidade de coexistência virtual coloca seus termos em relação de imanência, pois dentro da estrutura coexistem todos os seus elementos, relações, valores de relações e todas as singularidades. Desse modo, a estrutura não se pode atualizar sem se diferenciar no espaço e no tempo e sem diferenciar simultaneamente as partes que a efetuam, pois ela é “em si mesma um sistema de elementos e relações diferenciais” (Deleuze, 1972, p. 6, tradução nossa). As estruturas são também inconscientes, sendo recobertas por seus efeitos. Por isso, toda estrutura precisa ser serial para organizar os elementos simbólicos formados por suas relações diferenciais. Como toda série, a estrutura possui um “elemento paradoxal” que, neste caso, é o simbólico. Assim, as séries da estrutura são constituídas por elementos simbólicos e por relações diferenciais. Tais séries serão sempre divergentes, devido às leis de diferenciação; entretanto, o elemento paradoxal será sempre o ponto de convergência entre elas, ou seja, o objeto simbólico será sempre imanente às duas séries.

Tais discussões nos parecem importantes para pensar a comunicação sob o viés da Semiótica Crítica, pois demonstram uma imanência que não se configura apenas como imanência da matéria, mas também de suas relações e de seus processos de diferenciação. Esse caráter *inconsciente* da estrutura,

sugerido por Deleuze, ou *invisível*, como aparece em seu livro sobre Michel Foucault, possibilita pensar uma comunicação que não se situe apenas na manifestação do texto ou mesmo da consciência, mas que faça emergir do invisível, de modo imamente, uma comunicação que se dá por agenciamentos, conforme veremos no decorrer deste livro.

Semiótica e materialidades

Discutimos, até agora, teorias das materialidades. De sua vertente no materialismo histórico, passando por sua gênese enquanto teoria comunicacional em meio aos estudos literários, até o desenvolvimento da ideia de imanência, estabelecemos o terreno para a construção epistemológica de uma Semiótica Crítica. Neste capítulo, cabe um passo além, com a exploração das correntes de pensamento propriamente identificadas como semióticas ao longo do século XX, destacando suas diferentes abordagens do problema da materialidade.

Nosso primeiro movimento volta-se às semióticas sistêmicas, empenhadas na construção de modelos de apreensão e compreensão das dinâmicas culturais, em seus processos seja de tradução, seja de produção de novas significações. O início dessa exploração é marcado pela retomada dos fundamentos

materiais do formalismo russo. Em um segundo momento, mobilizamos as teses para o estudo da cultura propostas pela Escola de Tártu-Moscú, relacionando-as à formulação da semiótica da cultura de Iuri Lotman.

Na segunda seção do capítulo, o foco volta-se à Escola de Chicago e ao pragmaticismo de Charles Sanders Peirce, no desenvolvimento do consequencialismo, do falibilismo e do sinequismo. De caráter processual e fortemente antimetafísico, o estudo da pragmática ajuda a entender a materialidade semiótica também em seu caráter relacional. A argumentação destaca a função do *representâmen* como garantidor, ao mesmo tempo, do caráter material processual do signo. O pensamento peirciano também é discutido com base na noção de *transcriação*, surgida nos estudos de tradução, mas entendida aqui como semiose.

Na sequência, retornamos à formação do estruturalismo a partir dos estudos linguísticos de Ferdinand de Saussure. Com a formulação da língua como sistema, seus estudos, amarrados pelas investigações que levaram à construção do conceito de estrutura, disseminaram-se por diversos campos, como a literatura, a psicanálise e a antropologia. Após uma breve apresentação dessa discussão, dirigimos nosso enfoque a três desenvolvimentos específicos desse pensamento, analisados à luz de suas problematizações sobre a questão material signíca: o primado do signifiante de Jacques Lacan, capaz de engendrar cadeias de sentido; a passagem das teses de Louis Hjelmslev acerca da estratificação da linguagem em expressão e conteúdo, forma e substância, no rumo de seu desenvolvimento; e, finalmente, a revisão feita por Gilles Deleuze e Félix Guattari.

4.1

Semiótica sistêmica

Preocupadas com o movimento dos signos e seus mecanismos de comunicação, as correntes sistêmicas da semiótica auxiliam na compreensão do caráter material instaurado na (e pela) processualidade das relações entre sistemas de signos.

O percurso proposto para discutir essa problemática parte de uma recuperação dos fundamentos do formalismo russo e sua proposição de excluir das análises de literatura tudo que não seja literário (ressaltando a questão material de seus objetos). A partir dessa corrente, observa-se a constituição da semiótica da cultura, destacando sua concepção da semiose enquanto processo de tradução de mensagens.

4.1.1

Os fundamentos materiais do formalismo russo

O formalismo instaurou-se na Rússia, como escola, com dois grupos de estudiosos da literatura que atuavam paralelamente: o Círculo Linguístico de Moscou, fundado em 1915, cuja figura mais expressiva foi Roman Jakobson; e a Sociedade para o Estudo da Língua Poética (Opoyaz), fundado um ano depois. Insistindo na especificação do propriamente literário, os formalistas não propunham, contudo, uma imobilização dos estudos da literatura e da comunicação. Uma das principais contribuições do formalismo foi substituir o binômio forma e conteúdo por matéria e procedimento.

Fredric Jameson (apud Tezza, 2003, p. 88) afirma que, para a perspectiva imanente que adotam, “[...] a única exigência dos formalistas russos é sua teimosa ligação ao que é intrinsecamente literário, sua teimosa recusa de se desviar do ‘fato literário’ para alguma outra forma de teorização”. Em

outras palavras, não existe valor artístico em termos absolutos, pois há objetos concebidos como prosaicos e percebidos como poéticos, assim como há objetos concebidos como poéticos e percebidos como prosaicos. É preciso livrar a teoria literária de tudo que não seja estritamente literário; livrá-la da psicologia, da história, da biografia, da sociologia, da intuição, do subjetivismo (Tezza, 2003). No entanto, compreendemos que a contribuição do formalismo russo não se encerra no que está restrito à teoria literária, sendo possível pensar a imanência formalista em um âmbito propriamente comunicacional. Segundo Peter Steiner (apud Tezza, 2003), podemos sintetizar as principais ideias do formalismo em três correntes: a *máquina*, o *organismo* e o *sistema*.

A imagem da *máquina*, nessa concepção, está correlacionada à influência das vanguardas artísticas do início do século XX, principalmente o futurismo. O elogio à industrialização, à cidade e à automação estava presente em todas esferas da sociedade russa da época. Daí surge o método de analisar um poema como se analisa o interior de um carro. “A imagem da *máquina*, como vemos, está longe de ser uma metáfora avulsa – ela permeia todo um imaginário progressista e cientificista com o qual o formalismo russo se identificará em seu primeiro momento” (Tezza, 2003, p. 90, grifo do autor). Para a Semiótica Crítica, o maquinico não é redutível ao futurismo ou às imagens da industrialização, mas é da ordem do próprio funcionamento da linguagem e das materialidades. Veremos isso com maior enfoque a partir do capítulo 5.3.

A ideia de *organismo* está ligada à funcionalidade, âmbito do qual a *máquina*, por exemplo, que se referia à matéria e ao procedimento, não dava conta. “Na visão *orgânica*, a obra de arte não será mais uma *soma de procedimentos*, como queria Chklóvski, mas um *sistema de procedimentos*, defendido

por Zirmunski, que acrescenta ao material e ao procedimento a categoria do *estilo*” (Tezza, 2003, p. 93, grifos do autor).

E, por último, temos a contribuição de Iuri Tinianov, reforçando a ideia de *sistema*:

A questão que se apresentava – e que nem a *máquina* nem o *organismo* conseguiam resolver – era: como explicar a mudança, ou o que se costumava chamar de evolução literária, através do tempo? A História será, desde o início, o calcanhar-de-aquiles do movimento formalista. Para Tinianov, a noção fundamental para dar conta do problema é a de substituição de sistemas, e o conceito de *sistema* perpassará todas as séries significantes. (Tezza, 2003, p. 97, grifos do autor).

Em síntese, a união dessas correntes resulta na noção de *literaturidade* – “[...] é preciso especificar o objeto literário no que ele tem de estrita e autonomamente literário [...] esse objeto obedece a leis internas regulares e sistemáticas, exclusivas dele” (Tezza, 2003, p. 98). Ou seja, uma metodologia estritamente imane para analisar a literatura.

Em face de nosso escopo, será preciso esmiuçar um pouco mais as definições do conceito de matéria na perspectiva do formalismo russo. Essa perspectiva, posteriormente, será uma forte influência nos seus “continuadores”, os semioticistas soviéticos (Schnaiderman, 1979). É importante entender que, para os formalistas,

Os procedimentos buscam suas matérias, cujo resultado é a forma literária. Com isso, elimina-se a ideia de que as matérias podem ser incluídas ou excluídas de um texto, como se fossem o conteúdo de uma garrafa.

Conforme essa visão, a literatura nunca é sobre coisas ou situações. Será sempre o resultado da adequação entre procedimento e matéria, fenômeno que automaticamente a insere num código de referência literária. (Teixeira, 1998, p. 38).

Jakobson (1970, p. 120), no texto “Do realismo artístico”, tentará entender a que, afinal, se refere o termo “realismo”, posto que “[...] o emprego desordenado dessa palavra de conteúdo extremamente vago suscitou consequências fatais”. Para isso, o linguista lança mão de uma metodologia que exemplifica a crise do gênero literário mediante o exame de seu vocábulo material. Ele identifica procedimentos que revelam não apenas um, mas “diversos realismos”, cuja definições, muitas vezes, entram em contradição umas com as outras. A citação a seguir mostra como funciona o método do linguista:

Declaramos realistas as obras que nos parecem verossímeis, fiéis à realidade. E já se evidencia a ambiguidade: 1 – trata-se de uma aspiração, uma tendência, isto é, chama-se realista a obra cujo autor em causa propõe como verossímil (significação A). 2 – Chama-se realista a obra que é percebida por quem a julga como verossímil (significação B). [...] Assim completa-se sub-repticiamente uma nova identificação, introduz-se uma terceira significação à palavra “realismo” (significação C), a saber, a soma dos traços característicos de uma escola artística do século XIX. (Jakobson, 1970, p. 120).

As palavras (materiais), nessa perspectiva, são fundamentais para se desvelar o procedimento.

Tal é também o realismo revolucionário na literatura. As palavras que ontem empregávamos numa narração, hoje não nos dizem mais nada. Caracteriza-se então o objeto por traços que ontem consideraríamos como os menos característicos, os menos dignos de figurar na literatura, os traços que não se notavam. (Jakobson, 1970, p. 122).

A propósito dessa perspectiva, Mikhail Bakhtin irá criticar o formalismo, acusando-o pejorativamente de criar uma “estética da matéria”. O filósofo, conforme mostra Tezza, enumera cinco problemas básicos dessa perspectiva:

É incapaz de fundamentar a forma artística, porque desconsidera o elemento axiológico da forma, a sua tensão emocional e volitiva; ela também confunde a obra exterior, o objeto em si, com o objeto estético, que necessariamente inclui a sua contemplação (lembramo-nos aqui do “ouvinte” como parte integrante de todo significado); confunde formas arquitetônicas, que contêm visões de mundo, com formas puramente composicionais; finalmente, a estética material, ao trabalhar com séries isoladas e autossuficientes, na imanência das leis literárias, é incapaz de fundar uma história da arte. (Tezza, 2003, p. 39-40).

A crítica de Bakhtin dá luz a um problema importante que impera ao longo dos trabalhos dos formalistas: a ausência de uma teoria da linguagem propriamente sistematizada e articulada. Os formalistas eram vários e, muitas vezes, não concordavam entre si. É com Jakobson, após o período formalista, que tais ideias serão minimamente sistematizadas. E, por mais que, em um primeiro momento, haja oposição entre

Bakhtin e os formalistas, ambos serão revividos ao mesmo tempo no Ocidente com a chegada de Jakobson aos Estados Unidos.

É no mínimo curioso o embate entre Bakhtin e os formalistas, embate que irá repercutir inclusive no debate político da União Soviética. Por mais que Vladímir Maiakóvski já tivesse estipulado que não há revolução sem forma revolucionária, e os próprios trabalhos teóricos e cinematográficos de Serguei Eisenstein apontassem para tal proposição, muitos ainda viam com desconfiança a radicalidade do pensamento formalista. Leon Trotsky, por exemplo, salientava o fato de que, por mais interessante e legítimo que fosse o procedimento crítico dos formalistas, quando tomado como viés epistemológico, ele de nada contribuía para a revolução. “Pode-se usar esse aparato neutro de análise, que ele é inofensivo, e eventualmente útil; mas que não se extraia dele nenhuma consequência filosófica maior” (Tezza, 2003, p. 101).

Ainda assim, mais tarde, dentro mesmo da União Soviética, as prerrogativas formalistas a respeito do texto como unidade substantiva irão repercutir em outro grupo teórico, mais organizado epistemológica e institucionalmente. Com os semióticos da Escola de Tártu-Moscou, nota-se a importante virada que parte de uma “[...] concepção de texto autossuficiente em uma estrutura fechada para uma outra onde o texto é percebido como um produto de um tempo contínuo e interferente na história e no espaço” (Ferrara, 2007, p. 219). É precisamente com esse movimento – da passagem de uma estrutura fechada e monovalente para um sistema aberto e polivalente – que se configura a mudança semiótica que vai do formalismo à semiosfera.

4.1.2

A perspectiva da semiótica da cultura

Iuri Lotman é um dos principais nomes da semiótica da cultura da Escola de Tártu-Moscú. Dentre as suas principais contribuições, destacamos a perspectiva sistêmica que os teóricos da escola atribuem à cultura. Evitando generalizações, eles preferem reconhecer traços que podem ser encontrados em diferentes sistemas de signos em interação constante. Segundo Irene Machado (2003, p. 27, grifo da autora), “[...] a ideia de que a cultura é a combinatória de vários sistemas de signos, cada um com codificação própria, é a máxima da abordagem semiótica da cultura que se definiu, assim, como uma *semiótica sistêmica*”.

Antes de abordarmos propriamente a sua obra, vejamos as “Teses para uma análise semiótica da cultura (uma aplicação aos textos eslavos)”, publicadas em 1973 por Lotman, junto com Viatcheslav Ivánov, Aleksandr Piatigórski, Vladímír Topórov e Bóris Uspiênski. Apresentando os principais conceitos abordados pela Escola de Tártu-Moscú, elas são um ponto de partida bastante esclarecedor para os interessados em se aventurar na semiótica da cultura. O texto foi traduzido para o português e integra o livro *Escola de semiótica: a experiência de Tártu-Moscú para o estudo da cultura*, de Irene Machado (2003). Como a autora (2003, p. 52-53) comenta, as teses “[...] firmam a Semiótica como uma ciência para o estudo da semiose, vale dizer, do processo de transmissão e transformação de mensagens”. São nove as teses, e, a seguir, apresentamos cada uma delas, baseando-nos não só no texto original, mas também nas interpretações de Machado:

1. O primeiro movimento teórico proposto é passar da distinção natureza/cultura para não-cultura/cultura. Enquanto a primeira distinção lida com a ideia de cultura como tudo o que o homem transforma na natureza, a segunda prefere

encarar a cultura como um sistema autônomo, composto por uma malha de textos, capaz de se autogerenciar, isto é, de arranjar e rearranjar os textos que o compõem, e também absorver e interpretar textos que compõem o caos que lhe é externo (a não-cultura).

2. Desse modo, a cultura é construída tanto pela hierarquia dos sistemas semióticos que a constituem quanto pela correlação de elementos de outras culturas. A heterogeneidade, tanto interna quanto externa, é determinante para o modo como os sistemas culturais irão se desenvolver.

3. Diferentemente dos estudos semióticos de até então, a semiótica da cultura propõe que não é o signo a unidade mínima, mas sim o texto, que adquire, assim, função central para compreender todos os processos de produção de sentido.

4. O texto não se restringe apenas à escrita, mas configura também filmes, peças de teatro, programas de televisão, pinturas etc.

5. Há uma língua natural que, anterior a qualquer sistema cultural, serve de modelo universal. Com base nela, cada sistema cultural desenvolve seus próprios códigos modelizantes que dinamizam a sua estrutura ao mesmo tempo que afetam as estruturas do sistema primário.

6. A organização interna, como mecanismo para enfrentar a desorganização externa, está relacionada à ideia de memória. Valendo-se dos textos que compõem o núcleo do sistema, a cultura traduzirá os elementos externos, garantindo sua renovação e seu dinamismo.

7. Os problemas gerados pela tradução de textos de uma tradição para outra, ou dentro de uma única tradição, devem ser também investigados pela semiótica da cultura, em especial porque toda tradução sempre implica algum nível de intraduzibilidade.

8. A cultura funciona com base nas relações entre diferentes sistemas, entre estruturas de diferentes níveis.

9. Por fim, os autores reconhecem dois mecanismos opostos operando simultaneamente: a tendência à diversidade, ao aumento de novos códigos e linguagens; e a tendência à uniformidade, em um esforço do próprio sistema para estabelecer regularidades.

Adotada a perspectiva sistêmica, a cultura não pode mais ser percebida como um todo desordenado de textos, passando a ser compreendida como um sistema extremamente complexo e hierarquicamente organizado pela linguagem. Ainda que se trate de uma intrincada malha, na qual textos podem estar contidos em textos, ou ainda textos podem devir de outros textos, é possível reconhecer uma estruturalidade aparente desde que compreendidas e respeitadas as nomenclaturas que os autores propõem para que se compreendam as semioses da cultura. Vejamos algumas delas, com foco em Lotman.

Trilhando um caminho diferente dos da semiologia e do estruturalismo, os integrantes desse movimento defendem que a unidade mínima da linguagem não é o signo, mas o texto. Um texto, nesse caso, não se limita à escrita, podendo manifestar-se como uma música, um filme, uma dança, uma peça e assim por diante. Cada texto é o resultado do arranjo de signos, bem como do rearranjo de outros textos. Um filme falado trabalha, no mínimo, com a linguagem cinematográfica e com a língua que os atores utilizam. Enquanto o modelo de Saussure afirma a necessidade da correlação entre um significante e um significado para gerar o signo, a semiótica da cultura pressupõe uma processualidade sistêmica. Assim, “[...] a cultura é um gerador de estruturalidade: cria à volta do homem uma sociosfera que, da mesma maneira que a biosfera, torna possível a vida, não orgânica, é óbvio, mas de relação” (Lotman; Uspenskii, 1981 apud Machado, 2003, p. 39).

Para a semiótica da cultura, quando um composto de textos relaciona-se intensamente, desenvolve-se um sistema cultural, que se estrutura ao criar um núcleo duro e fronteiras para se relacionar com o que lhe é externo. A ideia de cultura, portanto, necessita de uma lógica da diferença. É só em uma relação dialógica com o fora (com o “outro”) que uma cultura reconhece seus limites, sua totalidade. Essa perspectiva deriva do projeto de Bakhtin (2008), para quem a comunicação precisaria ser pensada no seu espaço de dialogia e diafonia. É o diálogo entre os signos que produz o texto.

O conceito de texto, vale adicionar, é mais bem compreendido quando encarado como “texto cultural”, pois sempre é uma materialização de modelizações que a cultura efetua valendo-se da mistura de diversos outros textos culturais. Além disso, enunciados a que a cultura não atribui valor ou significado simplesmente não são considerados textos. Há uma delimitação importante aqui: compreender o texto apenas como a expressão de dinâmicas sistêmicas. Ainda assim, cabe salientar, um texto cultural não deixa de ser um texto também na língua natural (sistema modelizante primário), que não precisa ser necessariamente a língua principal utilizada no sistema cultural. Como os autores exemplificam, pode ser uma missa em latim para um eslavo ou a transformação irregular de algum nível da língua natural (Ivanóv et. al., 2003, p. 112). Mais tarde, segundo Jorge Lozano (1999, p. IV, tradução nossa), Lotman irá desenvolver essas ideias, compreendendo o texto “[...] como um espaço semiótico dentro do qual as linguagens interagem, interferem, organizam-se hierarquicamente”.¹ Um texto, assim, será o resultado de uma complexa trama de textos.

1 Original: “[...] como un espacio semiótico en el interior del cual los lenguajes interactúan, se interfieren, se autoorganizan jerárquicamente”.

Em cima dessas ideias, Lotman reconhece três funções no texto cultural. A primeira é a função comunicativa. Através dela, a língua natural se manifesta, trabalhando para a transmissão de uma mensagem de um emissor para um receptor. Nessa função, o texto aparece como homoestrutural e homogêneo, e um ruído (um texto externo ao sistema cultural em questão) seria considerado uma falha no processo. A segunda função é a de geração de sentidos, agora já heterogêneos e heteroestruturais. Nesse ponto, a participação de ruídos nos textos culturais servirá como criadora de novos sentidos. A última função é mnemônica. Todo texto, por mais arrebatador que seja, deverá possuir em sua organização traços da estrutura do sistema que o produziu para que seja considerado um texto cultural. Ou seja, o texto conserva em sua memória elementos nucleares para que possa ser interpretado dentro da cultura em que está inserido. Não há, portanto, textos culturais que não disponham de um mínimo de códigos compartilhados pelos outros textos que convivem em seu mesmo sistema cultural (Ramos et al., 2007).

Afastando-se da linguística, a semiótica da cultura irá privilegiar o estudo da função geradora de sentido e da função mnemônica, em sintonia com a ideia de dialogia de Bakhtin (2008). O desafio proposto será tentar compreender materialmente como esses textos organizados produzem cultura.

Há uma virada de perspectiva que coloca a cultura, em lugar do homem, como organizadora, transformadora e produtora de informação. Trata-se de um outro conceito de cultura, que não tem relação com a ideia do homem interferindo na natureza. Muito pelo contrário: “[...] para os semioticistas russos, natureza e cultura jamais poderiam ser consideradas polos extremos ou sistemas diferentes, uma vez que ambos se fundam num mesmo modelo operativo que é a produção de informação” (Machado, 2003, p. 150).

Reconhecido o que há de semelhante na teleologia da cultura e da natureza, para a semiótica da cultura interessará investigar os processos de codificação, produção textual e trocas de informação dentro dessa grande esfera da cultura denominada semiosfera, que “[...] não se apresenta como um corpo teórico preparado para explicar determinadas ocorrências, mas faz um convite à análise de funcionamentos, sobretudo daqueles desencadeados por encontros culturais inusitados” (Machado, 2007, p. 58). Trata-se do entendimento dos códigos e das linguagens da cultura “no contexto das relações entre sistemas de signos conceptualizados culturalmente” (Machado, 2007, p. 57). Lotman (1996, p. 11), criador do conceito, explica ainda que a semiosfera “[...] é o espaço semiótico fora do qual a própria existência da semiose é impossível”.² É onde códigos e linguagens conservam sua potência de materialização. Esse espaço se define não só pelo caráter do seu núcleo duro, mas também pelas suas fronteiras e pelo que lhe é considerado externo (outros sistemas em relação e o ambiente no qual os sistemas estão inseridos):

Como a fronteira é uma parte indispensável da semiosfera, esta necessita de um entorno exterior “não organizado”, que, quando ausente, é por ela construído. A cultura cria não somente sua própria organização interna, mas também seu próprio tipo de desorganização externa. (Lotman, 1996, p. 15, tradução nossa).³

2 “[...] es el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis.” (Lotman, 1996, p. 11).

3 “Puesto que la frontera es una parte indispensable de la semiosfera, esta última necesita de un entorno exterior ‘no organizado’ y se lo construye en caso de ausencia de éste. La cultura crea no sólo su propia organización interna, sino también su propio tipo de desorganización externa.” (Lotman, 1996, p. 15).

Toda vez que um texto é realizado, os códigos se rearranjam, os sistemas se reorganizam e a semiosfera se torna mais complexa. Descrever esses processos de desorganização e rearranjo de códigos em todos estes estratos (a semiosfera, as fronteiras, os sistemas, os textos) é também tarefa da semiótica da cultura.

Para a Semiótica Crítica, é preciso reconhecer uma “mente da cultura” que se autorregula sem necessitar de um agente humano que interfira em suas ações; deve-se reconhecer também a ideia de sistemas culturais que trocam informações através de suas fronteiras, criando novas linguagens e textos culturais por meio da relação entre uns e outros que ocorre no espaço da semiosfera. Esse “fora” do sistema cultural, portanto, é constituído por diversos outros sistemas.

Nessa condição, não apenas o núcleo, mas também as fronteiras desempenham papel fundamental na constituição e desenvolvimento dos sistemas. Cabe salientar que não é adequado pensar nas fronteiras como uma delimitação geográfica. As fronteiras dos sistemas semióticos estão em constante adaptação, inchamento e estreitamento. As fronteiras mantêm o todo fechado e, ao mesmo tempo, são a área de contato com o exterior, capturando e traduzindo as informações. As fronteiras são dotadas de informação do núcleo do sistema para agir em relação ao que lhe é de fora.

[...] aquilo que está fora só pode integrar o espaço da semiosfera se for traduzido. Dentro e fora só existem enquanto modelização. A fronteira define-se, então, como um mecanismo de semiotização capaz de traduzir as mensagens externas em linguagem interna, transformando a informação (não-texto) em texto. (Machado, 2003, p. 160).

As funções de centro (núcleo duro de uma estrutura) e periferia (suas fronteiras) só se estabelecem como tal na medida em que se reconhece o ambiente em que um sistema está inserido. Há processos de semiose interna no rearranjo das relações dos textos, mas é nas fronteiras das semiosferas, onde se dão os procedimentos de tradução dos fenômenos externos, que ocorrem as semioses mais relevantes para a reconfiguração posterior da estrutura. Para a semiótica da cultura, a materialização desses movimentos de tradução é expressa na forma de texto. Fica claro, portanto, o motivo da radicalidade processual da disciplina que considera o texto como expressão material de uma combinatória de elementos de diferentes sistemas sígnicos, da realização de interatuações entre linguagens, assim como entre textos previamente realizados.

Devém assim uma dinâmica que mantém os rearranjos em constante funcionamento, uma mecanicidade regida pela linguagem. Aí a semiótica da cultura vê a necessidade de diferenciar níveis de sistemas de linguagem. Para Lotman, a língua natural seria o sistema primário, com base no qual outros sistemas se desenvolveriam. À língua natural sobrepõem-se as linguagens artificiais – códigos científicos, Língua Basileira de Sinais (Libras), código Morse etc. – e as linguagens secundárias, que são as que constituem a cultura.

Compreender e descrever as regras do sistema modelizante primário é uma tarefa já realizada com bastante êxito pela linguística em comparação à observação dos sistemas modelizantes secundários. Ocorre que os sistemas culturais não são dotados, necessariamente, de acordos ortográficos, regras de sintaxe e outras normas afins. Embora partam das normas do sistema primário, sua função é desestabilizar essas normas, criando possibilidades que não estavam previstas. Por isso, o conceito de modelização em Lotman não envolve reprodução, cópia idêntica:

Modelizar [é] sim estabelecer correlações a partir de alguns traços peculiares. Implica antes a adoção de uma espécie de algoritmos cujo resultado mostre que o objeto modelizado jamais resultará numa mera cópia. (Machado, 2003, p. 50).

É por isso que são chamados “de segundo grau”. A linguagem do cinema, por mais distante que possa parecer da linguagem primária, possui resquícios logocêntricos, não apenas quando desenvolve narrativas, mas mesmo no princípio da troca de plano, como Eisenstein (2002) sugere em *O sentido do filme*, ao apontar as semelhanças entre o modo como tanto dois ideogramas japoneses quanto dois planos cinematográficos geram um terceiro sentido ao serem justapostos.

Carente de uma estrutura, o sistema modelizante de segundo grau busca sua estruturalidade na língua, que somente nesse sentido pode ser considerada sistema modelizante de primeiro grau. Assim considerados, todos os sistemas semióticos da cultura são modelizantes, uma vez que todos podem correlacionar-se com a língua. (Machado, 2003, p. 49).

Como propõe o princípio da dialogia de Bakhtin (2008), não existem sistemas isolados; é por isso que qualquer sistema cultural será, no mínimo, secundário em relação à língua natural. Para Lotman (1978), a arte pode ser encarada como uma linguagem secundária, e uma obra de arte como um texto resultante dessa linguagem. A modelização é um processo que nunca se dá de forma isolada – sempre é preciso um contato entre dois ou mais sistemas. Tal leitura parte do pressuposto de que a consciência do homem é uma consciência linguística.

Assim, qualquer modelo que a ela se sobreponha, será, por definição, um sistema modelizante secundário. Vale salientar que, nesse caso, o termo modelizante não significa a replicação de modelos, mas, pelo contrário, sugere a capacidade de criação de novos sentidos por meio do rearranjo de elementos de diversos outros textos. Trata-se de sistemas capazes de propor recodificações, ampliando as possibilidades da linguagem. Desse modo, com toda sua história de urinóis, *happenings* e ruídos, a arte surge como um sistema modelizante secundário *par excellence*.

Todo sistema tem, em seu núcleo, os elementos textuais mais sólidos, exercendo, predominantemente, a função mnemônica. As margens do sistema são compostas pelas já mencionadas fronteiras, que mantêm o todo fechado e são a área de contato com o exterior, limitando a entrada de informações e traduzindo-as em forma de texto. Essa dinâmica pode incluir outros sistemas que partilham o ambiente, os quais, para o sistema em questão, não são nada além de outros textos alossemióticos – localizados para além das fronteiras de um dado sistema – passíveis de serem incorporados, desde que interpretados com base em suas normas: “[...] cada tipo de cultura historicamente dado tem o seu próprio, e somente a ele peculiar, tipo de não-cultura” (Machado, 2003, p. 101). Lotman (1996) sugere que as fronteiras são similares aos receptores sensoriais de nosso sistema nervoso na tradução dos elementos irritantes externos ao nosso corpo; defende ainda que o espaço semiótico onde os sistemas se desenvolvem pode ser encarado como um organismo. É por isso que a noção de fronteira lhe é tão cara: o autor preocupa-se fundamentalmente com os processos de diferenciação e criação de novos textos culturais, localizando nas fronteiras os movimentos mais radicais. Através das fronteiras, a semiosfera enfrenta o caos que lhe é externo,

traduzindo as informações. Nesse sentido, a semiosfera é espaço semiótico necessário para a existência e o funcionamento da linguagem e da cultura com sua diversidade de códigos.

Fora desse espaço, não há comunicação, não há linguagem e é impossível a existência da própria semiose. A semiosfera diz respeito à diversidade, condição para o desenvolvimento da cultura. Daí o núcleo de sua preocupação ser a heterogeneidade e a assimetria. (Machado, 2003, p. 164).

Reconhecemos aí um interessante modelo comunicacional, baseado em uma perspectiva material: a cultura se desenvolve mediante processos de tradução gerados no encontro de informações contidas na memória do sistema com informações externas. A memória, devido ao seu duplo estatuto, é uma das funções mais importantes do sistema: ao mesmo tempo que é responsável pelo armazenamento dos textos que configuram seu núcleo duro, possibilita que as fronteiras do sistema partam de tais textos para compreender os textos alossemióticos. A memória é responsável não apenas pela conservação do sistema, mas também pela sua capacidade de adaptação diante das mudanças do ambiente externo.

A grande contribuição de Lotman foi a compreensão de que, ainda que se considere o modelo da teoria da informação, a informação, na cultura, nunca é transmissão no espaço, mas sim transformação no tempo [...]. Na dimensão temporal, os sistemas são exemplos de auto-organização e a relação entre os sistemas são processos de autocomunicação. (Machado, 2007, p. 63).

Assim, o que coloca os sistemas em funcionamento não são apenas códigos e linguagens; também o faz a memória. Melhor dizendo, sem memória sequer haveria sistemas, quicá códigos, pois os sistemas culturais se definem dialogicamente pela existência daquilo que não é seu, pelo que lhe é alossemiótico. Esse espaço alossemiótico pode ser composto por outros sistemas, outras linguagens, mas, para o sistema que estiver sendo observado, nada mais é do que algo que não cabe em seu código. Por isso, a semiótica da cultura não cogita comparar dois sistemas culturais diferentes, mas busca compreender as dinâmicas de um dado sistema para identificar como se traduzem as informações alossemióticas. Ao pesquisador cabe a tarefa de literalmente “sistematizar” um sistema cultural por meio de relações encontradas em textos culturais: “[...] nenhum sistema semiótico é dado ao pesquisador, mas, sim, construído” (Ivánov et al., 2003, p. 50).

4.2

Semiótica pragmaticista

A perspectiva estruturalista – com suas diferentes acepções do funcionamento das materialidades na comunicação – parece ter rumado das estruturas codificadas estáveis para a consideração da diferença constitutiva dessas estruturas. A constituição da estrutura é parte de um processo de diferenciação de si que a matéria opera. Salientamos esse aspecto porque tal caráter processual nos parece presente também no pensamento que Charles Sanders Peirce nomeou pragmaticista. Seu trabalho desenvolveu-se no mesmo período em que Ferdinand de Saussure estabelecia os princípios da semiologia, sem que pareça ter havido diálogo efetivo entre os dois.

O caráter processual ou de continuidade do fluxo sócio está patente em todo o pensamento de Peirce. Para ele, a função da ciência não é apresentar verdades definitivas, mas superar o erro contingente; a verdade seria uma espécie de crença a ser sempre superada por investigações futuras. Seguir nesta cadeia em que uma solução levanta infinitamente novos problemas – construindo novas hipóteses e buscando uma compreensão cada vez mais razoável do mundo – seria a essência do fazer científico.

É este mesmo caráter de continuidade da semiose que aparecerá no princípio pragmaticista do consequencialismo. Trata-se da proposta de estudar um fenômeno com base em seus resultados, o que implica reconhecer que o significado de um conceito nada mais é que a soma dos seus efeitos possíveis. Tudo o que se conclui como verdade deve ser posto à prova pela crítica consequencialista, centrada nos efeitos concretos do fenômeno abordado, e, quando necessário, deve autocorrigir-se.

A ideia de autocorreção sustenta o segundo princípio da perspectiva pragmaticista: o falibilismo. Para uma semiótica falibilista, todo o conhecimento está sujeito a erros, e é o movimento de superação do erro contemporâneo que garante o desenvolvimento da razoabilidade do pensamento e do mundo em um futuro que não podemos antecipar. Assim, o falibilismo é simultaneamente retificação e elaboração de possíveis.⁴

Nota-se, nessa perspectiva, uma equiparação do desenvolvimento do pensamento ao desenvolvimento do mundo em um mesmo plano. Essa posição implica também o rompimento com a distinção cartesiana entre matéria e pensamento (*res extensa* e *res cogitans*) e pode ser resumida no princípio do sinequismo, segundo o qual a mente do homem e a mente do mundo

4 Sobre consequencialismo e falibilismo, ver Silva e Flores da Cunha (2014).

caminham na mesma direção, visto que as condições materiais do conhecimento seriam dadas pela exterioridade da semiose (Peirce, 1994, CP 1.172).

O pragmaticismo acarreta, ainda, um rompimento com as bases mais difundidas do pensamento metafísico ocidental, que, em Immanuel Kant (2001), por exemplo, lidava com a possibilidade de estabelecer verdades sintéticas *a priori*. Concebendo a metafísica, ao contrário, como aquilo a que se quer chegar, e não como uma origem ou uma condição apriorística, o pragmaticismo estabelece o princípio do antifundacionismo. Para alguém de uma metafísica preocupada com verdades *a priori*, o relevante está nos efeitos concretos da semiose que instaura estas “a prioridades”.

O caráter da semiose, portanto, deve ser eminentemente processual, sem, contudo, abandonar os fundamentos materiais do signo, que, aliás, é a mediação sem a qual não há conhecimento. Trata-se de uma lógica que, reconhecendo a materialidade do processo, pode indicar caminhos para uma comunicação que escape a um substancialismo apriorístico – cujas verdades caberia à comunicação somente expressar. A indissociabilidade da matéria e do processo sógnico parece-nos garantida, de um lado, pela noção de *representâmen*, e, de outro, pela concepção de semiose como *transcrição*.

4.2.1

As funções do *representâmen*

Buscamos aqui dois objetivos centrais. Primeiro, reter os dois aspectos da problemática apontada: signo e *representâmen* são conceitos distintos, mas devem ser retomados na indissociabilidade que caracteriza o movimento contínuo da semiose. Segundo, problematizar a noção de *representâmen* como

fundamento das condições de significação (o objeto é representado “sob determinado aspecto”) à luz da discussão sobre as materialidades na comunicação e da compreensão desse termo que oferece Hans Ulrich Gumbrecht (1994, 2010).

O signo, na obra de Peirce, tem perto de uma centena de definições (Santaella, 2000). Vejamos o papel que o *representâmen* apresenta em algumas, começando por uma das mais conhecidas:

Um signo, ou *representâmen*, é algo que está para alguém como algo em determinado aspecto ou capacidade. Ele se dirige a alguém, ou seja, cria na mente dessa pessoa um signo equivalente, ou talvez um signo mais desenvolvido. Este signo criado, eu o chamo de *interpretante* do primeiro signo. O signo está para algo, seu *objeto*. Ele está para este *objeto*, não em todos os aspectos, mas em referência a um tipo de ideia, que eu às vezes chamei de *fundamento* do representâmen. (Peirce, 1994, CP 2.228, grifos do autor, tradução nossa).⁵

As expressões “signo” e *representâmen* são utilizadas aqui como sinônimos, claramente conectadas à interpretação de “alguém”: uma “pessoa” em cuja “mente” o signo/*representâmen*

5 Original: “A sign, or *representamen*, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity. It addresses somebody, that is, creates in the mind of that person an equivalent sign, or perhaps a more developed sign. That sign which it creates I call the interpretant of the first sign. The sign stands for something, its object. It stands for that object, not in all respects, but in reference to a sort of idea, which I have sometimes called the ground of the representamen”. Nas citações diretas da obra *The collected papers of Charles Sanders Peirce*, indica-se a localização da parte consultada por seu número – por exemplo, 2.228 –, conforme tradição consagrada nos estudos peircianos: “CP” remete aos “*Collected papers*” e a indicação “2.228” significa “volume 2 (da edição americana), parágrafo 228”.

cria um interpretante. Em outro contexto, referindo-se ao estado das investigações semióticas, Peirce afirma que

Nos casos de relação triádica, nenhuma parte deste trabalho foi, até o momento, levada a cabo de modo satisfatório, exceto, em alguma medida, pela classe mais importante de relações triádicas, aquela dos signos, ou representâmens, para seus objetos e interpretantes. (Peirce, 1994, CP 2.233, tradução nossa).⁶

Embora nem toda classe triádica de relações seja um signo ou um *representâmen*, o inverso é verdade. Todo signo está em relação triádica. E o mesmo parece valer para o *representâmen*. Veja-se uma definição que não envolve o termo “signo”: “[um *representâmen* é] aquilo que se refere a um fundamento, um correlato e um interpretante” (Peirce, 1994, CP 1.557, tradução nossa).⁷

Precisando a função do *representâmen* na relação triádica, temos que

Um REPRESENTÂMEN é um sujeito de uma relação triádica PARA⁸ [to] um segundo, chamado seu OBJETO, PARA [for] um terceiro, chamado seu INTERPRETANTE, essa relação triádica sendo tal que o REPRESENTÂMEN

6 Original: “In the case of triadic relations, no part of this work has, as yet, been satisfactorily performed, except in some measure for the most important class of triadic relations, those of signs, or representamens, to their objects and interpretants”.

7 Original: “[a representamen is] that which refers to ground, correlate, and interpretant” (Peirce, 1994, CP 1.557).

8 Embora outros trabalhos da área já tenham traduzido dessa forma a passagem, Peirce distingue claramente “to” de “for”, que em português se reduzem ao “para”.

determina seu interpretante a estar na mesma relação triádica com [to] o mesmo objeto para [for] algum interpretante. (Peirce, 1994, CP 1.541, tradução nossa).⁹

Assim, tanto signo como *representâmen* aparecem como primeiro termo em uma relação triádica. Quando se pode, então, traçar a linha de distinção entre o que é signo genuíno (ou seja, triádico) e *representâmen*? Nas definições que vimos, Peirce parece menos preocupado com a minúcia terminológica que com o movimento lógico da semiose. A semiose era entendida como ação inteligente do signo (e distinta da ação diádica e da mônada).¹⁰ Ora, a representação é *uma* relação desse tipo. Grande parte do interesse de Peirce para a comunicação reside em sua teoria da representação, que, embora baseada no modelo mais abstrato de relação triádica, é apresentada com maior precisão devido à distinção entre signo e *representâmen*:

[...] eu restrinjo a palavra *representação* à operação de um signo ou sua *relação* com o objeto *para* o interpretante da representação. Este sujeito concreto que representa eu chamo de *signo* ou *representâmen*. Eu uso essas duas palavras, *signo* e *representâmen*, diferentemente. Com *signo* quero dizer qualquer coisa que carrega qualquer noção de um objeto de qualquer maneira, e tais carregadores de pensamento nos são conhecidos de modo

9 Original: "A REPRESENTAMEN is a subject of a triadic relation TO a second, called its OBJECT, FOR a third, called its INTERPRETANT, this triadic relation being such that the REPRESENTAMEN determines its interpretant to stand in the same triadic relation to the same object for some interpretant".

10 Sobre as concepções de mônada, aquilo cuja existência é um "em-si-mesmo", e de díade, aquilo cuja existência depende de um choque existencial entre dois elementos, ver Peirce (1994, CP 1.293).

familiar. Se começo com esta ideia familiar e faço a melhor análise que posso do que é essencial para um signo, eu defino um *representâmen* como sendo aquilo a que esta análise se aplica. (Peirce, 1994, CP 1.540, grifos do autor, tradução nossa).¹¹

Assim, Peirce estabelece, um tanto enigmaticamente, que o *representâmen* é o que de absolutamente fundamental existe para que se possa estabelecer um signo. O *representâmen* será, por definição, um tipo de “poder” ou “potencialidade” material para determinar “algum interpretante” – o que fica expresso com mais clareza nestas palavras de Peirce (1994, CP 1.542, grifos do autor, tradução nossa): “[...] um *poder* do representâmen para determinar *algum* interpretante a ser um representâmen do mesmo objeto”.¹²

Com isso, trata-se não apenas dos interpretantes que um signo efetivamente gerou em uma mente, mas do reconhecimento do fato de que um *representâmen* pode gerá-lo. Portanto, os interpretantes estão ligados à potencialidade representativa do *representâmen* enquanto tal, não somente aos intérpretes em cujas mentes estes interpretantes podem ocorrer. O signo, assim, distingue-se do *representâmen* por ser um *representâmen* atualizado: “[...] um representâmen do qual algum interpretante

11 Original: “I confine the word *representation* to the operation of a sign or its *relation* to the object for the interpreter of the representation. The concrete subject that represents I call a *sign* or a *representamen*. I use these two words, *sign* and *representamen*, differently. By a *sign* I mean anything which conveys any definite notion of an object in any way, as such conveyers of thought are familiarly known to us. Now I start with this familiar idea and make the best analysis I can of what is essential to a sign, and I define a *representamen* as being whatever that analysis applies to”.

12 Original: “[...] a *power* of the representamen to determine *some* interpretant to being a representamen of the same object”.

é a cognição de uma mente” (Peirce, 1994, CP 2.242, tradução nossa).¹³ Por isso Peirce afirma ser possível a existência de *representâmens* que não sejam signos.

Confirmando essa hipótese, Michel Balat (1994, p. 3) encontra nos manuscritos peircianos a indicação de que o *representâmen* pode ser concebido em duas tricotomias: a tricotomia que “falta” com relação às conhecidas três tricotomias do signo apresentadas por Peirce (2012) é justamente “[...] a que supõe um caráter mental do interpretante”.

Na verdade, esta concepção de *representâmen* – que Peirce parece ter desenvolvido posteriormente à utilização indiscriminada dos termos – enquanto primeiro correlato de uma relação triádica, quer esta chegue ou não a configurar um signo, parece ser a mais popular entre seus comentadores. Além de Lucia Santaella (2000) e Tony Jappy (2013), Winfried Nöth (1990, p. 42, tradução nossa) também vai nessa direção:

Teoricamente, Peirce distinguia claramente entre o signo, que é a tríade completa, e o representâmen, que é seu primeiro correlato. Terminologicamente, contudo, há uma ambiguidade ocasional, porque Peirce também usava, algumas vezes, o termo menos técnico signo ao invés de representâmen.¹⁴

13 Original: “[...] a representamen of which some interpretant is a cognition of a mind”.

14 Original: “Theoretically, Peirce distinguished clearly between the sign, which is the complete triad, and the representamen, which is its first correlate. Terminologically, however, there is an occasional ambiguity because Peirce sometimes also used the less technical term sign instead of representamen”.

O interesse, para nossa perspectiva, desta utilização mais “técnica” do termo *representâmen* está na delimitação clara do “poder” que o *representâmen* tem de determinar interpretantes; em outras palavras, em sua “qualidade material”, que não depende, em absoluto, de sua atualização na determinação de um interpretante ou de um objeto (Peirce, 1994, CP 2.275, CP 1.542). Ora, se o signo é o estabelecimento efetivo de uma relação triádica, cujo termo mediador se põe no lugar de um objeto (para alguém), o estudo do *representâmen* parece apontar para a potencialidade do meio material enquanto tal.

Esse ponto é fundamental para a consideração das materialidades na Semiótica Crítica, uma vez que nos leva a considerar que as materialidades da comunicação têm seus próprios caracteres (limites e potencialidades) representativos. Isto é, podem comunicar o que comunicam somente “sob determinado aspecto” (Eco, 2009, p. 11). Tal consideração figura em algumas das mais célebres definições do signo, como aquela que apresentamos no começo deste capítulo: “[o signo] está para o objeto, não em todos os aspectos, mas em referência a um tipo de ideia que eu por vezes chamei de *fundamento* do representâmen” (Peirce, 1994, CP 2.228, tradução nossa).¹⁵

Assim, na semiótica peirciana, “[...] a interpretação por parte de um intérprete, que pareceria caracterizar o signo enquanto tal, deve ser entendida como interpretação *possível*” (Eco, 2009, p. 11). Essa “possibilidade” diz respeito, como se vê, às materialidades do signo, ao *representâmen* – ou melhor, é fundamentada por ele. Umberto Eco (2009, p. 11) adiciona

15 Original: “[the sign] stands for that object, not in all respects, but in reference to a sort of idea, which I have sometimes called the *ground* of the representamen”.

ainda que “[...] o destinatário humano é a garantia metodológica (e não empírica) da existência de significação”.

Interessa, pois, à perspectiva das materialidades da comunicação a problematização que apresenta o *representâmen*, entendido como aquilo que é fundamental para o signo (embora não necessariamente se atualize enquanto tal) e pode aparecer sob as mais diferentes formas – ou sob os mais diferentes aspectos (embora sempre limitados relativamente a seu objeto). A materialidade, desta perspectiva, não apareceria simplesmente como “matéria” ou “física”, mas como o fundamento daquilo que pode dar a conhecer um objeto quando este é representado (em alguns de seus caracteres) sob determinada forma.

Dessa maneira, torna-se fundamental para a semiótica compreender a lógica triádica não como uma metáfora, uma vez que o *representâmen*, o objeto e o interpretante são três instâncias de um mesmo movimento. Todos são signos; o que os diferencia é a função lógica desempenhada sempre perspectivamente, aparecendo em uma dinâmica indissociável. Não há nenhuma condição de elaborar qualquer tese sobre o pensamento semiótico sem partir da indissociabilidade da tríade; portanto, compreendemos a função do *representâmen* como parte de uma relação identificada com a articulação interna do signo.

O *representâmen* diz respeito às condições que uma certa materialidade tem de vir a ser representável – possibilidade essa concretizada por um signo. Ou seja, o *representâmen* torna-se o meio que vai definir os limites e as potencialidades de qualquer representação. Por outro lado, o *representâmen* é também em si triádico e ao mesmo tempo o primeiro de uma relação, sob o ponto de vista do funcionamento de uma dada semiose. O fundamento do signo e o objeto representado emergem da condição de possibilidade de um *representâmen* de representá-los sob determinados aspectos.

Podemos reconhecer o meio como expressão de uma dimensão física, com base em uma materialidade concreta, ou por uma dimensão que aponta para os princípios ideológicos, com base em uma materialidade das ideias, ou por outras tantas apresentações. Ora, se o signo – como vimos – representa outra coisa para uma mente intérprete qualquer e sob determinado aspecto, podemos arriscar que esse determinado aspecto diz respeito à dimensão das materialidades da comunicação citada anteriormente. Dessa forma, entendemos o *representâmen* como capaz de assumir diferentes qualidades, pois o signo antes de qualquer coisa é um fenômeno, que aparece sob determinada forma. Algo material. Por isso a pertinência de revisarmos as teorias das materialidades à luz da semiótica peirciana.

Vimos que o *representâmen* pode ser considerado o corpo do signo, sua materialidade, ainda que essa materialidade nada tenha a ver com o objeto que ela representa, mas com as possibilidades que o fundamentam. Assim, nota-se uma perspectiva bem distinta daquela apresentada algum tempo depois pela chamada teoria das materialidades, que separa a matéria do sentido que ela representa, expressando instâncias opostas (a presença e o sentido) e não imbricadas dentro de uma mesma lógica (como na proposição triádica do signo proposta por Peirce).

Nesse ponto, encontramos uma diferença crucial entre as teorias das materialidades (conforme sua acepção gumbrechtiana) e o pensamento semiótico. Embora possam estar refletindo sobre a mesma problemática em torno das materialidades, são enfoques que se distinguem, na medida em que a semiótica vai criticar qualquer dicotomização que pretenda dar conta da comunicação. Para a semiótica, o efeito é material tanto quanto as potencialidades do *representâmen*, ainda que

difiram em graus de abstração. A dicotomia nunca dá conta da comunicação, porque o próprio objeto da comunicação só se configura em sua representação por uma instância material (*representâmen*) que aparece como primeira no signo, em um mesmo movimento triádico de semiose. Na semiose, o mundo aparece pela mediação do signo (o mundo é a própria mediação) e este existe em função da potencialidade representativa de determinado *representâmen*, de determinada materialidade.

O significado dessas potencialidades que Peirce atribui ao *representâmen* sempre estará no efeito, no modo como essas possibilidades se constituem e nas consequências que elas irão produzir, conforme o princípio pragmático, exposto anteriormente, do consequencialismo. O efeito é material e constitui-se como uma função. As materialidades da comunicação, portanto, não são somente o objeto “físico” representado por uma instância de sentido, mas antes o sentido que só pode aparecer como virtualidade de um *representâmen* material na continuidade da semiose.

A Semiótica Crítica que se busca alinhar compreende, portanto, a semiose como a ação do signo que se traduz continuamente em outras materialidades sógnicas. A definição de semiose tomada de Peirce por Jakobson (2015, p. 80) dá conta justamente deste caráter de movimento contínuo que se concretiza em diferentes materialidades de instâncias de tradução: “O significado de um signo linguístico não é mais que sua tradução por um outro signo que lhe pode ser substituído”. A seguir, propõe-se conduzir o conceito de tradução a este mesmo reconhecimento: a materialidade da semiose está não somente no *representâmen*, mas no próprio movimento que, partindo da ideia de tradução, Haroldo de Campos denominou “transcriação”.

4.2.2

As materialidades da semiose enquanto tradução

Esta seção objetiva retomar as discussões sobre semiose e materialidade como os fundamentos para o pensamento da *tradução intersemiótica* (desde Roman Jakobson a Julio Plaza) e da *transcrição* (Haroldo de Campos). A lógica da semiose, como discutida anteriormente, torna indissociáveis o material e o inteligível, a materialidade e o processo que a diferencia de si mesma na cadeia sógnica. Tal indissociabilidade aparece, nas teorias da tradução, pela centralidade do aspecto formal.

Podemos pensar em duas concepções da ação tradutória em relação à forma da comunicação. A primeira concepção, de senso comum, coloca a problemática em torno da transmissão de determinado conteúdo dito “original”. A forma da tradução de determinado texto pode ser “fiel”, pode ser “adequada”: as teses sobre o ato de traduzir se encaminham, nessa perspectiva, para o objetivo de manter o significado intacto. As teorias da tradução, nesse sentido, podem ser vistas como um correlato de certas teorias da comunicação em cujos sistemas o fundamental é a transmissão de uma mensagem. Há a figura do “emissor”, que visa transmitir uma “mensagem” codificada em um “canal”, a partir do qual o “receptor” deve decodificá-la para assim compreender as “intenções comunicativas” presentes na “mensagem” do “emissor”.

No caso da tradução, nessa concepção mais corriqueira e tradicional, vemos um processo análogo: há o texto original, codificado em determinada língua, e o propósito do tradutor é justamente vertê-lo para outro conjunto de signos – língua estrangeira – mantendo intacto o “significado” de tal texto. Assim, a tradução, em seu sentido cotidiano, assume seu caráter fortemente hermenêutico, segundo o qual a linguagem tem uma função dupla: a primeira, de instrumento capaz de dar “corporalidade”

a um “espírito” que possui existência exterior ao próprio texto, residindo em uma interioridade ou consciência do escrevente; a segunda, de instância de compreensibilidade, acessível a todos, na qual se poderia restituir essa interioridade ou consciência.

Não aparece como surpresa, portanto, que essa concepção de linguagem dê origem a uma compreensão do processo tradutório baseada em uma primazia do original, cujo sentido constituiria o âmbito ao qual o tradutor deveria ater-se. Seria preciso, inicialmente, desvelar o “verdadeiro” sentido do texto original para então reconstruí-lo em uma língua diferente. Podemos, pois, inferir que há nessa corrente uma compreensão da língua e da materialidade da linguagem como canal transparente, voltado para uma transmissão perfeita de conteúdos legítimos que idealmente aparecem “por detrás” desse canal. Trata-se de veicular, com o mínimo possível de ruído, o significado transcendental que está fora da linguagem.

Pensando a tradução em relação aos estudos semióticos, é necessário apontar para o abalo dessa compreensão que resulta do reconhecimento de que a linguagem não é transparente, não é um canal. O sentido, nessa perspectiva, emerge da materialidade de cada língua – não há um “fora” da linguagem ao qual ela remeta. Diversos estudos apontam para uma compreensão distinta da linguagem, que passa a ser entendida como materialidade produtora de significados, e não como veículo capaz de traduzi-los de um exterior.

Esta segunda concepção da ação tradutória, em léxico próprio às teorias da comunicação, afirma que não é a mensagem que “molda” o meio, mas justamente o oposto (McLuhan, 2007). Não haveria qualquer vestígio de sentido fora das possibilidades e arranjos próprios dos meios e de seu modo de funcionamento. Assim, as essências, as substâncias e as verdades (que uma concepção mais tradicional tomaria como os conteúdos a

serem expressos pela comunicação) dariam lugar ao estudo do próprio funcionamento da materialidade da linguagem, que em sua teia está constantemente produzindo uma espécie de alucinação a que nos habituamos chamar de sentido (Kittler, 1990).

Tendo essa concepção de linguagem em vista, nota-se que o processo tradutório não tem mais a possibilidade de se articular como uma tentativa de resgatar um “significado transcendental” do texto “original” em outra língua. Diferentes signos ou diferentes linguagens operam de maneiras também diferentes, criando por seus próprios mecanismos o sentido material do texto. Assim, aproximamo-nos dos modos como Haroldo de Campos elaborou sua teoria da tradução: diante do que antes era uma empresa de restituição do texto original, o autor propõe uma recriação – ou, para usar seu neologismo conceitual, uma transcrição.

Se argumentamos inicialmente que as concepções de linguagem, tradução e comunicação estavam, em senso comum, intimamente ligadas em um campo discursivo hermenêutico, é preciso chamar atenção para o desafio de ainda não termos um conceito bem delineado de comunicação levando em conta os abalos que tais concepções sofreram a partir do reconhecimento da não transparência da linguagem e da tradução concebida como recriação. Eis o desafio de uma Semiótica Crítica da comunicação, que, para tanto, aproxima aqui a tradução e a transcrição da semiose.

Em seus textos, Haroldo de Campos ergue uma crítica sobre o que entende como a tradição dos estudos teóricos sobre a tradução (Tápia; Nóbrega, 2015). Sua perspectiva a respeito da tradução “fiel”, a que chama de “servil”, aponta para uma crítica da concepção de linguagem como canal de caráter intermediário e veicular – canal este que a boa compreensão (da palavra, por exemplo) deveria “anular”. Para superar esse

paradigma, o teórico volta-se para um de seus limites: a polêmica questão da tradução de comunicações “estéticas”, como a poesia – e não qualquer poesia, mas justamente o tipo de poesia material e autoconsciente, que compreende a expressão linguística em sua dimensão material como produtora de sentido. Isso quer dizer que, para poetas como T.S. Elliot, E.E. Cummings, Ezra Pound e Stéphane Mallarmé, as palavras são não meros canais que direcionam o sentido, mas signos materiais que, com base em sua própria materialidade, propõem relações específicas com os outros signos-palavras do poema e sua disposição na página. A questão é que, com esses poetas, a poesia abandonava a ideia de “sentido transcendental”. De que forma, então, pode-se substituir ou traduzir determinado signo sendo sua própria existência material o princípio necessário para a produção do sentido? O plano expressivo de um poema, responde Campos (2015c), está intimamente ligado à função estética, que não se resume definitivamente a um “conteúdo”.

O conteúdo, assim, acaba sendo efeito da mistura das formas propostas em um sistema – no caso, o poema. Ou seja, a ideia de uma “tradução literal” torna-se um falso problema, pois o que as palavras significam em seu plano de conteúdo tem pouco a ver com a função semiótica formal que opera no interior de um texto criativo complexo como um poema. A problemática da intraduzibilidade assume a forma de um processo de inversão: se um poema é intraduzível na minha própria língua, não me resta mais que “recriá-lo” no interior dessa. E, como o primado do sentido reside na forma, de acordo com Campos (2015b), tal recriação deverá se dar justamente nesse plano.

A argumentação de Campos tem por base duas perspectivas distintas da tese da impossibilidade da tradução: as noções de “sentença absoluta” e de “informação estética”, propostas, respectivamente, pelos ensaístas alemães Albrecht Fabri e

Max Bense. Para Fabri (apud Campos, 2015b, p. 1), a literatura (dentro da qual o autor pensa a função estético-poética) caracteriza-se pela “sentença absoluta”, que “não tem outro conteúdo senão sua estrutura”. Assim, a literatura não poderia ser traduzida, pois, para fazê-lo, seria necessária uma separação irrealizável entre palavra e sentido. Bense, por sua vez, distingue três tipos de informação a ser traduzida:

1. Documentária – “A aranha tece a teia”.
2. Semântica – “É verdadeiro que a aranha tece a teia”.
3. Estética – “A aranha passa a vida / tecendo cortinados / com o fio que fia / de seu cuspe privado”.¹⁶

Os dois primeiros tipos permitem diversas codificações – sua informação é transmissível de diversas maneiras e por diversos significantes. Já a informação estética “[...] não pode ser codificada senão pela forma em que foi transmitida pelo artista”. Daí o que se chamou de “‘fragilidade’ da informação estética”: a “impossibilidade de uma ‘codificação estética’”, posto que “a informação estética é igual a sua codificação original” e não pode ser transmitida de outro modo senão pela forma que o artista lhe atribuiu. A informação estética, dessa perspectiva, está fortemente ligada à sua realização e é, em princípio, intraduzível (Campos, 2015b, p. 3).

Entretanto, todas essas considerações sobre a impossibilidade de uma tradução estética somente engendrariam a possibilidade, também em princípio, da *recriação*. Haroldo de Campos (2015b, p. 4) costura, assim, uma ligação entre o original e o traduzido não por uma equivalência da informação estética, mas pelo princípio isomórfico:

¹⁶ A construção escolhida por Campos para exemplificar a “informação estética” constitui a abertura do poema “Formas do Nu”, do poeta pernambucano João Cabral de Melo Neto.

Admitida a tese da impossibilidade em princípio da tradução de textos criativos, parece-nos que esta engendra o corolário da possibilidade, também em princípio, da recriação desses textos. Teremos, como quer Bense, em outra língua, uma outra informação estética, autônoma, mas ambas estarão ligadas entre si por uma relação de isomorfia: serão diferentes enquanto linguagem, mas, como os corpos isomorfos, cristalizar-se-ão dentro de um mesmo sistema.

Se a tradução habitualmente se rende aos princípios da fidelidade e da literalidade, esses só podem subsistir na transcrição relativos à forma, e não ao sentido ou conteúdo. “Haroldo de Campos evidencia que a tradução poética deve vazar sapiências meramente linguísticas para que tenha como critério fundamental traduzir a forma. Transcriar, portanto” (Plaza, 2008, p. 29). O procedimento de tradução estética propõe-se a, em primeiro lugar, descobrir “qual o código de ‘formas significantes’”, “qual a equação de equivalência, de comparação e/ou contrastes de constituintes” levada a efeito na construção sintagmática do original; em segundo lugar, “reequacionar os constituintes assim identificados” por meio da regência do isomorfismo icônico, que produz “o mesmo sob a espécie da diferença na língua do tradutor” (Campos, 2015c, p. 93).

[A] tradução de textos criativos será sempre *recriação*, ou criação paralela, autônoma porém recíproca. Quanto mais inçado de dificuldades for esse texto [e, diríamos aqui, quanto mais difusa for a sua configuração enquanto linguagem não necessariamente sistematizada, própria do ambiente], mais recriável [...]. Numa tradução dessa natureza, não se traduz apenas

o significado, *traduz-se o próprio signo*, ou seja, sua fisicalidade, sua materialidade mesma [...]. O significado, o parâmetro semântico, será apenas e tão somente a baliza demarcatória do lugar da empresa recriadora. Está-se, pois, no avesso da chamada tradução literal.

A tese da tradução como recriação é fruto de um ensaio seminal intitulado “Da tradução como criação e como crítica”, que, como seu próprio título indica, também relega à tradução um papel de crítica. Pois, antes de mais nada, a tradução é um processo seletivo, que coloca em primeiro plano questões concernentes não apenas à tradição como também a padrões e conceitos estéticos. Primeiro, sendo a tradução uma recriação, cada poema traduzido necessariamente produz um “retorno da diferença”. O que havia naquele poema que agora, traduzido, retorna? A história refaz os conceitos (e a nossa percepção), o que nos permite ver a tradição como um contínuo de relações ainda não exploradas, como uma constante reserva para a produção de sentido que se dá, na tradução, pela recriação das formas. A tradução ou, como chamaria Campos (2015b), a leitura crítica mais atenta, obriga o tradutor a engajar-se com o material de maneira profunda para descobrir as relações mais fundamentais existentes na obra e então dar conta de sua recriação formal. Traduzir significa conhecer profundamente. Pensar em uma estética da poesia, nessa perspectiva, pressupõe uma reflexão contínua baseada nessas idas e vindas da diferença constitutiva da linguagem.

Ora, nenhum trabalho teórico sobre problemas de poesia, nenhuma estética da poesia será válida como pedagogia ativa se não exibir imediatamente os materiais a que se refere, os padrões criativos (textos) que

tem em mira. Se a tradução é uma forma privilegiada de leitura crítica, será através dela que se poderão conduzir outros poetas, amadores e estudantes de literatura à penetração no âmago do texto artístico, nos seus mecanismos e engrenagens mais íntimos. A estética da poesia é um tipo de *metalinguagem* cujo valor real só se pode aferir em relação à *linguagem-objeto* (o poema, o texto criativo, enfim) sobre o qual discorre. (Campos, 2015b, p. 17, grifos do autor).

Em face do exposto, podemos concluir que a transcrição concebe a atividade tradutória como uma exploração das virtualidades da materialidade literária. A linguagem funciona não mais como canal, mas como materialidade a ser criativamente trabalhada em um processo de diferenciação de si mesma que abandona suas raízes “originais”, voltando-se para um tipo de ressonância das formas significantes entre o texto de partida e sua tradução. Em termos de uma comunicação pensada pela semiótica, passa-se de uma orientação tradutória em que cabe substituir o significante preservando o significado para uma orientação tradutória da semiose, em que cabe investir pragmaticamente no processo de diferenciação que engendra e dissemina significados.

A primazia da forma na transcrição isomórfica exige do tradutor uma operação complexa no interior da semiose. As diversas categorias dessa operação são investigadas e apresentadas tipologicamente no trabalho de Plaza (2008), para quem – em conformidade com a teoria de Peirce – a tradução passa a estar plenamente identificada com a semiose.

Os fundamentos da semiose, no contexto da semiótica, podem ser entendidos com base na definição do que é signo para Peirce (apud Plaza, 2008, p. 17):

Um signo “representa” algo para a ideia que provoca ou modifica. Ou assim é um veículo que comunica à mente algo do exterior. O “representado” é seu objeto; o comunicado, a significação; a ideia que provoca, o seu interpretante. [...] A significação de uma representação é outra representação. [...] Lidamos apenas, então, com uma regressão infinita. Finalmente, o interpretante é outra representação a cujas mãos passa o facho da verdade.

Como já discutimos antes, o pragmaticismo afirma que todo pensamento, em oposição ao conhecimento cartesiano via intuição, processa-se na continuidade dos signos, estando permanentemente mediado e inserido na cadeia semiótica que tende ao infinito (Plaza, 2008; Santaella, 2000). O pensamento em signos, dessa maneira, não tem seu significado ou valor medido pelo seu conteúdo imediato e instantâneo, mas pelas associações e conexões que estabelece com outros conhecimentos colaterais e pensamentos subsequentes. O significado, portanto, é sempre virtual e conectivo em relação a outros signos em progressão material infinita (Peirce, 2012).

Observando essa constante transmutação de signos em signos mais complexos, Plaza (2008, p. 18) conclui que “qualquer pensamento é necessariamente tradução” de um outro pensamento. A esta propriedade “tradutória” da semiose interna, do ponto de vista do intérprete do signo e do pensamento, corresponde uma condição “tradutória” também no terreno da linguagem e das semioses externas.

No âmbito da comunicação, das linguagens e dos sistemas sígnicos que envolvem diversas mentes, lida-se com a expressão concreta do pensamento por meio de suportes físicos. A interação comunicativa, bem como o pensamento, só se pode dar

pela tradução de signos, único tipo de entidade que transita entre as fronteiras dos “mundos” externo e interno (Plaza, 2008).

A comunicação, portanto, exige a tradução de pensamentos sígnicos em suportes materiais e a “extrojeção” de pensamentos em linguagem (Plaza, 2008, p. 19, p. 31). Neste sentido, conceber a semiose como tradução é também retomar a tese materialista de que “a linguagem é a consciência real, prática, existindo também para o outro, existindo, pois, igualmente para mim mesmo” (Kristeva, 2012, p. 141). Portanto, “[...] mesmo o pensamento mais ‘interior’, porque só existe na forma de signo, já contém o gérmen social que lhe dá possibilidade de transpor a fronteira do eu para o outro” (Plaza, 2008, p. 19). Pensamento e linguagem são, assim, inseparáveis da perspectiva da tradução intersemiótica.

Tanto no pensamento como na linguagem e na comunicação, e tanto nas semioses interiores como nas sociais, a tradução se define e funciona por uma transmutação de signos em signos. Esse processo semiótico pode ser compreendido como

[...] processo de “remessa”, para dentro e para fora, [e] de transformação num outro, [que] evidencia, de um lado, o enraizamento do símbolo no não-simbólico, isto é, no índice e no ícone, evidenciando, de outro lado, que só há signos produzindo sentido para interpretantes, descartada a possibilidade da coisa através do signo. (Plaza, 2008, p. 22).

Essa descrição aponta para o caráter simbólico de todo signo genuíno, que só se realiza em sua forma triádica (objeto-signo-interpretante). A semiose se completa na representação simbólica, mas esta não é independente das dimensões icônicas e indiciais. Cabe, aqui, indicar melhor

o sentido dos três tipos de signo na teoria peirciana, ressaltando, novamente, que as três instâncias de representação se interpenetram de maneira contínua e o pensamento sempre já é intersemiótico.

Os nomes ícone, índice e símbolo, na teoria de Peirce, dizem respeito às relações que um signo pode manter com seu objeto. O objeto de um signo é aquilo que o signo representa e se divide em objeto imediato, tal como é representado no signo em questão, e objeto dinâmico, que, conforme Plaza (2008, p. 21), é o “objeto no mundo”, em sua capacidade de determinação do signo (Santaella, 2000).

Assim, a segunda tricotomia de signos de Peirce (2012) descreve as categorias sígnicas em função de suas capacidades referenciais ou representativas. O ícone refere-se ao objeto por suas qualidades próprias, internas ao signo icônico. Assim, o ícone só pode representar por semelhança (Peirce, 2012), dado que é uma “consciência imediata” (Deleuze, 1998, p. 128) que pode ou não estar encarnada num objeto real. Fala-se de representação por semelhança na medida, por exemplo, em que o puro azul icônico e singular remete a um azul específico encarnado em algum existente. Os significados que um signo icônico pode ter, por consequência, são meros sentimentos (Plaza, 2008). Já o índice refere-se a seu objeto em “virtude de ser realmente afetado por esse objeto” (Peirce, 2012, p. 52), operando, portanto, por contiguidade factual (Plaza, 2008). Assim, há, no signo indicial, uma predominância de caracteres determinados pelo seu objeto dinâmico, como deixa claro o exemplo de uma gravação fonográfica ou de uma fotografia – cuja imagem se forma por uma relação real, via processos ópticos e químicos, com o objeto fotografado. Um símbolo, finalmente, refere-se a seu objeto por uma relação de lei (Peirce, 2012). Depende, dessa maneira, de uma “[...] contiguidade institutiva, apreendida

entre sua parte material e o seu significado”, em uma palavra, de uma convenção ou hábito, como no exemplo da leitura de uma partitura (Plaza, 2008, p. 22).

Embora as três classes de signo se interpenetrem, a tradução, tradicionalmente pensada, costuma ser associada à categoria do símbolo, que fundamenta a possibilidade das convenções – sem as quais não pode haver, por exemplo, o sistema alfabético – e pode sustentar um princípio de fidelidade entre signo original e signo traduzido (Campos, 2015a; Plaza, 2008). Contudo, a tradução intersemiótica voltada para o signo estético busca justamente a desestabilização deste predomínio do simbólico na tradução e, mais geralmente, na semiose. A retomada das teses sobre a transcrição garantem, pois, não só um diálogo direto com a semiótica peirciana, mas também uma crítica das leituras que veem na semiose uma primazia da terceiridade.

Como já foi dito, na transcrição, o princípio de fidelidade da tradução tem seu direcionamento alterado, passando da restituição de um significado transcendental à transcrição de formas significantes (Campos, 2015c, p. 96). Essa operação implica que o gesto tradutor possa se desenvolver por meio (1) da captação da norma na forma, (2) da operação sobre o intracódigo em que se organiza a forma e (3) da apreensão da forma como qualidade sincrônica. Julio Plaza (2008) tratará, de forma detalhada, cada uma dessas passagens, e não nos cabe avançar, aqui, nesse rumo, mas sim afirmar, sintetizando esta seção, que a transcrição apreende a forma e opera sobre ela em diferentes níveis.

Estabelecidos os conceitos de transcrição e tradução intersemiótica, cabe tentar mapear algumas pistas que deem abertura a uma concepção de comunicação que se processa em uma semiose transcritiva, uma semiose crítica. Seguimos,

para tanto, os passos de Haroldo de Campos, que propõe três tipos de crítica inerentes ao processo tradutório.

O primeiro tipo se refere à questão da crítica da tradição, com a reelaboração, em cada acontecimento transcriador, da fortuna crítica e dos diferentes modos pelos quais a linguagem foi trabalhada historicamente. Nessa via, podemos traduzir James Joyce à luz de Guimarães Rosa, por exemplo, e compreender que há, no trabalho do autor irlandês, uma potência de linguagem que foi também atualizada no trabalho do brasileiro.

O segundo tipo concerne à questão da crítica intratextual, ou das operações de linguagem do próprio texto. A essa segunda crítica subjaz o princípio do estudo propriamente formal das potencialidades e dos limites de um dado regime material de signos e de sua atualização em determinado texto. Pois, para transcriar, é preciso mapear as diferentes formas pelas quais as materialidades presentes no texto podem vir a produzir sentidos e, assim, recriá-las.

A terceira forma de crítica dá-se na reelaboração pragmática da língua de chegada. Tais operações mapeadas dizem respeito às gramaticalidades – específicas e irredutíveis – da língua na qual o texto foi elaborado. Justamente pelo propósito transcriador, a recriação formal de uma língua em outra faz com que a língua de chegada se transforme, “gagueje” (Deleuze; Guattari, 1995a). Assim, os limites e potências da língua de chegada são testados e transpostos no texto traduzido sob a influência do texto de partida.

Dessa forma, reconhecemos que o processo transcriador indica caminhos para se pensar analogamente processos comunicativos. A comunicação, assim compreendida, engloba um processo no qual não há dissociação entre as três dimensões da crítica transcriadora. Estamos sempre em um processo de

reelaboração coletivo da enunciação, que limita ao mesmo tempo que abre possibilidades àquilo que se pode falar ou comunicar. Um ato comunicacional jamais se dissocia de um agenciamento coletivo semiótico no qual cada fala atualiza um conjunto de enunciados. Em um estudo propriamente comunicacional na perspectiva da Semiótica Crítica, cabe descrever as formas pelas quais determinado acontecimento comunicacional se inscreve entre os modos coletivos de fala e reelabora-os. Da mesma maneira, a essa perspectiva comunicacional convém atentar para as materialidades presentes na enunciação, sejam elas propriamente midiáticas, sejam elas da ordem de máquinas expressivas que se conjugam para produzir sentido.

Assim, todo acontecimento comunicacional traz em si uma crítica sobre o meio no qual foi enunciado, apontando para a constituição de uma “forma” enunciativa que desvela o que é visível e enunciável, ou seja, o comunicável. Por fim, compreendida dessa forma, a comunicação será a instância disruptiva dela mesma, instância na qual o processo semiótico está sempre recriando seus regimes de partida e de chegada por meio de traduções materiais e formais. Dessa forma, o consequencialismo pragmaticista, que afirmava que o significado de um fenômeno estava nas materialidades dos seus efeitos, é retomado na comunicação por uma concepção transcritiva da semiose. Se esse é o objetivo, para a Semiótica Crítica, de uma reflexão que passa pela concepção semiótica norte-americana e por sua discussão pelas teorias da tradução com foco nas materialidades, passamos, na seção seguinte, a questionar o papel dessas materialidades no pensamento estruturalista que se desenvolveu, paralelamente a Peirce e na esteira de Saussure, ao longo do século XX.

4.3

Semiótica estruturalista

Imprescindíveis ao desenvolvimento dos pensamentos comunicacional e semiótico, que marcam o próprio debate filosófico do século XX, as correntes estruturalistas fundamentaram uma visada sistêmica e relacional entre cujas proposições estão alguns dos mais importantes postulados para o estabelecimento de uma semiótica crítica. A própria Semiótica Crítica não pode existir senão por sua relação – no interior de sistemas de signos regradados, porém móveis – com outros textos de valor também relacional.

Procura-se, portanto, neste subcapítulo, apresentar um percurso de compreensão das teses estruturalistas para a investigação do sentido.

4.3.1

Estruturas, estruturalidade e estruturalismos

Se, como anunciado na introdução deste capítulo, o objetivo da presente seção é apresentar o desenvolvimento do estruturalismo naquilo que ele nos auxilia a compreender a materialidade nas operações semióticas, começamos o texto já com uma contradição: não falaremos de estruturalismo, mas de estruturalismos. Como aponta Eduardo Prado Coelho (1968), não se pode pensar em “um” estruturalismo singular; há que pensar, em termos plurais, em estruturalismos.

Em sua já clássica “Introdução a um pensamento cruel: estruturas, estruturalidade, estruturalismos”, Prado Coelho (1968) afirma que o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss é bem diferente do de Algirdas Julien Greimas, de Roland Barthes ou de Jacques Lacan, por exemplo. De dissonância em dissonância, porém, é possível identificar certas regularidades

em tais pensamentos, permitindo assim traçarmos um plano de contato entre as teorias estruturalistas. Desses pontos de contato, talvez o principal seja a inspiração de toda a onda estruturalista no trabalho do linguista suíço Ferdinand de Saussure.

Conforme Prado Coelho (1968, p. 15), Saussure e seu *Curso de linguística geral* constituem a linha de largada do pensamento estrutural, com suas formulações a respeito da língua enquanto “[...] sistema das regras que determinam o emprego dos sons, das formas e meios de expressão”. Assim, ao entender a língua como “[...] o lado social que vive no plano do contrato coletivo e preexiste a todo ato efetivo de comunicação”, Saussure empreende uma investigação sobre os modos de estruturação dessa língua (ou *langue*) com base em dois eixos, o sintagmático e o paradigmático, demonstrando como esse sistema virtual atualiza-se na fala (ou *parole*) (Prado Coelho, 1968, p. 15). O que se articula aí, nos movimentos de tal sistema, são os *signos*, unidades mínimas de sentido, compostas pela conexão entre um significante e um significado.

No caso do sistema linguístico, os signos são articulados no trabalho de uma imagem acústica/significante e um conceito/significado (Saussure, 2006). Decorre daí a conclusão de Prado Coelho (1968, p. 18, grifo nosso) de que o princípio mesmo da concepção de estrutura reside neste fato:

[...] na linguagem não há elementos positivos, porque cada elemento define-se negativamente pelas diferenças que estabelece com todos os outros elementos do sistema. *Por conseguinte, numa língua, apenas existem diferenças.*

E é nesse princípio da diferença organizadora dos sistemas significantes que irão grassar as diversas acepções de

estruturalismo desenvolvidas no século XX. É, por exemplo, o que permitirá a Greimas (1974) afirmar que o mundo toma forma diante de nós porque somos capazes de perceber diferenças que necessariamente são reconhecidas entre, pelo menos, dois termos simultâneos.

A ideia de sistema de Saussure transforma-se então no conceito de estrutura, sobretudo por meio do trabalho do Círculo Linguístico de Praga, no início do século XX, com as pesquisas empreendidas por Jakobson. De acordo com François Dosse (2007), é o encontro de Jakobson com Lévi-Strauss o ponto catalisador de todo o “movimento estruturalista”. Em livros como *As estruturas elementares do parentesco* e *Antropologia estrutural*, o etnólogo propõe a adaptação dos modelos linguísticos saussurianos ao campo da antropologia social, abrindo, com isso, o *locus* de investigação estruturalista a todo o campo das ciências humanas. Segundo Prado Coelho (1968, p. 29), a estrutura lévi-straussiana “[...] nunca existe na realidade concreta, mas é ela que define o sistema de relações e transformações possíveis dessa realidade”. Ocorre aí uma dobra essencial, proposta por Prado Coelho (1968, p. 29): falar não mais em estrutura, mas em *estruturalidade*, tendo em vista que o sistema “[...] atua como ausência no próprio interior, apenas por seus efeitos”. É na materialidade, portanto, que se pode verificar as implicações dos processos de significação – não à toa, Lévi-Strauss (apud Prado Coelho, 1968, p. 55) afirma o estruturalismo como “o verdadeiro materialismo do nosso tempo”.

Com as devidas distâncias e aproximações, polêmicas e consensos, é esse “espírito estrutural”, calcado na investigação dos sistemas de regras operatórias e das diferenças intrínsecas aos objetos, que dará a tônica das investigações de pensadores como Lacan, Barthes e Michel Foucault. Das estruturalidades do primeiro (calçadas no descentramento do sujeito e no

primado do significante) e do segundo (articuladas ao redor da problemática das epistemes e das formações discursivas) trataremos de forma mais detalhada nas subseções seguintes. Cabe aqui notar o pensamento de Barthes, um dos primeiros grandes teóricos estruturalistas a já apontar a pluralidade e as particularidades desse modo de pensamento. O crítico e semiólogo (2007) aponta não ser o estruturalismo nem uma escola, nem um movimento, mas uma *atividade*. Trabalho de práxis e imaginação teórica, a atividade estruturalista teria como objetivo “[...] reconstituir um ‘objeto’, de modo a manifestar nessa reconstituição as regras de funcionamento (as ‘funções’) desse objeto” (Barthes, 2007, p. 51). No nível semiológico, Barthes (1996) afirma ter essa atividade dois vieses: o da significação e o do valor. Enquanto a significação ocupa-se das relações entre os planos de expressão e de conteúdo na produção do signo, o valor confere à diferença a condição essencial à produção do sentido. Não há significação possível se não houver diferença. Clássico é o exemplo de Barthes (2007) das relações entre as letras s e z: a despeito de suas afinidades sonoras, há de uma a outra dessemelhanças de pronúncia que permitem a significação adequada ora de *poisson*, ora de *poisou*.¹⁷ Sem a diferença, envenena-se o sentido.

Em *Elementos de semiologia*, Barthes (1972) expõe os principais parâmetros do pensamento estruturalista. Embora já tenhamos mencionado algumas dessas etapas da pesquisa estruturalista, convém retomá-las didaticamente. Em primeiro lugar, há distinção entre língua, que é “instituição social e sistema de valores”, e fala, que é a “realização das regras e combinações contingentes de signos”; contudo, “não há língua sem fala e não há fala fora da língua” – cada um dos termos só

17 Peixe e veneno, respectivamente, em francês.

tira sua definição “do processo dialético que une um ao outro” (Barthes, 1972, p. 17-19).

É importante também a distinção entre significado e significante, “cuja união forma o signo” (Barthes, 1972, p. 42). O significado “não é uma ‘coisa’, mas uma representação psíquica da ‘coisa’” (Barthes, 1972, p. 46). Essa representação (conceito) está associada a um som (imagem acústica, significante) não de forma natural, mas sim por força de uma “preparação coletiva”: “esta associação – que é a significação – não é absolutamente arbitrária (francês algum tem liberdade para modificá-la [a língua francesa])” (Barthes, 1972, p. 53). Na língua, portanto, a ligação entre significado e significante é contratual, “mas esse contrato é coletivo [...] e conseqüentemente naturalizado, de certo modo” (Barthes, 1972, p. 53).

A significação, no seio de uma língua institucionalizada, leva o estruturalismo a reconhecer, em outra dicotomia fundamental, dois eixos essenciais da linguagem. De um lado, o eixo sintagmático, em que “cada termo tira seu valor da oposição ao que precede e ao que segue”; os termos sintagmáticos estão “realmente unidos *in praesentia*”, como em uma frase comum (na qual dois elementos não podem ser pronunciados ao mesmo tempo) (Barthes, 1972, p. 63). De outro lado, há o eixo associativo, em que cada elemento do sintagma (que se distribui horizontalmente) pode ser associado a outros elementos – verticalmente, *in absentia*, como em uma “série mnemônica virtual, um ‘tesouro de memória’” (Barthes, 1972, p. 64) –, pelos quais o elemento em questão poderia ser substituído, oposto, relacionado (vários desses tipos de conexão são explorados por Barthes).

Dessa dicotomia Jakobson (2015) deriva outra, entre a metáfora e a metonímia, de que se vale para classificar uma série de discursos. Não sendo exclusivos, esses polos podem ter graus de predominância: ao passo que, por exemplo, a pintura

surrealista e as fusões superpostas são predominantemente metafóricas, a epopeia é predominantemente metonímica. Com essa abertura, conforme Barthes (1972, p. 77), Jakobson preparava a passagem da linguística à semiologia, sempre retendo a máxima estruturalista de que “[...] o sentido depende sempre de uma relação” que não retém de seus elementos “senão a diferença”.

Já na direção da virada pós-estruturalista, é de tais vieses que Deleuze parte em sua problematização. Para ele, a significação integra, exclusivamente, apenas um entre os diversos regimes de signos – o regime significante –, e a diferença entre os termos (por exemplo, a diferença entre o P e o B nos sintagmas “bato” e “pato”) constitui apenas uma diferença de grau, havendo outra, mais profunda, que emerge da univocidade do ser, do não-sentido, e, por diferenciação de si, atualiza-se. Essa é, para Deleuze, a diferença por excelência, a que garante a possibilidade de uma Semiótica Crítica. A univocidade do ser é uma das figuras do virtual, que

[...] tem uma realidade que lhe é própria, mas que não se confunde com nenhuma realidade atual, com nenhuma realidade presente ou passada; ele tem uma idealidade que lhe é própria, mas que não se confunde com nenhuma imagem possível, com nenhuma ideia abstrata. Da estrutura, diremos: real sem ser atual, ideal sem ser abstrata. (Deleuze, 2006, p. 231).

É com base na perspectiva da virtualidade, portanto, que Deleuze pensa a estrutura: “real sem ser atual, ideal sem ser abstrata”. Para o filósofo, a estrutura existe e opera por processos de diferenciação, criando sempre novos atuais que se podem expressar tanto como possíveis quanto como reais. Segundo

Henri Bergson (2006, p. 118), em linhas que ecoaram sobre o pensamento de Deleuze, “[...] o artista cria o possível ao mesmo tempo que o real quando executa sua obra”.

Em *Diferença e repetição*, Deleuze (2008) problematiza as relações entre o possível e o real, o virtual e o atual. Para ele, não se pode confundir o virtual com o possível. O possível, que de forma recorrente é pensado como estrutura, designa o conjunto das possibilidades de realização. Teríamos, como exemplo, as regras de seleção e de composição, as gramáticas, o próprio conceito saussuriano de língua. Entre o possível e o real (a que preferimos chamar de realizado) haveria apenas diferenças de grau (em termos bergsonianos), uma vez que o realizado estaria contido no possível, que, por sua vez, deveria ser capaz de descrever e de delimitar respectivamente as potencialidades e os limites do realizável. Entre o possível e o realizado, tornam-se pertinentes os esforços semióticos e linguísticos operados desde Saussure para dar conta, por exemplo, das condições de produção. O que tal par não consegue problematizar são as condições de criação, que, segundo Deleuze (2008), operam no par virtual-atual. Entre ambos, há diferenças de natureza, porque o virtual, ao se atualizar, difere de si, desloca-se do tempo puro que o caracteriza para circunscrever-se em coordenadas espaço-temporais. A ação do virtual – que é da ordem da univocidade do ser – leva à maior radicalização da ideia de que todo o sentido provém do não-sentido. O não-sentido pertence aqui não a um regime de signos, mas ao plano de consistência que articula, como máquina abstrata, funções de diferenciação da matéria.

Mas isso já se encontra em outro lugar: o pensamento de Deleuze e as torções que ele aplica às ideias semióticas constituem um dos pontos de chegada deste capítulo, sendo mais desenvolvidos adiante. Aqui, cabe destacar sua problematização da estrutura e introduzir a questão da diferença, abordada já

no estruturalismo, mas radicalizada pelas apropriações subseqüentes de tal pensamento. De volta ao estruturalismo *stricto sensu*, retomemos Lacan, expondo sua visão sobre o primado do significante, uma vez que essa perspectiva teórica nos parece central para pensar o problema da materialidade signíca.

4.3.2

As cadeias significantes

Em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” – cujo fundamento está no Relatório do Congresso de Roma, apresentado por Lacan, em 1953, no Instituto de Psicologia da Universidade de Roma –, vemos que a materialidade da linguagem possui centralidade na psicanálise lacaniana, o que se confirma em textos e seminários seguintes, sobretudo em “A instância da letra no inconsciente”, de 1957, em que Lacan expõe a conhecida tese de que o inconsciente está estruturado como uma linguagem (Lacan, 1998).

Para compreender o surgimento dessa perspectiva, devemos lembrar que a criação da psicanálise por Sigmund Freud veio acompanhada de uma crítica às limitações apresentadas pelos métodos de tratamento em voga na segunda metade do século XIX, notadamente a hipnose e a catarse. O método concebido por Freud viria a ser o da associação livre, no qual o paciente era orientado a falar sem restrições nem a incitação do terapeuta, convertido agora sobretudo em intérprete. O terapeuta-intérprete deveria ter formação para interpretar o ato de fala do paciente no que tange não apenas aos significados das palavras e à qualidade dos argumentos, mas também aos atos falhos, às recorrências e às associações. O mesmo princípio viria a ser aplicado aos sintomas e aos sonhos:

Nosso caminho a essas situações de conflito, que na maior parte foram esquecidas e que tentamos reviver na lembrança do paciente, nos é mostrado pelos seus sintomas, sonhos e associações livres. Estes devem, contudo, ser em primeiro lugar interpretados – traduzidos –, pois, sob a influência da psicologia do id, assumiram formas de expressão estranhas à nossa compreensão.(Freud, 1996, p. 199).

Voltando-nos para Lacan, veremos que ele enfatiza no método freudiano a dimensão interpretante do terapeuta e a conversão das palavras e dos sonhos em matéria significativa passível de ser compreendida para muito além dos seus significados. Lacan viu que a linguística estruturalista serviria para explicitar aspectos que ele acreditava estarem nos elementos mais fundamentais da psicanálise, alguns dos quais haviam motivado Freud a refutar os métodos de análise praticados anteriormente. Mas para isso seria preciso voltar à psicanálise, voltar aos movimentos iniciais de Freud, destacando aquilo que esse campo tinha de relação com a materialidade da linguagem.

Um desses princípios freudianos a ser retomado é de que a cultura se instaura reprimindo as pulsões, motivo pelo qual os povos de civilização mais desenvolvida são também aqueles que apresentam maior incidência de neuroses. Essa articulação é um dos motores de *O mal-estar na cultura* (Freud, 2013). A própria noção de cultura na psicanálise implica uma angústia permanente que se instaura por força da necessária repressão das pulsões, cuja satisfação é tanto mais precária quanto mais aumentam os coeficientes de civilização (Freud, 1996). Afinal, como afirma o próprio Freud (1996, p. 36), “É possível considerar a repressão como um centro e reunir todos os elementos da teoria psicanalítica em relação a ele”.

Com relação a Lacan, adquire importância um conceito como o de falta, que se instauraria com a inserção da criança na linguagem: “Com Lacan, a dimensão do desejo aparece como intrinsecamente ligada a uma falta que não pode ser preenchida por nenhum objeto real” (Dor, 1989, p. 142). O que preenche a falta, porém sempre de modo incompleto, é o *falo*, um significante.

Poderíamos sumariamente fazer a seguinte síntese da inserção da criança no mundo da linguagem:

a) O bebê é polimorfo, mais precisamente um perverso polimorfo, como disse Freud (1972). Lacan (1998) destaca que nesta fase o bebê vive o mundo em pedaços, não possui *ego* nem se reconhece como uma unidade. Não reconhece, tampouco, a unidade da mãe, que se apresenta por seus pedaços, como, por exemplo, os seios.

b) Em seguida, existe a fase denominada por Lacan (1998) como *estádio do espelho*. Aqui, a criança, olhando-se no espelho, desenvolve a ideia de unidade com relação a si própria, formando o *ego*. Esta é a fase em que a criança entra no registro do imaginário, ainda aquém do regime simbólico;

c) Finalmente, ocorre a fase do complexo de Édipo, que dura alguns anos e possui várias etapas. Basicamente, podemos dizer que, até a primeira fase do complexo de Édipo, o bebê sente-se como o próprio falo. Na relação com a mãe, ele serve como próprio falo, completando a *falta* sentida pela mãe. Assim, a mãe sente-se preenchida, enquanto o bebê ainda se mantém distante da cisão que virá a ser provocada pela cultura.

Contudo, a introdução do Pai na relação faz com que o bebê seja obrigado a recalcar o significante do desejo da mãe, que Lacan chama de recalque originário. Num mesmo processo, o bebê recalca o significante do desejo da mãe e vê-se obrigado a

lidar, por meio da linguagem, com a ausência da mãe. Realiza-se, assim, a inserção do bebê no simbólico.

O advento desse “sujeito” atualiza-se numa operação inaugural de linguagem, na qual a criança se esforça por designar simbolicamente sua renúncia ao objeto perdido. Tal designação só é possível se estiver fundada no recalque do significante fálico, nomeado também significante do desejo da mãe (Dor, 1989).

Para completar esse raciocínio, convém precisar que o Pai é também da ordem do significante, o que motivou Lacan a chamá-lo de Nome-do-Pai.¹⁸ Mesmo em situações de ausência do Pai, o Nome-do-Pai se exerce. Se o Nome-do-Pai está associado ao pai na situação fálica, isso se deve à constituição nuclear da família moderna, o que pode, evidentemente, alterar-se, como já sublinharam estudos feministas de orientação lacaniana. Inclusive, seguindo a interpretação dessas pesquisas, a dissociação feita por Lacan entre falo e pênis seguiria uma mesma lógica: falo é elemento significante e apenas pode expressar-se no pênis devido à constituição patriarcal da sociedade. A alteração do fator biológico para o fator linguístico nesse sentido é um elemento político que faz Lacan escapar do determinismo biológico, constituindo uma ferramenta teórica

18 Sobre a construção do conceito de Nome-do-Pai, vale conferir a seguinte nota de Roudinesco e Plon (1998, p. 542): “Apoiando-se num livro de Claude Lévi-Strauss, *As estruturas elementares do parentesco*, publicado em 1949, Lacan mostrou que o Édipo freudiano podia ser pensado como uma passagem da natureza para a cultura. Seguindo essa perspectiva, o pai exerce uma função essencialmente simbólica: ele nomeia, dá seu nome e, através desse ato, encarna a lei. Por conseguinte, se a sociedade humana, como sublinha Lacan, é dominada pelo primado da linguagem, isso quer dizer que a função paterna não é outra coisa senão o exercício de uma nomeação que permite à criança adquirir sua identidade. [...] Em 1956, quando de seu seminário sobre as psicoses e seu comentário sobre a paranoia de Daniel Paul Schreber, ele conceituou a função em si, grafando-a como Nome-do-Pai”.

para as lutas libertárias que puderam estabelecer seus projetos políticos como um deslocamento de significantes.

Vemos, portanto, que a introdução do Nome-do-Pai, um significante inserido na linguagem, vem fundar a cisão que opõe cultura e existência plena na realidade material e pulsional. A inserção na cultura implica abdicar da plena existência material e pulsional, o que instaura uma *falta* constitutiva. O desejo, em Lacan, aparece como desejo – todavia jamais satisfeito – de suprir essa falta.

Tais são as bases psicanalíticas para o surgimento do conceito de significante lacaniano, mas lembremos que há ainda outra dimensão, igualmente responsável por tal concepção: a linguística, estruturada com base em uma apropriação de Saussure. Pode-se dizer, inclusive, que o fundamento da teoria de Lacan, como ele a desenvolveu nos anos 1950, foi fruto direto de uma atualização que associava criticamente Freud e Saussure. À parte Freud, Saussure parece ter sido o autor cujo trabalho contribuiu mais decisivamente na construção do alicerce da teoria de Lacan. Toda a importância do significante, como vimos nas primeiras partes deste texto, quando Lacan transforma conceitos fundantes da psicanálise em significantes, é um desdobramento de uma atualização radical da teoria de Saussure.

Lacan (1998), nos anos 1950, salientava o fato de Saussure ter criado a linguística moderna opondo, no signo, conceito e imagem acústica. Como afirma Saussure (2006, p. 79), pensar que a língua é uma “nomenclatura”, “uma lista de termos que correspondem a outras tantas coisas”, supõe “ideias completamente feitas, preexistentes às palavras”. No entanto, o que faz o signo é associar uma imagem acústica, dimensão material do signo, a um conceito. O próprio Saussure (2006) propõe que chamemos a imagem acústica de significante e o conceito

de significado, uma terminologia que prevalecerá na teoria de Lacan e na semiologia estruturalista.

Adotando a premissa saussuriana, Lacan propôs uma reformulação fundamental que consistia em separar significante de significado. Em Saussure, o signo se forma com um corte em duas massas amorfas, as quais se formalizam de um lado em conceito e de outro em imagem acústica. No momento de formalização, elas são associadas e formam o signo. Então, todo signo implicaria de saída uma associação de significado e significante: “Chamamos *signo* a combinação do conceito e da imagem acústica” (Saussure, 2006, p. 81, grifo do autor). A combinação é, portanto, contemporânea e imprescindível à formação do signo.

Lacan oferece provas do primado do significante na língua e na constituição psíquica. Em exemplo apresentado em “A instância da letra no inconsciente”, o autor (1998, p. 503) conta a anedota de duas crianças que viajam de trem e, ao olharem pela janela em determinada estação, produzem o seguinte diálogo: “‘Olha’, diz o irmão, ‘chegamos a Mulheres!’; ‘Imbecil!’, responde a irmã, ‘não está vendo que nós estamos em Homens?’” Os significantes “Homens” e “Mulheres” adquiriram o significado de nome de cidades neste Ponto de Ancoragem. Esse exemplo ajuda Lacan a provar o primado do significante, porque parece-lhe assim evidente que um pequeno reposicionamento de significantes pode gerar novas e inusitadas significações.

Outro exemplo célebre consta em “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, que Lacan (1998) dedica ao conto de Edgar Allan Poe. No conto, a carta circula sem jamais ser aberta e sem que, portanto, saibamos o seu conteúdo, também ignorado pelos personagens, à exceção da rainha. Possuir a carta ou julgar possuí-la é o que faz variar a posição política do pequeno grupo de personagens envolvidos na história. Com isso,

Lacan (1998, p. 33-34) pode tanto mostrar mais uma vez que a distribuição de significantes predomina sobre o significado quanto exemplificar o fato de que a cadeia de significantes joga o indivíduo/personagem como um de seus significantes, muito além do que ele, indivíduo, pode perceber:

O que Freud nos ensina, no texto que comentamos, é que o sujeito segue o veio do simbólico, mas isso cuja ilustração vocês têm aqui é ainda mais impressionante: não é apenas o sujeito, mas os sujeitos, tomados em sua intersubjetividade, que se alinham na fila – em outras palavras, nossos avestruzes, aos quais eis-nos de volta, e que, mais dóceis que carneiros, modelam seu próprio ser segundo o momento da cadeia significante que os está percorrendo.

O avestruz-ministro retorna mais doce que carneiro na reorganização da cadeia de significantes sobre a qual se assenta “A carta roubada”.¹⁹

Em *A interpretação dos sonhos*, Freud (2018) afirmou que o inconsciente se manifesta nos sonhos por meio de combinações ou deslocamentos. O autor acusou os projetos anteriores de ficarem exclusivamente restritos à interpretação do conteúdo manifesto dos sonhos, o que para ele jamais teria produzido os resultados esperados. Seria preciso, segundo Freud (2018), interpretar o sonho não em busca dos seus

19 Lacan (1998) produz o neologismo “*autruiche*” – o qual associa *autre* (outro) e *autriche* (avestruz) – para fazer uma analogia entre a intersubjetividade e a técnica atribuída ao animal. Nessa técnica, haveria três parceiros, dos quais “[...] o segundo se acreditaria revestido de invisibilidade, pelo fato de o primeiro ter sua cabeça enfiada na areia, enquanto, nesse meio tempo, deixaria um terceiro depenar-lhe tranquilamente o traseiro” (Lacan, 1998, p. 17).

conteúdos manifestos, mas dos conteúdos latentes. A tarefa do analista-intérprete seria a de compreender os “caracteres e leis sintáticas” próprios ao “modo de expressão” do sonho e revelar o seu conteúdo latente. “É desses pensamentos do sonho, e não do conteúdo manifesto de um sonho, que depreendemos seu sentido”, diz-nos Freud (2018). O intérprete deve evitar a leitura do sonho tanto por seu conteúdo manifesto quanto por suas propriedades pictóricas. Em outros termos, aqui Lacan obtém parte do seu fundamento: é preciso desvendar a gramática própria do sonho, a “linguagem dos pensamentos dos sonhos” (Freud, 2018).

Para Freud, esta linguagem dos pensamentos dos sonhos possui dois elementos principais, a condensação e o deslocamento. Conforme Elisabeth Roudinesco e Michel Plon (1998, p. 125), a condensação “[...] efetua a fusão do pensamento inconsciente, em especial no sonho, para desembocar numa única imagem no conteúdo manifesto, consciente”. Já o deslocamento é um “deslizamento associativo [que] transforma elementos primordiais de um conteúdo latente em detalhes secundários de um conteúdo manifesto” (Roudinesco; Plon, 1998, p. 148). Valendo-se da teoria de Freud, Lacan renomeou os princípios de linguagem do pensamento dos sonhos: da condensação à metáfora, do deslocamento à metonímia.

Com a associação metáfora-condensação e metonímia-deslocamento, Lacan confirma a sua tese de que o significante governa a cadeia signíca, já que tanto na metáfora quanto na metonímia o que ocorre é uma recomposição de significantes que faz com que sejam atribuídos novos significados ao signo. Além de fundamentar o primado do significante, os conceitos de metáfora e metonímia seriam úteis para Lacan ler as formações do inconsciente em geral e embasar a repetida tese de que o inconsciente está estruturado como uma linguagem.

Segundo Joël Dor (1989), todas as formações do inconsciente para Lacan são processos metafóricos ou metonímicos: condensação (metáfora), deslocamento (metonímia), neologismos, glossolalias e línguas delirantes (metáforas e metonímias), sintoma (metáfora), dito espiritualoso (metáfora e/ou metonímia), processo do desejo (metonímia), Nome-do-Pai (metáfora).

O inconsciente é estruturado como uma linguagem porque é composto de signos comandados pelos significantes, os quais, inclusive, como vimos, formaram o inconsciente por ocasião do recalque originário. O inconsciente aparece como uma linguagem também porque vem à consciência apenas como metáfora ou metonímia, formando uma espécie de língua própria cuja interpretação compete à psicanálise.

Sendo assim, as cadeias de significantes constituem uma linguagem passível de interpretação – ou, ainda, que *exigem* a interpretação. No exemplo do rébus isso fica evidente. Freud disse que os sonhos deveriam ser tratados como rébus, o jogo de quebra-cabeças em que as imagens valem por seu valor de significação textual.

Nesse tipo de quebra-cabeça, as imagens não valem por seu valor representativo: “Se tentássemos ler esses caracteres segundo seu valor pictórico, e não de acordo com sua relação simbólica, seríamos claramente induzidos ao erro” (Freud, 2018). As imagens não valem por seu valor pictórico nem por seu significado manifesto, mas elas podem ser lidas se formos habilitados no manejo do conjunto de regras que o jogo propõe. Então, em primeiro lugar, seria preciso afastar o valor pictórico e, além disso, fazer desprender a imagem do seu significado manifesto, para interpretá-la de acordo com as leis próprias do jogo. Foi isso que Freud (2018) propôs como método da psicanálise em *A interpretação dos sonhos*:

O sonho é um quebra-cabeça pictográfico desse tipo, e nossos antecessores no campo da interpretação dos sonhos cometeram o erro de tratar o rébus como uma composição pictórica, e, como tal, ela lhes pareceu absurda e sem valor.

Lacan valoriza o exemplo do rébus. Enquanto Freud se esforça para fazer a análise desvincular-se do pictórico, Lacan (1998, p. 473) mostra como, nesse exemplo, Freud teria inaugurado o primado do significante:

“Apenas a elaboração do sonho nos interessa”, diz Freud, e mais: “O sonho é um rébus”. Que mais teria precisado acrescentar, para que não esperássemos dele as palavras da alma? Acaso as frases de um rébus algum dia tiveram o menor sentido, e porventura seu interesse, aquele que sentimos por sua decifração, não decorre de que a significação manifesta em suas imagens é caduca, só tendo importância ao fazer com que se entenda o significante que nelas se disfarça?

Logo, esse movimento evidencia um método que se apoia sobre o significante às custas de afastar o valor pictórico da imagem e diminuir a importância dos significados. No contexto do simbólico interpretável, o paradigma do primado do significante coloca em destaque a materialidade do signo, formando, evidentemente, uma espécie de materialismo que se opõe à interpretação conteudística do signo. Contudo, é preciso afirmar que esse materialismo está restrito a um projeto simbólico-interpretativo. Ele desloca o objeto primordial da interpretação e cria toda uma metodologia baseada na materialidade do signo. Ao contrário de outros materialismos, porém,

não se funda sobre uma teoria da matéria não-interpretável. Isso nos parece fundamental à medida que a crítica da interpretação é justamente um ponto em comum que une algumas das principais teorias das materialidades da comunicação, como em Marshall McLuhan e Hans Ulrich Gumbrecht. É por isso que, ainda que a cadeia signifiante em Lacan seja uma reversão materialista no âmbito do signo, é sempre necessário evidenciar que a matéria permanece apreendida em uma condição simbólico-interpretativa. Tomando-se por base essa consideração, podemos mensurar a distância entre o materialismo lacaniano e outros materialismos, alguns dos quais aqui mencionados e cujos projetos, centrados justamente em considerar a matéria para além do que possui de matéria signifiante, veremos com mais detalhamento em outros capítulos deste livro.

4.3.3

O plano de expressão e a estratificação da linguagem (matéria, forma, substância)

As noções exploradas até aqui, ligadas aos princípios do estruturalismo e à sua apropriação lacaniana na psicanálise, foram fundamentais para o pensamento comunicacional do século XX. A noção de estrutura, contudo, é problematizada ao longo deste livro com base na revisão operada sobre esses princípios da semiótica pelos pensadores pós-estruturalistas. O funcionamento do que Deleuze e Guattari chamaram não de estrutura, mas de máquina abstrata, parece fundamental à Semiótica Crítica e fica mais claro à luz das teses hjelmslevianas a respeito da estratificação da linguagem.

Deleuze referia-se a Hjelmslev como o príncipe espinosista da linguagem, principalmente por ter conseguido descrever, de forma imanente, os modos como se articulam matéria, forma

e substância tanto em termos de expressão quanto de conteúdo. Em seus *Ensaiois lingüísticos*, Hjelmslev (1991, p. 55) afirma que

A distinção entre conteúdo e expressão é superior à existente entre forma e substância, de tal modo que, no decurso da análise, a bifurcação que conduz a separar a hierarquia constituída pelo plano do conteúdo e a constituída pelo plano da expressão se encontra em um estágio anterior à que separa forma e substância. [...] A distinção entre conteúdo e expressão é a primeira encruzilhada, a de forma e substância a segunda, e a distinção entre forma e substância está, portanto, subordinada à existente entre os planos.

Tal hierarquização também ocorre no nível das substâncias formadas. Hjelmslev (1991) reconhece três níveis de apreciação: coletiva, sociobiológica e informativa. Para ele, o único nível que tem de fato importância semiótica é o de apreciação coletiva, justamente por dar conta do corpo de doutrina e de opinião adotado nas tradições e nos usos da sociedade considerada. Tal indicação, neste ponto, afasta-o de Deleuze, que não credita às perspectivas antropomórficas quaisquer privilégios.

Hjelmslev ainda admite a possibilidade da observação de outras estratificações cujas formas não-semióticas seriam elaboradas por diferentes disciplinas. Portanto, as abordagens semióticas e não-semióticas, para Hjelmslev, devem ser independentes entre si, de tal modo que as formas produzidas pelas disciplinas não-semióticas sirvam, em outro contexto, como matérias de novas formas semióticas. Isso implica reconhecer que a formação semiótica é arbitrária, isto é, “[...] se baseia não no sentido [matéria], mas no próprio princípio da forma e nas possibilidades que decorrem de sua realização” (Hjelmslev, 1991, p. 80).

Para o autor, a relação de origem sausseriana entre significante e significado não era satisfatória, pois criava uma ilusão de distinção entre forma e conteúdo. Ainda para o autor, a linguagem se organiza similarmente entre dois polos – expressão e conteúdo –, cada um dos quais, porém, sendo também constituído por forma e substância. A substância, seja de expressão ou de conteúdo, é enformada com base em um contínuo de linguagem amorfo, que Hjelmslev trata por matéria.

Deleuze e Guattari (1995a) revisam o sistema de Hjelmslev em consonância com o seu próprio sistema. O que Hjelmslev tratava por matéria, para Deleuze e Guattari (1995a, p. 58) é plano de consistência, “[...] quer dizer, o corpo não-formado, não organizado, não estratificado ou desestratificado [...], partículas subatômicas, intensidades puras, singularidades livres, pré-físicas e pré-vitais”. Para os autores – ao contrário de Hjelmslev, que defendia o primado da forma – a estratificação da linguagem é possível porque a matéria (plano de consistência) diferencia-se de si organizando a multiplicidade própria do plano de consistência, desacelerando suas forças e formando os estratos. A função dos estratos, portanto, é “[...] formar matérias, aprisionar intensidades ou fixar singularidades em sistemas de ressonância e redundância, constituir moléculas maiores ou menores no corpo da terra e incluir essas moléculas em conjuntos molares” (Deleuze; Guattari, 1995a, p. 54). Tais estratos não se limitam à atividade humana propriamente dita, pois operam de maneira similar em diferentes registros: o estrato físico-químico, o orgânico e o antropomórfico.

O modo de organização de tais estratos segue uma lógica que, de acordo com Deleuze e Guattari (1995a), é de codificação e territorialização, ou, mais especificamente, dentro do sistema de Hjelmslev, de forma e substância. “As substâncias não passam de matérias formadas. As formas implicam um

código, modos de codificação e decodificação” (Deleuze; Guattari, 1995a, p. 55). Ou seja, a matéria é recortada como substância pela forma. A substância diz respeito à territorialidade de um dado estrato, e a forma é o que codifica tais territórios.

Tal relação entre matéria, forma e substância – fundamento dos processos de estratificação – é sobrecodificada pela dupla articulação entre os planos de expressão e de conteúdo. Essa dupla articulação é o modo como as formas e as substâncias incidem sobre o plano de consistência:

A primeira articulação escolheria ou colheria, nos fluxos-partículas instáveis, unidades moleculares ou quase moleculares metaestáveis (substâncias) às quais imporia uma ordem estatística de ligações e sucessões (formas). (Deleuze; Guattari, 1995a, p. 54).

Essa primeira articulação é denominada de plano do conteúdo, com sua forma e sua substância correspondentes. “A segunda articulação instauraria estruturas estáveis, compactas e funcionais (formas) e constituiria os compostos molares onde essas estruturas se atualizam ao mesmo tempo (substâncias)” (Deleuze; Guattari, 1995a, p. 54-55). Essa segunda articulação é o plano da expressão, também constituído de forma e substância próprias.

Portanto, os estratos são formados por uma dupla articulação entre conteúdo e expressão, cada uma delas operando na relação entre matéria (plano de consistência), forma (códigos) e substâncias (territorialidades). É preciso compreender também o caráter duplo de tais articulações:

[...] não há uma articulação de conteúdo e uma articulação de expressão sem que a articulação de conteúdo seja dupla por sua própria conta e, ao mesmo

tempo, constitua uma expressão relativa no conteúdo”
(Deleuze; Guattari, 1995a, p. 59).

Deleuze e Guattari (1995a, p. 59) propõem o signo como uma relação instável entre seus termos (expressão e conteúdo): “[...] encontramos formas e substâncias de conteúdo que têm um papel de expressão em relação a outras, e inversamente quanto à expressão”.

É nessa perspectiva da instabilidade que eles pensarão os conceitos de acontecimento, de sentido e de série, tão relevantes para o projeto de uma Semiótica Crítica. Sobre as séries, Deleuze (1998, p. 53-54), em *Lógica do sentido*, afirma:

São necessárias, pelo menos, duas séries heterogêneas, das quais uma será determinada como “significante” e a outra como “significada” (nunca uma única série basta para formar uma estrutura).

Tal observação, ainda que inspirada pela semiologia saussuriana, evidencia um deslocamento em relação ao linguista: ao tratar o significante e o significado como séries heterogêneas, reconhece a possibilidade de inversão de funções, dependendo do jogo estrutural em que se insiram.

Cada uma destas séries é constituída por termos que não existem a não ser pelas relações que mantêm uns com os outros. A estas relações, ou antes, aos valores destas relações, correspondem acontecimentos muito particulares, isto é, singularidades designáveis na estrutura [...].

Ao retomar o primado da relação que une todos os estruturalistas e os pós-estruturalistas, Deleuze avança ao retomar

aqui os movimentos territorializantes que levam o não-sentido ao sentido. O autor entende que o sentido emerge do não-sentido, e a produção de um sentido novo é capaz de movimentar a estrutura, de torná-la mais complexa. É pelo agenciamento de traços sem quaisquer significações (a casa vazia) que o sentido se faz possível. Ele é o expresso da proposição, é o que designa o resultado de uma mistura de corpos, ou seja, o acontecimento. Logo, não pode ser reduzido nem à matéria, nem às proposições: ele é um quase-corpo que só tem existência no jogo dos agenciamentos corporais (o que inclui as linguagens).

As duas séries heterogêneas convergem para um elemento paradoxal, que é como o seu “diferenciante”. Ele é o princípio de emissão das singularidades. Este elemento não pertence a nenhuma série, ou antes, pertence a ambas ao mesmo tempo e não para de circular através delas.

Deleuze avança, assim, rumo a uma lógica propriamente dita do sentido que, para ele, seria o dispositivo que expressa o acontecimento. Efeito, portanto, a um só tempo, da mistura de corpos e das três funções clássicas da proposição: a manifestação, a designação e a significação.

A apropriação da concepção hjelmsleviana da estratificação da linguagem e a proposta metodológica das séries são dois temas fundamentais de uma semiótica pós-estruturalista. A eles se devem adicionar as problemáticas da visibilidade e da dizibilidade e as noções de agenciamentos coletivos de enunciação e agenciamentos maquínicos do desejo, que embasam a nossa perspectiva sobre a comunicação e são retomados no capítulo seguinte.

5

Semiótica Crítica

O percurso desenvolvido ao longo deste livro buscou dar forma às conexões necessárias à proposição da perspectiva teórica que temos denominado de Semiótica Crítica. Neste capítulo, buscamos evidenciar a passagem epistêmica na qual nossa abordagem está alicerçada: a Semiótica Crítica não busca a negação, mas a atualização das teorias desenvolvidas pelo estruturalismo e pelo que veio a ser chamado de pós-estruturalismo.

O primeiro fundamento da Semiótica Crítica aparece na lógica de Charles Sanders Peirce, recuperada por Gilles Deleuze quando da proposição do conceito de *zeroidade* em seus estudos sobre cinema. Nesse ponto, propomos uma leitura semiótica capaz de demonstrar por quais meios, na semiose, um signo pode vir a representar algo que não tem como ser medido e escapa a coordenadas espaço-temporais.

O segundo fundamento aparece no deslocamento que Deleuze e Félix Guattari fazem na semiótica de Louis Hjelmslev,

ao passarem de um paradigma teórico linguístico-estrutural para uma compreensão maquínica da questão da significação. Isso implica pensar em termos não de significado e significante, mas de planos de conteúdo e expressão estratificados com base nas noções de matéria, forma e substância. Essas noções, recobradas em uma perspectiva maquínica, levaram-nos, à luz de Deleuze e Guattari, a pensar em agenciamentos, territorializações e processos de codificação e recodificação.

O terceiro fundamento da Semiótica Crítica tem inspiração foucaultiana e refere-se aos regimes de visibilidade e dizibilidade. A retomada dessas teorias permite evidenciar que a estratificação do saber é constituída pelas relações estabelecidas com outras tantas formações históricas que implicam meios não-discursivos, como instituições, documentos, práticas sociais e processos políticos e econômicos.

5.1

Da faneroscopia à zeroidade

O incomensurável é o espectro que ronda o pensamento ocidental de forma geral e o pensamento semiótico de forma particular. O objetivo deste subcapítulo é analisar as formas de responder semioticamente aos desafios do incomensurável. Sem ter a pretensão de esgotar a questão, vamos analisar e repercutir o conceito de *zeroidade* como resposta possível a essa tarefa no seio de uma Semiótica Crítica.

Conforme a perspectiva semiótica, uma ciência não busca a afirmação de verdades universais, mas a superação do erro. Para Peirce, toda tentativa de validar um conhecimento está sujeita “[...] ao desafio, à revisão, à correção e, inclusive, à rejeição” (Bernstein, 2013, p. 40, tradução nossa). Isso ocorre porque é impossível enclausurar os processos de criação que

dão forma aos objetos. É da natureza da cadeia sógnica, no caso da semiose, que se produzam sempre novos interpretantes, já que “[...] o modo de ação típico do signo é o do crescimento através da autogeração” (Santaella, 1995, p. 43). Essa autogeração define-se pela própria relação triádica do signo, que se abre para frente, pressupondo o falibilismo inerente às crenças, e também para trás, numa regressão infinita, pois, por mais que voltemos ao passado da cadeia, sempre encontraremos um signo, nunca chegaremos ao objeto: “[...] o signo estará, nessa medida, sempre em falta com o objeto” (Santaella, 1995, p. 44).

Diante da perspectiva adotada, entendemos que a semiose opera de forma rizomática. Nela o que se faz é “[...] subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1” (Deleuze; Guattari, 1995a, p. 15). Há sempre processos virtuais em fluxo que podem atualizar o signo e suas relações. É sob esse aspecto que não reconhecemos a exterioridade das singularidades em relação às identidades. A identidade como um existente é apenas uma ocorrência específica da singularidade, entendida aqui como potencialidade. Além das relações entre identidade e singularidade, pretendemos enfrentar o problema do incomensurável considerando três grandes campos caros à semiótica: mediação, *faneroscopia* e semiose.¹

1 *Faneroscopia* é um termo forjado por Peirce para designar a ciência que estuda os fenômenos. Para o autor (1994, CP 1.284, grifos do autor, tradução nossa), os fenômenos só podem ser apreendidos por uma mente interpretante, não necessariamente humana: “Faneroscopia é a descrição do *fâneron*; e por *fâneron* quero dizer o total coletivo de tudo o que está, de alguma maneira ou em qualquer sentido, presente na mente, independentemente de corresponder a alguma coisa real ou não. Se você perguntar *quando* e *para quem*, respondo que deixo essas perguntas sem resposta, sem nunca ter duvidado de que as características do *fâneron* que encontrei em minha mente estejam presentes o tempo todo e para todas as mentes”.

Por não haver pensamento sem signo – logo, sem mediação – pareceu-nos necessário demonstrar de que forma são imanentes as relações entre o signo e aquilo que ele representa. A condição dessa imanência é o princípio da zeroidade, presente nas demais categorias faneroscópicas sob a forma atualizada de uma qualidade (singular), de um existente (identitário) ou de uma lei (codificada).

O filósofo norte-americano Charles Sanders Peirce inicia sua empreitada pragmática criticando o cartesianismo e, por consequência, toda a filosofia moderna baseada em seus princípios. Contra a ideia de que podemos ter conhecimento imediato dos objetos, o pragmático é incisivo: não há cognição ou pensamento sem signos. Richard Bernstein (2013) pontua que, diante da proposta de René Descartes de que a filosofia parte de uma dúvida universal que nos leva a verdades universais, Peirce postula que as verdades são sempre passageiras e que o filósofo, a exemplo do cientista, deve buscar a superação das verdades de sua época. Segundo o comentarista (2013), em vista do *slogan* cartesiano “penso, logo existo”, Peirce postula que, em vez da introspecção, o que proporciona conhecimento é o questionamento dos acontecimentos, eventos externos à nossa cabeça.

Descartes compreende a noção tradicional de conhecimento direto e imediato como uma intuição, uma relação entre “[...] um saber da mente e um saber da verdade” (Bernstein, 2013, p. 43). Tal ideia é bastante problemática para a semiótica peirciana, a qual compreende a intuição como uma cognição não determinada por uma cognição anterior do mesmo objeto. Para Peirce (apud Bernstein, 2013, p. 44), portanto, essa intuição é determinada por “algo fora da consciência”. Rompemos, então, com uma primeira ideia de que a mente de um ser humano determinaria a sua intuição. A ideia de “verdade” também é igualmente problemática, pois as verdades de um

tempo são apenas crenças ou hábitos que, com o desenvolvimento da ciência – e, como queria Peirce, da filosofia –, seriam interrogados, postos à prova e até derrubados. Assim, a intuição como uma forma de conhecimento determinada pela mente e pela verdade é completamente rechaçada por Peirce.

A própria ideia de que poderíamos ter conhecimento direto e imediato de algo também é questionada por Peirce, tendo em vista a qualidade mediadora do signo. O signo peirciano é triádico: um signo (1) representa um objeto (2) para um interpretante (3) sob um determinado aspecto. O conceito de interpretante poderia facilmente cair nas garras da tradição cartesiana e refazer o dualismo ontológico entre mente e corpo, não fosse pelo detalhe que, no sistema semiótico, o interpretante também é, em si mesmo, signo. Dessa forma, o signo está sempre em relação com outro signo e, assim sucessivamente, processando a semiose. Portanto, quando trabalhamos com “verdades” – ou “crenças”, para lançar mão da metalinguagem peirciana –, estamos trabalhando sempre com um terceiro em relação a um primeiro que, como é próprio do movimento da semiose, já foi terceiro em outra relação. A crença é sempre terceira e está sempre em relação a outra crença. As crenças surgem, são colocadas em uma nova relação e devem novas crenças. Isso facilita a compreensão da recusa de Peirce à introspecção. Que “verdade” surgida na cabeça de um ser humano se mantém sozinha, sem ser determinada por uma crença exterior a ele? Para Peirce, a introspecção eliminaria o movimento do pensamento.

É com base na semiose, no movimento da atividade sígnica, que podemos entender por que o pragmatismo se atém ao conjunto de efeitos concebidos de um dado objeto como “a totalidade da nossa concepção do objeto” (Peirce apud Bernstein, 2013, p. 3). Esse conjunto de efeitos seria a máxima

verdade possível de uma relação, o último terceiro de um dado momento da semiose, seu interpretante final. Isso também significa que os objetos não têm uma essência, uma verdade que os caracteriza e que representamos por meio do signo. Os objetos, as coisas do mundo, estão presentes somente através do signo. Uma das máximas do pragmatismo de Peirce (apud Bernstein, 2013, p. 20) é a de que “Não temos concepção do absolutamente incognoscível [...]”. Fora do signo, não há verdades ou crenças, pois essas crenças se formam mediante aquilo que, dos objetos, chega até nós. Na semiótica de Peirce, há sempre uma reserva de mundo que é distante, a qual tentamos conhecer e criar por intermédio do signo.

Dadas essas proposições do pragmatismo peirciano, fica evidente o desafio de pensar semioticamente uma categoria como a do incomensurável. Se apenas conhecemos o mundo através do signo, como este signo pode representar algo que não pode ser medido nem espacializado? Convém destacar que Deleuze (2011) identifica o quantificável como o atual de um virtual. Aquilo que não pode ser contado estaria na esfera do virtual, correspondendo à zeroidade. Na imanência do atual contável haveria a instância virtual não-contável (Cardoso Jr., 2012). Dessa forma, o incomensurável apareceria em tudo que pode ser medido.

Ao abordar a teoria dos signos de Peirce, Deleuze faz uma ressalva: as categorias faneroscópicas do filósofo norte-americano, ainda que não redutíveis à perspectiva linguística, desempenham um papel descritivo. Faltaria a Peirce uma espécie de engrenagem que fizesse de sua semiótica algo, de fato, imanente, capaz de explicar a criação de quaisquer imagens e demonstrar como uma dada matéria diferencia-se de si mostrando aspectos icônicos, indiciais ou simbólicos em um mesmo signo:

Por isso, a necessidade, para nós, de dar conta da diferenciação das imagens de primeiridade, de secundidade, de terceiridade. Em outros termos, uma raiz dessa diferenciação entre um/dois/três. (Deleuze, 2011, p. 186, tradução nossa).

Essa raiz é a zeroidade. A zeroidade, porém, como grau zero, e não como origem; como a dimensão virtual de toda semiose e como o incomensurável. Trata-se, enfim, da zeroidade como a dimensão potencial da semiose capaz de gerar, de um ponto de vista perspectivista, tanto imagens-afecções em primeiridade quanto imagens-ações em secundidade e imagens-pensamentos em terceiridade.

A zeroidade é este centro de indeterminação que garante a articulação imanente entre o signo e aquilo que ele representa, porque, conforme a perspectiva defendida aqui, tanto o signo quanto o objeto do signo são dois atributos da mesma zeroidade: a diferença entre ambos é apenas de grau, é apenas de função, pois o que funciona como signo em uma dada semiose é também objeto em outra. É por essa razão que Deleuze salienta que a zeroidade possui apenas propriedade de situação e de posição, não havendo nela qualquer propriedade intrínseca.

Visto que a “[...] imanência implica uma pura ontologia [...] que forma uma Natureza, e que consiste em formas positivas, comuns à causa como ao efeito”, a zeroidade desempenha o papel fundamental de criar tudo o que aparece (*fâneron*) na forma como aparece, seja ela uma qualidade, uma existência ou uma representação (Deleuze, 1968, p. 155). A zeroidade constitui-se como a categoria que assegura a imanência a todas as relações semióticas, que dela derivam por diferenciação. Isso significa dizer que a zeroidade está presente tanto na

primeiridade quanto na secundidade e na terceiridade; é a forma virtual do *fâneron* que se realiza, respectivamente, como qualidade, relação ou representação. Descreveremos como essas categorias, que atualizam a zeroidade, funcionam semioticamente.

Para Peirce, há três categorias faneroscópicas. A primeira categoria – a *primeiridade* – corresponde ao sensível, ao domínio das qualidades em si, puras possibilidades. Apresenta-se como mônada. Seria como o zunido de um trem, a vermelhidade de uma rosa. A segunda categoria – a *secundidade* – corresponde às qualidades atualizadas em um estado de coisas. O vermelho na rosa, por exemplo. Constitui-se por uma relação diádica, um choque de corpos. “A secundidade é o modo de ser deste de maneira que este é por relação com um segundo, mas sem considerar um terceiro, qualquer que seja” (Peirce apud Deleuze, 2011, p. 122). Se a secundidade é o domínio das qualidades atualizadas em um estado de coisas, a primeiridade é o domínio das qualidades não atualizadas, pura potência. Já a terceira categoria – a *terceiridade* – é o domínio da lei (ou código) e estabelece uma relação triádica. Não é mais a vermelhidade nem o vermelho na rosa, mas uma rosa vermelha, código que designa na forma da lei a significação do vermelho, independentemente do corpo em que se atualize. Há um objeto, outro objeto e uma lei que os correlaciona.

Deleuze (2011) evidencia a sua ressalva ao afirmar que, em todo elemento dotado de identidade, permanece a instância do não-contável, dos não-individuais, das potencialidades. Para existir secundidade, uma qualidade atualizada em um estado de coisas, é preciso sempre existir a qualidade em si (primeiridade).

Como todo estado de coisas é individuado, é na referência ao objeto que se encontra a identidade, sempre mediada pelo interpretante, evidentemente. Para a individuação acontecer, é

preciso sempre pressupor um campo pré-individual (Deleuze, 2011). É nesse campo pré-individual que se encontram as energias potenciais do *representâmen*, as chamadas singularidades. Elas são consciências imediatas, puras possibilidades. A singularidade é como o fio da faca. Não é a faca, muito menos a faca cortando, mas apenas o fio da faca. Ou seja, singularidade é uma possibilidade concebida como potencialidade. Há uma singularidade em todas as qualidades antes de sua atualização em um estado de coisas – antes, portanto, de sua individuação.

Poderíamos dizer que a zeroidade está para as três categorias faneroscópicas de Peirce assim como as singularidades estão para a formação de identidades (Figura 1). Ocorre que as singularidades, como dispositivos de passagem, têm uma face virtual que as identifica com a zeroidade e uma face mediada que as identifica com a primeiridade.

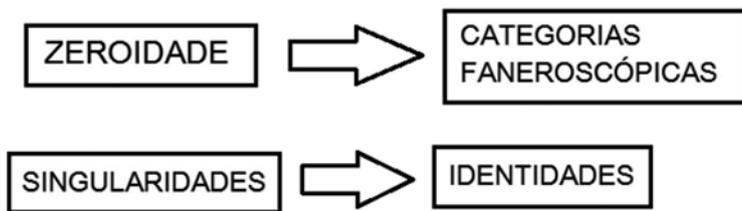


Figura 1 Equivalência entre zeroidade e singularidades.

Fonte: Elaborado pelos autores (2018).

Na semiose, o aumento da razoabilidade do mundo advém da superação do erro constitutivo do presente (falibilismo); nela a mediação não implica objetividade nem correspondência entre mundo objetivo e mundo representado, mas requer o primado das relações materiais em todo o processo de

significação: é sempre a partir de uma dada condição material que os signos crescem, e essa condição material não é outra coisa senão a potência em sua dupla face: a virtual (caracterizada aqui pela zeroidade) e a atualizada (caracterizada em seus diferentes graus de medialidade – a primeiridade, a secundidade e a terceiridade). Portanto, esse processo tradutório não envolve dois ou mais sistemas, mas um só e mesmo corpo que difere de si (condição de imanência) para dar lugar a singularidades e potências, a identidades localizáveis no tempo e no espaço e a hábitos que regem nossos comportamentos e configuram nossas crenças por um dado tempo sincronicamente reconhecido.

Singularidades, identidades e hábitos/crenças aparecem aqui como três funções correlacionadas. Cada uma funciona como multiplicidade contínua e como produção estratificada, a depender da perspectiva pragmática adotada. A zeroidade muda de natureza e aparece – o aparecer como *fâneron* – sob a forma de primeiridade, secundidade e terceiridade. A singularidade é intensidade incomensurável da zeroidade, matéria potencial que, ao mudar de natureza, ao diferenciar-se de si na semiose, produz a identidade por mediação das crenças presentes em um dado tempo histórico.

5.2

Agenciamentos e territorializações

Este subcapítulo busca discutir os avanços teóricos que propiciaram a passagem de um conjunto de ideias baseadas em modelos linguísticos, cujos autores são chamados com frequência de estruturalistas, a uma corrente de pensamento ao redor da qual se reúnem autores como Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari, cujas obras geralmente são reunidas sob a denominação de pós-estruturalismo.

Interessa-nos evidenciar os movimentos que tornaram possível essa virada e explorar os meandros dessas duas escolas de pensamento. Partiremos do conceito de estrutura, que designa a ideia de que cada elemento de um sistema só pode ser definido pelas relações que mantém com os demais, e chegaremos à formulação de uma ideia de *máquina abstrata* que, tal como a conceberam Deleuze e Guattari (1996), designa um modo de reconhecer a estrutura como uma virtualidade, um emaranhado de intensidades que faz emergir sentidos do encontro assnificante de elementos de diferentes naturezas.

O que chamamos de pós-estruturalismo é não uma negação ao modelo estruturalista, mas sua atualização, tendo em vista a existência de um grau de imprevisibilidade nas trajetórias de significância dos elementos de um sistema devido a encontros improváveis agenciados ao longo do tempo. Para Deleuze (2010), a estrutura é um sistema de relações diferenciais capaz de fazer com que os elementos simbólicos que a compõem se determinem reciprocamente. O avanço deleuziano se dá no entendimento de que a estrutura deve ser vista como um sistema de singularidades que, a um só tempo, faz a correspondência entre as relações e traça seu próprio espaço, constituindo-se como uma multiplicidade. A estrutura passa a ser uma espécie de reservatório de existência virtual que se atualiza segundo relações parciais e inconscientes, e, portanto, “[...] extraí-la de um domínio é determinar toda a virtualidade de coexistência preexistente aos seres, aos objetos e às obras desse domínio” (Deleuze, 2010, p. 109).

A noção de estrutura e os modos pelos quais ela foi apropriada pelo pensamento semiótico e comunicacional ao longo do século XX é menos uma conceituação estável, de sentidos acordados de modo unânime, do que a sedimentação de camadas de embates e conciliações teóricas, tentativas de

captura dos movimentos de um pensamento vertiginoso – um pensamento *cruel*, como escreve Eduardo Prado Coelho (1968) em seu clássico ensaio “Introdução a um pensamento cruel: estruturas, estruturalidade, estruturalismos”. Prado Coelho indica a pluralidade de perspectivas contidas no bojo do estruturalismo, que abriga as distâncias entre, por exemplo, um A. J. Greimas e um Jacques Lacan. Dessa multiplicidade, interessa-nos destacar aqui os aspectos materiais-produtivos do trabalho sógnico, devedor da ideia inicial da estrutura.

É do encadeamento dos signos, que trabalhariam o sistema da língua por dentro, que decorre a conclusão de Prado Coelho (1968, p. 18, grifo nosso) de que o princípio mesmo da concepção de estrutura reside neste fato:

[...] na linguagem não há elementos positivos, porque cada elemento define-se negativamente pelas diferenças que estabelece com todos os outros elementos do sistema. *Por conseguinte, numa língua, apenas existem diferenças.*

Daí o salto em direção à concepção estruturalista de que tais sistemas – e o avanço das pesquisas após Ferdinand de Saussure levou à consideração de sistematizações outras que não a linguagem verbal – não teriam lugar algum na realidade concreta, mas atuariam como modo de definição das relações e transformações possíveis nessa realidade. Ocorre aí uma virada essencial, proposta por Prado Coelho (1968, p. 29): falar não mais em estrutura, mas em *estruturalidade*, tendo em vista que o sistema “[...] atua como ausência no próprio interior, apenas por seus efeitos”. É na materialidade, portanto, que se pode verificar as implicações dos processos de significação.

A visão de Prado Coelho e as relações que ele aí estabelece introduzem um vigor conceitual ao problema do estruturalismo, auxiliando que se evite incorrer nas vertentes modelizadoras e esquemáticas de tal pensamento e propondo como essencial o passo estruturalista no sentido da *diferença* como elemento catalisador da organização signíca. Se boa parte dos trabalhos derivados do pensamento estrutural trata tal diferença dentro do regime significante de signos, explorando as dessemelhanças de graus linguísticos – veja-se o clássico exemplo da troca de letras entre “P” e “B”, que transforma “pato” em “bato” –, um avanço da semiótica em direção a uma análise crítica mais complexa envolveria um olhar sobre diferenças mais radicais, o que encontraremos na discussão de Deleuze sobre o *não-sentido*, que, por diferenciação de si, se atualiza, vindo a engendrar o sentido.

Em *Lógica do sentido*, Deleuze (1998, p. 5) recorre ao pensamento dos estoicos para demonstrar o funcionamento de uma dupla relação que põe de um lado os *corpous*, “com suas tensões, suas qualidades físicas, suas relações, suas ações e suas paixões [e, acrescentamos, as suas determinações recíprocas]”; e, de outro, os *incorporais*, efeitos não corpóreos produzidos na superfície dos corpos, não sendo qualidades físicas, “mas atributos lógicos ou dialéticos”. Assim, Deleuze elabora uma nova lógica que resulta das relações produzidas entre a física dos corpos e os efeitos por eles produzidos em suas superfícies. É desse modo que, para David Lapoujade (2015, p. 121), *Lógica do sentido* é um livro sobre a gênese do sentido, para o qual “[...]todo o problema é saber como o sentido advém para a linguagem e as coisas das quais ela fala”. Essa nova lógica dispõe o sentido como um articulador entre corporais e incorporais, ou, nas palavras de Foucault (2016), entre “as palavras e as coisas”.

[...] de um lado, [o sentido] pertence à linguagem na medida em que é expresso pelas proposições: ele é o que se *diz* nos corpos. De outro, é imanente aos corpos porque é atribuído a eles. É o que se diz *dos corpos*. (Lapoujade, 2015, p. 122, grifos do autor).

Disso se extrai que o sentido é exterior aos corpos e, ao mesmo tempo, efeito de suas relações. O sentido expressa o acontecimento dos corpos.

Deleuze (2008) submete o sentido a uma existência limítrofe da linguagem, sendo sempre possível reduzi-lo a uma das dimensões da proposição: a designação, a manifestação e a significação. Há uma pressuposição recíproca entre essas dimensões que determina o que Deleuze chama de “o círculo da proposição”. Segundo Lapoujade (2015, p. 123):

É a presença de tal círculo que permite afirmar que não se sai da linguagem. Como o sentido é sempre pressuposto e é sempre preciso uma outra proposição para dizer o sentido da precedente, não se vê como poderíamos fazer a gênese do sentido ou lhe dar um fundamento sem girar num círculo. Não há nada fora da linguagem e das coisas de que se fala – reconhecemos aí um dos princípios das “filosofias das linguagens”; mas, se é verdade que não há fora da linguagem, em Deleuze, entretanto, há um fora da linguagem que constitui o seu limite e ao qual corresponde o uso transcendente que se pode fazer dela, numa espécie de metalinguagem, um uso da linguagem inteiramente voltado para o que só pode ser dito. Não o inefável fora de qualquer proposição, mas sim o exprimível como fora ou avesso da proposição.

É valendo-se dessas relações que Deleuze estabelece o modo como um acontecimento, como síntese paradoxal, reúne em si um não-sentido e uma doação de sentido, uma síntese disjuntiva inclusiva. Lapoujade (2015, p. 126) diz que os acontecimentos estão fora do Ser, definindo-se este Ser como responsável pela distribuição de todos os acontecimentos, “o extra-ser [*sic*] de todos os entes possíveis e reais”; é, portanto, sobre a univocidade do ser que trata o autor, o grande plano unívoco, “[...] o único acontecimento no qual todos os acontecimentos se comunicam”.

Desse modo, tomando-se por base uma diferença mais profunda, oriunda dessa noção de univocidade do ser como uma das figuras do virtual, pode-se pensar que, para Deleuze (2006, p. 231, grifo do autor),

[...] o virtual tem uma realidade que lhe é própria, mas que não se confunde com nenhuma realidade atual, com nenhuma realidade presente ou passada; ele tem uma idealidade que lhe é própria, mas que não se confunde com nenhuma imagem possível, com nenhuma ideia abstrata. Da estrutura, diremos: *real sem ser atual, ideal sem ser abstrata*.

Essa ideia parece próxima da noção lévi-straussiana da abstração da estrutura, mas a visão do filósofo dá um passo adiante na afirmação de que a estrutura, sim, existe, mas opera por processos de diferenciação, criando sempre novos atuais que se podem expressar tanto como possíveis quanto como reais. Como já descrito no capítulo 4, intitulado “Semiótica e materialidades”, de “pato” a “bato”, e dos conceitos saussurianos de língua enquanto sistema estável e de fala como realização particular, o que se vê é a distinção entre o *possível* e o *realizado*,

uma noção de estruturalidade pertinente a tais debates iniciais da linguística, mas incapaz, segundo Deleuze, de dar conta dos atos de criação – o que só seria possível se recorrêssemos às noções de *virtual* e *atual*.

Entre virtual e atual há diferença de natureza, porque o virtual, ao se atualizar, difere de si, desloca-se do tempo puro que o caracteriza para circunscrever-se em coordenadas espaço-temporais. A ação do virtual – que é da ordem da univocidade do ser – leva à radicalização da ideia de que todo sentido provém do não-sentido. O não-sentido pertence não a um regime de signos, mas ao plano de consistência, que articula como máquina abstrata funções de diferenciação da matéria. Pretendemos não a negação da estrutura, mas a demonstração dos movimentos responsáveis pela passagem da estrutura ao maquinismo, principalmente aqueles operados por Deleuze e Guattari (1996). Lapoujade (2015, p. 130) propõe, na esteira do que diz Guattari (2005) em *Psicanálise e transversalidade*, que o maquinismo de Deleuze não apresenta o *fora* da estrutura, mas o *seu* lado de fora, pois “[...] é virando a estrutura do avesso que se descobre sua maquinaria”. Para o autor, toda estrutura é assombrada por uma máquina capaz de evidenciar suas fissuras, suas falhas.

A apropriação da concepção hjelmsleviana da estratificação da linguagem é tema fundamental à compreensão da passagem de uma semiótica formal a uma semiótica capaz de reconfigurar sua tradição estrutural e tornar-se, no nosso entendimento, política. Dos deslocamentos promovidos na semiologia saussuriana por Deleuze e Guattari, a partir de Hjelmslev, surgem as noções de agenciamentos coletivos de enunciação e agenciamentos maquínicos do desejo, que embasam a perspectiva pela qual se revê a noção de estrutura para compreender a comunicação em perspectiva maquínica.

As articulações de conteúdo e expressão são agenciamentos que fazem funcionar o plano de consistência. Os agenciamentos de conteúdo estão ligados aos regimes dos corpos, e os de expressão, aos regimes de signos. Desse modo, deparamo-nos com uma situação que Deleuze e Guattari (1995a, p. 80) descrevem da seguinte forma:

Por conteúdo não se deve apenas entender a mão e as ferramentas, mas uma máquina social técnica que a elas preexiste e constitui estados de força ou formações de potência. Por expressão não se deve apenas entender a face e a linguagem, nem as línguas, mas uma máquina coletiva semiótica que a elas preexiste e constitui regimes de signos.

O termo agenciamento maquínico refere-se àquilo que é realizado por meio de tais agenciamentos: máquina social técnica no caso do conteúdo e máquina coletiva semiótica no caso da expressão. Essa máquina é necessariamente efetuada pelos agenciamentos que atualizam as intensidades do plano de consistência nos estratos, e o modo de atuação desse plano só pode ser compreendido com base em um processo de diagramação da máquina abstrata. Cabe assinalar, como faz Maurizio Lazzarato (2014, p. 104), que a máquina não é um subconjunto da técnica ou, ao contrário, só é técnica como máquina social; cabe reconhecer também a “[...] extraordinária expansão do maquinismo em cada aspecto da vida, isto é, não mais limitado à ‘produção’, como era o caso nos tempos de Marx”.

O maquinismo de Guattari e Deleuze não opõe o homem à máquina, mas compreende a máquina abstrata como uma função diagramática que agencia multiplicidades em que máquinas técnicas e máquinas sociais, “‘humanos’ e ‘não-humanos’

funcionam juntos como partes componentes” nos agenciamentos comunicacionais (Lazzarato, 2014, p. 17). A máquina abstrata opera numa dupla relação: primeiro, determina de que forma se comportam os agenciamentos, sendo o termo intermediário entre o plano de consistência e o estrato; segundo, determina como tal máquina é realizada pelos agenciamentos. Com base na descrição desses agenciamentos – coletivo de enunciação e maquínico do desejo – é possível compreender o que é essa máquina abstrata: um diagrama dos agenciamentos que operam de acordo com o plano de consistência por sua mediação.

O conceito de máquina abstrata surge como um complemento para o de agenciamento maquínico, tanto de expressão como de conteúdo. Como dizem Deleuze e Guattari (1995b, p. 98, grifo do autor),

[...] é necessário chegar, no próprio agenciamento, a algo que é ainda mais profundo do que essa faces [conteúdo e expressão] e que dá conta ao mesmo tempo das duas formas em pressuposição: formas de expressão ou regimes de signos (sistemas semióticos), formas de conteúdo ou regimes de corpos (sistemas físicos). É o que denominamos *máquina abstrata*, sendo que esta constitui e conjuga todos os picos de desterritorialização do agenciamento.

Assim, operar a máquina abstrata “[...] consiste em traçar um plano que torne perceptível o que não o é em outros planos” e distribuir os elementos diferenciais deste plano segundo relações variadas (Lapoujade, 2015, p. 194). Sob um ponto de vista, a máquina abstrata produz e traça o plano; sob outro, distribui o que se produz sobre esse plano. Para Lapoujade (2015),

as máquinas abstratas são máquinas por sua atividade distributiva e são abstratas por não possuírem nenhum conteúdo efetivo do que distribuem, mesmo que, em parte, o determinem. Como explicam Deleuze e Guattari (1997b, p. 227), as máquinas abstratas são matérias não formadas e funções não formais, sendo cada uma “um conjunto consolidado de matérias-funções (*phylum* e *diagrama*)”. Para os autores, ao contrário do que ocorre nos estratos e nos agenciamentos, as máquinas abstratas ignoram as formas e as substâncias, abrindo os agenciamentos territoriais para agenciamentos de outros tipos e constituindo devires.

Nesse ponto, é possível postular que uma das tarefas da Semiótica Crítica seja compreender o modo de efetuação dessa máquina abstrata que opera por meio de seus agenciamentos coletivos de enunciação e maquínicos do desejo. Por meio desses dispositivos, Deleuze e Guattari demonstram que a linguagem é antes uma questão de política que de linguística. Nesse sentido, revisam a tradição linguística e a tradição pragmática, passando a uma perspectiva que nomearam de esquizoanálise, a qual podemos sintetizar no termo “esquizopragmática”. Na formulação dos autores, há dois eixos em que se desenvolvem os agenciamentos. No eixo horizontal, encontram-se os agenciamentos maquínicos do desejo, ligados aos corpos ou ao plano do conteúdo, e os agenciamentos coletivos de enunciação, ligados à linguagem ou ao plano de expressão; no eixo vertical, estão os procedimentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, já que

As regras concretas de agenciamento operam, pois, segundo esses dois eixos: por um lado, qual é a territorialidade do agenciamento, quais são o regime de signos e o sistema pragmático? Por outro lado, quais são as

pontas de desterritorialização, e as máquinas abstratas que elas efetuam? (Deleuze; Guattari, 1997b, p. 220).

A questão das territorialidades é trabalhada pelos autores pós-estruturalistas à luz de Peirce. Trata-se de um tipo de retomada pós-significante de sua classificação dos signos. Os autores (1995b, p. 100) afirmam que os célebres conceitos de índice, ícone e símbolo parecem “[...] se distinguir pelas relações de territorialidade-desterritorialização, e não pelas relações significante-significado”. Neste sentido, os índices serão concebidos como signos territoriais; os símbolos, como signos desterritorializados; e os ícones, como signos de reterritorialização (Deleuze; Guattari, 1995a).

“O território é primeiramente a distância crítica entre dois seres de mesma espécie: marcar suas distâncias” (Deleuze; Guattari, 1997a, p. 127). Ao mesmo tempo que separa, o território reúne corpos, encontrando semelhanças entre eles. “O território surge numa margem de liberdade do código, não indeterminada, mas determinada de outro modo”, ou seja, o território é o conjunto de relações que mantém reunidos corpos e expressões devido a um código que os significa, diferenciando-os em relação aos elementos presentes em outro território significacional (Deleuze; Guattari, 1997a, p. 130-131). Sendo assim, diz-se que um território é constituído pelo agrupamento de corpos reunidos de acordo com um regime de signos ou uma “semiótica”.

Porém, “[...] um território está sempre em vias de desterritorialização, ao menos potencial, em vias de passar a outros agenciamentos” (Deleuze; Guattari, 1997a, p. 137). Dessa perspectiva, os estratos se definem antes por suas “linhas de fuga” que por seus códigos e territórios enrijecidos ou, no mínimo, não se distinguem delas: “[...] o agenciamento territorial não

é separável das linhas ou coeficientes de desterritorialização, das passagens e das alternâncias para outros agenciamentos” (Deleuze; Guattari, 1997a, p. 146).²

A desterritorialização, “[sendo] o movimento pelo qual ‘se’ abandona o território”, é um deslocamento existencial-significacional conjugado pela atração ou pelo afastamento devido às ressonâncias entre os movimentos rítmicos dos corpos (ritornelos) e o modo como esses corpos estão no espaço (Deleuze; Guattari, 1997a, p.224). A viagem territorial ou desterritorializante condiz com a organização espacial topológica dos territórios, sendo a relação entre corpos que orienta a estruturação dessa topologia.

O espaço devém movimentos relativos orientados por códigos específicos, sendo dimensional e tendo sua segmentaridade estabelecida por um contorno bem delimitado, um padrão denominado “espaço estriado”. O espaço estriado resulta de processos territorializantes que se fecham pelo menos por um lado, enquanto o “espaço liso” devém variação contínua de códigos através de movimentos abertos e direcionais em toda e qualquer direção, produzindo um desenho amorfo através de um movimento absoluto que não corresponde a nenhum padrão relativo. Espaço referente às desterritorializações e ocupado pelas intensidades (Deleuze; Guattari, 1997b).

O movimento entre territórios (nomadologia) é da ordem das condições de existência do espaço liso, onde se produz a diferença. Já o progresso é da ordem do espaço estriado,

² “Linha de fuga” é o movimento que excede o regime significante e produz novas relações (Deleuze; Guattari, 1995b). Trata-se do acontecimento que faz com que elementos se descolem dos padrões semióticos vigentes de modo a produzir semióticas mistas. De modo geral, é um processo de transformação dos sentidos em uma direção imprevisível que vai para além das condições de possibilidade dadas por uma determinada estrutura.

que codifica o liso e o faz propagar-se. Esses dois espaços transformam-se um no outro mediante diferentes semioses, sendo a tradução a operação que consiste em sobrecodificar o espaço liso, domando-o e estriando-o. O espaço liso pode constituir-se a partir do estriado “[...] por acumulação de vizi-nhanças, e cada acumulação define uma *zona de indiscernibili-dade* própria ao ‘devir’” (Deleuze; Guattari, 1997b, p. 197, gri-fo do autor). O ato de aproximação aumenta as intensidades, fazendo variar os corpos e desterritorializando-os. Isso quer dizer que os ritmos (ritornelos) que conjugam os territórios, quando aproximados, podem ressoar e emitir ondas catalíti-cas em processos de transformação que já estão em desenvol-vimento nos territórios.

Essas passagens de desterritorialização se acompanham, inevitavelmente, de movimentos de reterritorialização com-plementares, cuja dinâmica do eixo vertical de uma máquina abstrata, relativa à desterritorialização e suas contrapartes, pode ser assim descrita:

Em primeiro lugar, o próprio território é insepará-vel de vetores de desterritorialização que o agitam por dentro: seja porque a territorialidade é flexível e “marginal”, isto é, itinerante, seja porque o pró-prio agenciamento territorial se abre para outros tipos de agenciamentos que o arrastam. Em segundo lugar, a D[desterritorialização], por sua vez, é inse-parável de reterritorializações correlativas. É que a D nunca é simples, mas sempre múltipla e composta: não apenas porque participa a um só tempo de for-mas diversas, mas porque faz convergirem velocidades e movimentos distintos, segundo os quais se assinala a tal ou qual momento um “desterritorializado” e um

“desterritorializante”. Ora, a reterritorialização como operação original não exprime um retorno ao território, mas essas relações diferenciais interiores à própria D, essa multiplicidade interior à linha de fuga. (Deleuze; Guattari, 1997b, p. 225)

5.3

Regimes de visibilidade e dizibilidade

A passagem do primado do significante laciano a uma concepção estratificada da linguagem, conforme proposto por Deleuze e Guattari sob influência de Hjelmslev, é um dos aspectos da transformação deflagrada no pensamento estrutural-semiótico ao longo do século XX. Fazem parte dessa transformação também algumas proposições de Foucault.

Como aponta Dosse (2007), o trabalho histórico-estrutural de Foucault sobre a formação dos sistemas de conhecimento e a análise das formações discursivas culmina com o lançamento de *As palavras e as coisas* em 1966, ao qual se segue a publicação de *A arqueologia do saber* em 1969, com uma reflexão teórico-metodológica de sua produção intelectual anterior. Foucault (2008) se debruça então sobre a história das ideias, do pensamento, da filosofia, das ciências e sobre o campo das disciplinas que ele define como indecisas em seu conteúdo e incertas em suas fronteiras.

O interesse específico de Foucault é investigar como se organiza aquilo que se cristalizou em uma dada época como visível e enunciável. O autor considera que o documento não é algo neutro, mas resulta de um efeito de poder das sociedades históricas a fim de conservar determinadas memórias do passado. Uma questão é levantada por Foucault: quais formações

discursivas são retidas ou excluídas, quais as formas e os limites do visível e do enunciável que surgem em uma dada época e como se confrontam os poderes institucionais que detêm o controle dos chamados regimes de visibilidade e de dizibilidade? Para nossos propósitos, conviria perguntar com base em qual episteme a comunicação pode ser compreendida como uma ação em comum, de compartilhamento de consciências; como um dispositivo de produção de diferenças; como uma tensão localizada nas fronteiras entre dois sistemas diversos. Valendo-nos de tal questionamento, analisaremos a comunicação à luz de Foucault a título exemplo da perspectiva desenvolvida pela Semiótica Crítica.

Uma questão radical da proposta metodológica desenvolvida por Foucault (2008), a qual guarda uma relação bastante fértil com a comunicação, é sua insistência pelo abandono, mesmo que de forma inicial e superficial, do jogo de noções que diversificam o tema da continuidade. Sua aposta nos conceitos de descontinuidade, ruptura, limiar, limite, série e transformação, os agrupamentos e unidades aceitos sem qualquer exame, as conexões cuja validade é reconhecida *a priori* parecem-nos uma grande contribuição para considerar o campo da comunicação como unidade variável e relativa (Foucault, 2013). Dessa forma, a comunicação pode ser considerada uma formação discursiva que depende da relação com outras formações e implica meios não-discursivos, como instituições, práticas e processos políticos e econômicos.

Há certa radicalidade em considerar a comunicação sob esse ponto de vista, uma vez que ela perde sua evidência como campo produzido na linearidade de uma história tradicional e já não remete mais a si mesma de forma circular e circunscrita, pois só se constrói com base em um conjunto complexo de discursos.

Essas formas prévias de continuidade, todas essas sínteses que não problematizamos e que deixamos valer de pleno direito é preciso, pois, mantê-las em suspenso. Não se trata, é claro, de recusá-las definitivamente, mas sacudir a quietude com a qual as aceitamos; mostrar que elas não se justificam por si mesmas, que são sempre o efeito de uma construção cujas regras devem ser conhecidas e cujas justificativas devem ser controladas; definir em que condições e em vista de que análises algumas são legítimas; indicar as que, de qualquer forma, não podem mais ser admitidas. (Foucault, 2008, p. 28).

É dessa maneira que enxergamos o campo da comunicação, ou seja, como uma construção por meio da qual sua estrutura, sua sistematicidade e suas transformações se constituem pelo “[...] conjunto de todos os enunciados efetivos (que tenham sido falados ou escritos), em sua dispersão de acontecimentos e na instância própria de cada um” (Foucault, 2008, p. 30). À Semiótica Crítica caberia a descrição arqueológica desses enunciados, evidenciando suas dispersões e institucionalizações em um regime de signos. Outra questão pertinente à comunicação, explorada em outros termos por Foucault, é o pensamento sobre as relações que podem ser descritas de modo legítimo entre os enunciados e são produzidas por seu agrupamento em uma unidade. Trata-se de um sistema de regularidades.

Em seu curso sobre a filosofia de Foucault, ministrado entre 1985 e 1986 na França, Deleuze (2014, p. 9) afirma que “[...] as formações históricas se apresentam como estratos, como formações estratificadas”. Essas formações seriam como camadas sedimentares de ver e falar nas quais palavras e visibilidades se amontoam. Para Deleuze, não há primazia do enunciado sobre

os corpos ou vice-versa, mas há recursividade processual entre esses estratos que se atualizam quando colocados em uso. Tal perspectiva evidencia o caráter indissociável dos agenciamentos maquínicos de corpos e os agenciamentos coletivos de enunciação, não havendo maneira de pensar os acontecimentos fora de sua dimensão material, já que “[...] as transformações incorpóreas, os atributos incorpóreos, são ditos, e só são ditos, acerca dos próprios corpos” (Deleuze; Guattari, 1995b, p. 27).

Os conjuntos de enunciados formaram diferentes discursos em diferentes épocas, porém não se relacionam com um único objeto. “Mas há ainda mais: esse conjunto de enunciados está longe de se relacionar com um único objeto, formado de maneira definitiva, e de conservá-lo indefinidamente como seu horizonte de idealidade inesgotável” (Foucault, 2008, p. 36). De forma similar opera a comunicação, que também não tem um objeto formado de maneira definitiva. Portanto, não há uma única unidade válida para construir um discurso ou um conjunto de enunciados referentes à comunicação e a suas teorias. Entretanto, poderia haver – ou ao menos poderiam ser descritos de tal maneira – grupos de enunciados acerca da comunicação que teriam um único e mesmo objeto: os discursos sobre as mídias ou os processos de mediação, sobre o rádio ou sobre a televisão, por exemplo. Cada um desses conjuntos discursivos, porém, constitui seu objeto específico, elaborado e transformado inteiramente pelos seus próprios enunciados.

Da mesma forma, poderíamos imaginar um tipo específico de encadeamento entre os enunciados que demarcariam a unidade da comunicação. Todavia, é necessário admitir que as relações entre os enunciados que definiriam a comunicação são profundamente assinaladas por alterações e não obedecem a uma sistematização demarcada e submetida a uma

simples repetição no decorrer do tempo. Se assim fosse possível, logo o campo da comunicação seria encerrado em um pequeno conjunto de enunciados, de sistemas e códigos sem a multiplicidade de discursos que o torna um amplo campo propício a experimentações.

Seria possível, ainda, estabelecer diferentes grupos de enunciados que poderiam criar relações em um sistema de conceitos permanentes, cujos conteúdo e uso poderiam ser reconhecíveis dentro do campo da comunicação. Seria uma hipótese bastante pertinente, pois definiria as relações entre os enunciados com base em uma arquitetura conceitual própria do campo, mas haveria um problema de limitação desse sistema de conceitos. É evidente que há uma heterogeneidade não só nos conceitos utilizados na comunicação, mas também na forma como são empregados.

Não buscaríamos mais, então, uma arquitetura de conceitos suficientemente gerais e abstratos para explicar todos os outros e introduzi-los no mesmo edifício dedutivo; tentaríamos analisar o jogo de seus aparecimentos e de sua dispersão. (Foucault, 2008, p. 40).

Uma última opção seria o reconhecimento de uma identidade e uma recorrência de temas relativos à comunicação que permitiriam “[...] reagrupar os enunciados, descrever seu encaideamento e explicar as formas unitárias sob as quais se apresentam [...]” (Foucault, 2008, p. 40). Haveria uma temática geral, passível de ser identificada, que externaria tais relações de enunciados. Ao analisar a teoria evolucionista, Foucault (2008) observa que em diferentes épocas, apesar de se tratar do mesmo tema – o evolucionismo –, havia diferentes discursos. Assim, o autor conclui que a busca por princípios de individualização

de um discurso seria mais indicada na dispersão dos pontos de escolha como um campo de possibilidades estratégicas.

Portanto, também serve aos propósitos de uma Semiótica Crítica a ideia foucaultiana de descrever sistemas de dispersão e então detectar uma possível regularidade entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos e as escolhas temáticas, “[...] uma ordem em seu aparecimento sucessivo, correlações em sua simultaneidade, posições assinaláveis em um espaço comum, funcionamento recíproco, transformações ligadas e hierarquizadas”. Se não existe uma maneira evidente e exitosa de descrever as relações entre os enunciados que formam a comunicação isoladamente em cada um dos termos descritos – de um objeto referencial, único e específico; de modalidades enunciativas descritas a partir de um sujeito; de um sistema de conceitos comum aos jogos enunciativos do campo; e de uma identidade estratégica de temas, uma materialidade – também não podemos suspendê-las de imediato. Ou seja, é o conjunto de todas essas hipóteses que possibilita uma descrição das características da função enunciativa ajustada à análise das formações discursivas e dos dispositivos que ora tornam a comunicação visível e/ou enunciável, ora deixam-na fora da ordem do discurso.

Foucault (2008, p. 82) define um sistema de formação, ou melhor, um conjunto de regras para uma formação discursiva como um feixe complexo de relações que prescreve

[...] o que deve ser correlacionado em uma prática discursiva, para que esta se refira a tal ou tal objeto, para que empregue tal ou tal enunciação, para que utilize tal ou tal conceito, para que organize tal ou tal estratégia.

Em outras palavras, o autor define uma individualização dos conjuntos discursivos e os distribui a partir de uma

multiplicidade aparentemente irreduzível de objetos, enunciações, conceitos e escolhas. Para tanto, Foucault utiliza uma massa de elementos numerosos, dispersos e heterogêneos entre si. Sobre esse aspecto, afirma que uma formação discursiva é agenciada pelo

[...] sistema de regras que teve de ser colocado em prática para que tal objeto se transformasse, tal enunciação nova aparecesse, tal conceito se elaborasse, metamorfoseado ou importado, tal estratégia fosse modificada – sem deixar de pertencer a esse mesmo discurso; e o que delineaia, também, é o sistema de regras que teve de ser empregado para que uma mudança em outros discursos (em outras práticas, nas instituições, relações sociais, processos econômicos) pudesse ser transcrita no interior de um discurso dado, constituindo assim um novo objeto, suscitando uma nova estratégia, dando lugar a novas enunciações ou novos conceitos. Uma formação discursiva [...] determina uma regularidade própria de processos temporais; coloca o princípio de articulação entre uma série de acontecimentos discursivos e outras séries de acontecimentos, transformações, mutações e processos. Não se trata de uma forma intemporal, mas de um esquema de correspondência entre diversas séries temporais. (Foucault, 2008, p. 83).

Deleuze (2005) reforça com veemência aquela que considera ser uma das principais características dos enunciados: a sua multiplicidade. Para Deleuze (2013, p. 236, tradução nossa), a arqueologia de Foucault proporciona um avanço decisivo na teoria das multiplicidades, visto que “[...] tenta substituir o ponto de vista da estrutura pelo ponto de vista das séries”. Não à

toa, Deleuze (2005, p. 25) afirma que o “[...] livro de Foucault representa o passo mais decisivo rumo a uma teoria-prática das multiplicidades”.

De fato, a multiplicidade tem um papel essencial na proposta metodológica de Foucault, pois evita, a um só tempo, que o enunciado opere, por um lado, como um elemento oculto e secreto a ser descoberto e, por outro lado, como algo imediatamente visível e manifesto como uma estrutura gramatical. Deleuze (2013) defende que o enunciado não é banal nem original, mas regular.

O saber não é ciência, nem mesmo conhecimento; ele tem por objeto as multiplicidades anteriormente definidas, ou melhor, a multiplicidade exata que ele mesmo descreve, com seus pontos singulares, seus lugares e suas funções. (Deleuze, 2005, p. 30).

A singularidade dos enunciados e sua função de evidenciar regularidades mostram a potência da multiplicidade, que, segundo Deleuze (2005), é topológica, e não axiomática ou tipológica. A singularidade é, portanto, rizomática, na medida em que ela mesma é produtora de um dado território, cujas funções e forma são delimitadas pelas próprias relações dos corpos em seu interior. Observamos, nesse sentido, que a constituição de regularidades se dá a partir das singularidades que emergem de encontros improváveis. A singularização não é um ponto, portanto, que segue uma trajetória transcendente e independente, mas é um ponto que reorganiza os enunciados e por eles também é reorganizado. Tal perspectiva dialoga com a ideia de que “[...] uma sociedade se define por suas linhas de fuga” (Deleuze; Guattari, 1996, p. 94). Poderíamos dizer, então, que o conjunto de regras enunciativas, as regras que definem

as relações entre os enunciados, são regras que se definem por singularidades (Deleuze, 2013). De fato, Foucault utiliza muito pouco o termo *singularidade*, porém Deleuze a defende com veemência. A Deleuze importa o fato de os enunciados serem singulares e relacionados por regularidades que, por sua vez, podem traçar múltiplas séries. Cada enunciado pode ser considerado uma regularidade tal como o termo *singularidade* é tomado em um modelo matemático. A partir de pontos singulares aleatórios, identificados em um plano, podemos traçar uma linha entre dois desses pontos, obtendo então uma regularidade que une duas singularidades; um triângulo pode ser traçado entre três outros pontos, e outra série de regularidade é criada; assim podemos traçar infinitas séries de regularidades entre pontos singulares (Deleuze, 2013). Deleuze (2013, p. 237) atribui uma importância crucial na teoria das multiplicidades à arqueologia foucaultiana, visto que esta permite compreender que os enunciados apresentam-se com base em inúmeras séries de regularidades entre emissões de singularidades, o que equivale a dizer que “[...] o enunciado é uma regularidade que encarna ou que atualiza pontos singulares, [...] a concepção serial do enunciado”.

Aqui percebemos com clareza por que as ciências da comunicação não podem ser reduzidas a uma perspectiva empírica: a toda manifestação subjazem operações que a formam a partir de um dado diagrama de forças. A comunicação pensada fora desse diagrama abdica justamente daquilo que entendemos ser seu objeto de estudo: os agenciamentos que permitem que algo seja dito ou visto.

É a articulação dessas relações diagramáticas que determina as condições de emergência dos enunciados, a forma como se nota a coexistência entre eles, seus modos específicos de apresentação, sua manifestação, suas transformações e seu

desaparecimento. Contudo, trata-se de um conjunto de regras que caracterizam as práticas discursivas, passíveis de serem descritas em seus termos particulares, em uma determinada historicidade. Em diferentes épocas, oriundos de diferentes tipos de sujeitos, os enunciados podem ter relações específicas, podem dizer a mesma coisa de forma diferente, podem encontrar-se em mesmos níveis ou mesmos campos de enunciação.

Foucault determina um conceito mais amplo, o arquivo, que coloca em jogo os outros conceitos envolvidos na arqueologia: enunciado, discurso (conjunto de enunciados), função enunciativa, formações discursivas.

Ao invés de vermos alinharem-se, no grande livro mítico da história, palavras que traduzem, em caracteres visíveis, pensamentos constituídos antes e em outro lugar, temos na densidade das práticas discursivas sistemas que instauram os enunciados como acontecimentos (tendo suas condições e seu domínio de aparecimento) e coisas (compreendendo sua possibilidade e seu campo de utilização). São todos esses sistemas de enunciados (acontecimentos de um lado, coisas de outro) que proponho chamar de arquivo. (Foucault, 2008, p. 146).

O arquivo acaba sendo definido de diferentes formas e determina, num primeiro plano, o sistema que regula a dispersão dos enunciados como acontecimentos singulares. Mais do que isso, o arquivo, para Foucault (2008), é o próprio sistema de funcionamento do visível e do enunciável, é o que determina tanto as formas de enunciabilidade quanto os modos de visibilidade no seio do enunciado-acontecimento. Logo, o acontecimento pode ser concebido como objeto de estudo da comunicação,

justamente por colocar em relação tanto os agenciamentos quanto suas manifestações.

O avanço do método arqueológico de Foucault em relação ao estruturalismo corresponde aos desafios que a Semiótica Crítica tem em relação aos estudos semióticos canônicos. A descrição dos enunciados na Semiótica Crítica não busca neles algum sentido secreto, pois não considera o enunciado como unidade mínima de constituição do discurso. Antes disso, a descrição deve trabalhar com as descontinuidades do discurso e com as singularidades dos enunciados para alcançar uma importante tarefa: definir as condições nas quais se tornou possível a realização do enunciado, as condições que lhe dão uma existência específica.

A Semiótica Crítica, sob a influência de Foucault, propõe uma descrição histórica que se afasta da hermenêutica, no sentido em que não mais compreende o acontecimento

[...] pelo jogo de causas e efeitos, para encontrar estruturas que, em última análise, são estranhas ao próprio acontecimento; [...] Foucault fala em séries diversas, entrecruzadas, amiúde divergentes, mas não autônomas, que circunscrevem o lugar de sua ocorrência, seu acaso, as condições de seu aparecimento. (Marcondes Filho, 2007, p. 9-10).

É possível então afirmar que o acontecimento é uma ideia central para a compreensão do visível e do enunciável na perspectiva da Semiótica Crítica. Sua análise busca determinar os enunciados em sua dispersão, em suas singularidades, para apreender, afastada de uma historicidade transcendental, sua capacidade de circulação no lugar e no momento de seu surgimento. É aqui que Foucault identifica um efeito

de *raridade* e uma ideia de *exterioridade* ao determinar o princípio segundo o qual puderam aparecer os únicos conjuntos de signos capazes de ser enunciados no limite que os separa daquilo que não está dito, no domínio que os faz surgir excluindo todos os outros conjuntos de signos. Segundo Deleuze (2005, p. 60),

A arqueologia concebida por ele é um arquivo audiovisual [...]. Foucault alegra-se em enunciar, e em descobrir os enunciados dos outros, somente porque ele também tem uma paixão de ver: o que o define é, acima de tudo, a voz, mas também os olhos. Os olhos, a voz. Foucault nunca deixou de ser um vidente, ao mesmo tempo que marcava a filosofia com um novo estilo de enunciado, as duas coisas num passo diferente, num ritmo duplo.

O visível e o enunciável, ou as práticas discursivas e as práticas não-discursivas, seriam, segundo Deleuze (2005), os dois elementos de estratificação do saber ou, mais especificamente, da arqueologia foucaultiana. Para nossos propósitos, seriam os problemas que uma Semiótica Crítica tem por enfrentar. Ambas as práticas, formuladas pelos enunciados, relacionam-se e influenciam-se mutuamente. Do conjunto de visibilidades criam-se modos de ver e de fazer ver, enquanto da produção de dizibilidades surgem maneiras específicas de falar e fazer falar.

É interessante notar que tal perspectiva dialoga com a proposição dos agenciamentos e das territorializações de Deleuze e Guattari (1995b). Parece-nos que os regimes de visibilidade e de enunciação foucaultianos seriam da ordem de territórios semióticos constituídos por agenciamentos coletivos

de enunciação. Pelo foco sobre a produção enunciativa em que Foucault embasa a sua discussão, a um primeiro momento pode parecer que há primazia de uma máquina coletiva semiótica sobre o conjunto de corpos e conteúdos existentes e que venham a existir no mundo. No entanto, a perspectiva arqueológica também se preocupa em apontar que o conjunto de documentos – materializados em museus e bibliotecas ou mesmo em imagens e textos, por exemplo – também provoca a constituição dos regimes de visibilidade e de enunciação. Parece-nos que a manifestação documental dos enunciados possa ser entendida como o resultado de agenciamentos máqunicos do desejo, permitindo ver a recursividade plana entre máquina semiótica coletiva e máquina social técnica. Assim, a comunicação pode ser pensada como produto ou efeito do encadeamento e do entrecruzamento de práticas discursivas e não-discursivas. Tal dispositivo é considerado produtor de realidades e se processa exatamente na multiplicidade de discursos cuja dinâmica pode ser apreendida no escopo de uma Semiótica Crítica.

Diante de tal problemática, no próximo capítulo evidenciaremos a recursividade entre os sistemas e as máquinas – dois paradigmas ontológicos distintos que, não sendo opostos que se anulam, trazem contribuições importantes para a produção da perspectiva que este livro busca constituir.

5.4

Dos sistemas às máquinas

Aqui, trabalharemos com os três enfoques – a estrutura, o sistema e a máquina – que correspondem, respectivamente, à tradição estruturalista, ao formalismo soviético e ao pós-estruturalismo. Na tradição estrutural, reconhecemos no

simbólico a chave para que se formulem problemas de pesquisa especificamente semióticos; nos desdobramentos do formalismo, com a semiótica da cultura, são os processos tradutórios que aparecem no centro da questão; e no horizonte pós-estruturalista, os agenciamentos maquínicos, acentrados e rizomáticos, impõem à semiótica novos desafios teórico-metodológicos que procuramos circunscrever.

A perspectiva elaborada por Gilles Deleuze, incluindo seu trabalho conjunto com Félix Guattari, aponta deslocamentos importantes na posição conceitual ocupada pela estrutura e pelo sistema nos estudos semióticos. Esses deslocamentos constituem o centro do que tratamos como Semiótica Crítica. Seria possível entrever uma semiótica capaz de desprender-se e, no mesmo movimento, atualizar os conceitos de estrutura e sistema? Nossa perspectiva, apoiada em Deleuze e Guattari, segue nessa direção ao desenvolver uma arquitetura semiótica baseada em uma ideia que desloca e reelabora os conceitos de estrutura e sistema, fundamentais para o desenvolvimento da semiótica no século XX. Abordamos o conceito de máquina e a perspectiva maquínica. Anteriormente, apresentamos e problematizamos a perspectiva estrutural e a sistêmica. Neste momento, discutiremos a relação do maquinismo de Deleuze e Guattari com a semiótica para, posteriormente, apontar os deslocamentos e as convergências conceituais no que estamos em processo de constituir como uma Semiótica Crítica.

5.4.1

A semiótica e o maquínico

A perspectiva maquínica, diferente da estrutural e da sistêmica, foi desenvolvida por Deleuze (1977, 2010) – em *Kafka: por uma literatura menor* e *Proust e os Signos* –, por Guattari (1981), em *Revolução molecular*, e sobretudo pelo trabalho conjunto de

ambos os pensadores (1995a, 1995b, 1996, 1997a, 1997b) em *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* e *O Anti-Édipo*.

Na versão revista de *Proust e os signos* (1964), elaborada após seu encontro com Guattari, Deleuze já apontava para uma compreensão de textos literários como máquinas, entidades materiais capazes de produzir efeitos também materiais, muito mais que apenas uma elaboração simbólica cujo sentido seria acessível através da interpretação. Em *Proust e os signos*, Deleuze (2010, p. 134) afirma categoricamente:

[...] a *Recherche* não é apenas um instrumento de que Proust se serve ao mesmo tempo que o fabrica. É também um instrumento para os outros, e cujo uso eles devem aprender. [...] E não apenas um instrumento: a *Recherche* é uma máquina.³

Trata-se de uma máquina de aprendizado, diz Deleuze (2010), que coloca em relação toda uma constelação de signos (mundanos, de amizade, de amor, de arte) com que o leitor precisa confrontar-se para apreender seu funcionamento. Para o autor, o problema da obra de arte não é de sentido, mas de funcionamento, o que implica deixar de lado o que “significa” hermeneuticamente determinado conjunto de signos para perguntar-se como esse texto funciona, que tipo de efeitos produz, como age concretamente.

3 Deleuze se refere sinteticamente à obra *À la recherche du temps perdu*, de Marcel Proust. Na tradução em português do romance – *Em busca do tempo perdido* –, perde-se um pouco do termo em francês *recherche*, que se refere à pesquisa, à investigação (Proust, 2006). Deleuze, ao mesmo tempo que se reporta, de forma sintetizada, ao conjunto de romances que compõem a obra, também alude ao procedimento proustiano de investigação da memória involuntária e do tempo mediante a escrita.

Nota-se que o conceito de máquina, já nessa obra inicial de Deleuze, está de fato bem definido, ou pelo menos estão definidos os contornos que evitam que o termo seja confundido com uma noção tecnicista ou com a ideia de estrutura ou de sistema. Uma máquina, compreendida assim, é tudo aquilo que funciona, produz certas coisas e tem um uso. É um conceito bastante radical para abordar obras de arte – tratá-las por máquinas –, pois desloca completamente o eixo daquilo que a tradição compreendeu como seu processo, que é a tradução de uma interioridade do “autor” em linguagem cujo propósito era justamente o deciframento de seu significado. Para Deleuze não existe essa tal interioridade, muito menos a figura transcendente do autor: tudo é produção, e daí a utilização do conceito de máquina.

Por que uma máquina? Pelo simples fato de que a obra de arte, assim compreendida, é essencialmente produtora: produtora de certas verdades. Ninguém mais do que Proust insistiu no seguinte ponto: a verdade é produzida e produzida por ordens de máquinas que funcionam em nós, extraída a partir de nossas impressões, aprofundada em nossa vida, manifestada em uma obra. [...] O lembrar e o criar nada mais são do que dois aspectos da mesma produção – o “interpretar”, o “decifrar”, o “traduzir” constituem o próprio processo de produção. É por ser produção que a obra de arte não coloca um problema particular de sentido, mas de uso. Mesmo o pensar deve ser produzido no pensamento. (Deleuze, 2010, p. 138-139).

Assim, uma máquina semiótica é composta por essas operações em um domínio propriamente sígnico, não apenas em

máquinas técnicas ou tecnológicas. Podemos chegar inclusive a uma concepção bastante pragmática de um maquinismo onde essa noção se aplica a diferentes esferas da vida, compreendendo como máquinas também instituições políticas, processos naturais, meios de comunicação e o próprio inconsciente. Por isso Guattari (2012, p. 44) afirma que é necessário

Apreender o maquinismo como um todo em seus avatares técnicos, sociais, semióticos, axiológicos. Isso implica reconstruir um conceito de máquina que se desenvolve muito além da máquina técnica. Para cada tipo de máquina, colocaremos a questão não de sua autonomia vital – não é um animal –, mas de seu poder singular de enunciação: o que denomino sua consistência enunciativa específica.

Existem diversos tipos de máquinas que se desenvolvem em diferentes estratos, cada qual com um modo de produção e com efeitos produzidos. A questão que devemos formular, como afirma Guattari e afirmariam os pragmaticistas peircianos, não é exatamente o que são essas máquinas – sua “autonomia vital” –, mas sim de que modo produzem seus efeitos, que operações são capazes de produzir. Não por acaso Guattari chama atenção para a existência de uma “consistência enunciativa específica” de cada uma dessas máquinas. Isso expressa uma questão bastante relevante, pois aí se entrevê não apenas que podemos tratar como máquinas elaborações semióticas distintas, tais como um romance ou uma experiência midiática, mas também que todas as máquinas “falam” e pressupõem uma semiótica de seu funcionamento.

Entretanto, é preciso ter cuidado: afirmar que uma máquina fala ou possui determinada semiótica não significa que

as máquinas operem apenas por linguagem. Podem até operar, no caso de um romance de Marcel Proust ou de Franz Kafka, mas há um tipo diferente de semiotização maquínica que Guattari afirma ser pertencente às semióticas *assignificantes*, conceito que nos pode ajudar a entender as relações entre a máquina e a estrutura. Para Guattari (2012, p. 47) haveria dois tipos de semiótica: as semióticas significantes, produtoras de significações “humanas” como a linguagem, e as semióticas assignificantes, formadas por “[...] equações e planos que enunciam a máquina e fazem-na agir de forma diagramática sobre os dispositivos técnicos e experimentais”. Ou seja, há operações semióticas que animam as máquinas e são diferentes do que se compreende usualmente por semiótica, a qual pertenceria às chamadas semióticas significantes. Nessa divisão, Guattari chama atenção para o fato de que tendemos a reduzir a dimensão expressiva a um componente estritamente humano, enquanto o humano está sempre “compondo peça” com diferentes máquinas que operam por semióticas que não se reduzem aos moldes daquilo que seria “puramente” humano.

Segundo Guattari (2012), o estruturalismo viu no significante uma categoria unificadora de todas as categorias expressivas, postulando uma traduzibilidade geral significativa de todas as formas de discursividade. No entanto, ao investigarmos a comunicação por seu aspecto maquínico, pelo qual está sempre em curso uma emergência contínua de sentidos e de efeitos, admitimos que uma tal produção de sentido singular se processa na medida em que encontros imprevistos de corpos e de expressividades são agenciados no plano de consistência.

A estrutura implica ciclos de retroações, põe em jogo um conceito de totalização que ela domina a partir de

si mesma. É habitada de *inputs* e *outputs* que tendem a fazê-la funcionar segundo um princípio de eterno retorno. A estrutura é assombrada por um desejo de eternidade. A máquina, ao contrário, é atormentada por um desejo de abolição. Sua emergência é acompanhada pela pane, pela catástrofe, pela morte que a ameaçam. Ela possui uma dimensão suplementar: a de uma alteridade que ela desenvolve sob diferentes formas. Essa alteridade afasta-a da estrutura, orientada por um princípio de homeomorfia. (Guattari, 2012, p. 47, grifos do autor).

Sendo assim, a diferença provocada pela máquina é fundada no desequilíbrio e na alteridade com outras tantas máquinas. Vai do uno e do binário ao rizoma e à multiplicidade, passagem da qual a teorização comunicacional deve dar conta. Para tanto, há necessidade de uma lógica menos de representação que de consistência: “[...] a consistência reúne concretamente os heterogêneos, os disparates enquanto tais: garantem a consolidação dos conjuntos vagos, isto é, das multiplicidades do tipo rizoma” (Deleuze; Guattari, 1997b, p. 222).

Enunciados, proposições e estilos estão sempre sendo atravessados por equações, operações e planos ontologicamente distintos daquilo que tratamos por semióticas significantes, ainda que jamais se encontrem separados. Mesmo uma máquina de linguagem, como a obra de Proust, possui uma ordem de operacionalidade semiótica assignificante irreduzível à sua elaboração estritamente poética ou linguística. Essa dimensão diagramática é o que anima uma determinada máquina – seja ela um livro, um partido político ou um computador – em sua dimensão produtiva. Como afirma Maurizio Lazzarato (2014, p. 72) a respeito da obra de Guattari,

Para entender o conceito de “máquina”, devemos abandonar as oposições sujeito/objeto, natureza/cultura, pois é apenas desconsiderando a máquina que é possível separá-la da “natureza humana”. A máquina faz parte da essência do homem. Não se trata de um subconjunto da técnica; em vez de ser uma ramificação da técnica, ela é seu pré-requisito.

Tal concepção de máquina rechaça um ponto de vista antropocêntrico, para o qual haveria uma espécie de pureza do humano em relação à técnica ou até mesmo da técnica em relação ao humano, entre linguagem e materialidade. Haveria, em vez disso, sempre um arranjo, um agenciamento, uma coletividade de diferentes peças animadas por registros semióticos significantes e assignificantes que comporiam diferentes máquinas fazendo variar as estruturas entre diversas ordens: máquina-humano, máquina-máquina, máquina-linguagem, máquina-política etc.

Nessa composição ontológica do mundo, estamos sempre em comunicação e compondo associações com aquilo que não somos. Apregoar uma diferenciação de natureza entre o homem e as diversas máquinas é perder a dimensão propriamente maquínica que compõe aquilo que nos habitamos a chamar de “humano”. Convém destacar também que o conceito de máquina, entendido dessa forma, jamais se reduz a uma dimensão puramente técnica. Para Guattari, as instituições públicas, os meios de comunicação, a psicanálise, o Estado, a arte, os partidos políticos são todos máquinas, pois produzem articulações entre si e agenciam multiplicidades, criando arranjos que são inclusive a condição para o surgimento de algo como a técnica ou a linguagem. Retomando o princípio semiótico do antifundacionismo e o primado da relação,

diremos que não há essencialismos em uma perspectiva maquínica, mas apenas associações que definem os termos que estão ali agenciados.⁴ A máquina é o conjunto de tais agenciamentos associativos, seja entre tecnologias ou entre regimes expressivos.

Esse antiessencialismo também se reflete no próprio conceito de máquina elaborado por Deleuze e Guattari.⁵ Cada máquina é sempre um arranjo de outras máquinas, jamais existindo sozinha. É por essa linha que Levi Bryant (2014) elabora uma possível ontologia maquínica do mundo, usando como exemplo uma rocha entendida como máquina. Ela possui suas propriedades materiais, é uma máquina corporal. Entretanto, assume diferentes usos quando acoplada a outras máquinas: pode tornar-se um peso de papel quando acoplada a uma máquina-escritório, um instrumento de escrita em outra associação, uma arma em outra e até mesmo objeto de ciência. Tudo depende do modo como cada uma dessas máquinas, para funcionar de determinada maneira, “compõe peça” com outras máquinas. Uma rocha, algo material e rígido, pode ser acoplada a máquinas – expressivas, políticas, guerreiras... – que não são necessariamente da mesma ordem ontológica dessa pedra, mas possibilitam que tal máquina-rocha funcione.

Para Deleuze e Guattari (1995b), uma máquina é sempre composta a partir das associações entre diferentes planos, corpóreos e incorpóreos, chamados de agenciamentos. Ou seja, toda operação maquínica pressupõe uma correlação entre dimensões propriamente materiais e semióticas de corpos e de linguagem. Estamos diante de uma semiótica maquínica cujo

4 Sobre o princípio do antifundacionismo, ver o subcapítulo 4.2, intitulado “Semiótica pragmaticista”.

5 Sobre o conceito de máquina elaborado por Deleuze e Guattari, ver o subcapítulo 5.2, intitulado “Agenciamentos e territorializações”.

desenvolvimento opera na relação entre os agenciamentos: um atravessamento entre corpos e enunciados em pressuposição recíproca, uma dupla causalidade que derruba qualquer pretensão de origem ou transcendência. A semiótica maquínica de Deleuze e Guattari é uma imanência radical na qual os modos de operação das máquinas – ou seus agenciamentos – apontam para seu funcionamento como virtualidade.

Assim, os acontecimentos se expressam na concretude das relações através de um regime tetravalente: de um lado, a desterritorialização e a reterritorialização; de outro, agenciamentos maquínicos de corpos e coletivos de enunciação (Figura 2). Deleuze e Guattari (1995b, p. 31), assim explicam essa natureza do agenciamento:

Segundo um primeiro eixo, horizontal, um agenciamento comporta dois segmentos: um de conteúdo, o outro de expressão. Por um lado, ele é agenciamento maquínico de corpos, de ações e de paixões, mistura de corpos reagindo uns sobre os outros; por outro lado, agenciamento coletivo de enunciação, de atos e de enunciados, transformações incorpóreas sendo atribuídas aos corpos. Mas, segundo um eixo vertical orientado, o agenciamento tem, de uma parte, lados territoriais ou reterritorializados que o estabilizam e, de outra parte, picos de desterritorialização que o arrebatam.

Não há reterritorialização sem desterritorialização. As ações são simultâneas. Em uma política do acontecimento, há produção de dois conflitos fundamentais: a) conflito com o que já existe (desterritorialização); b) conflito com aquilo que esses poderes tentam organizar a partir da abertura de novas

possibilidades e caminhos (reterritorialização). Os regimes instaurados sempre tentarão capturar as linhas de fuga formadas pelos acontecimentos em uma articulação dupla entre uma dimensão de seleção (ou conteúdo) e uma segunda dimensão de organização (expressão).

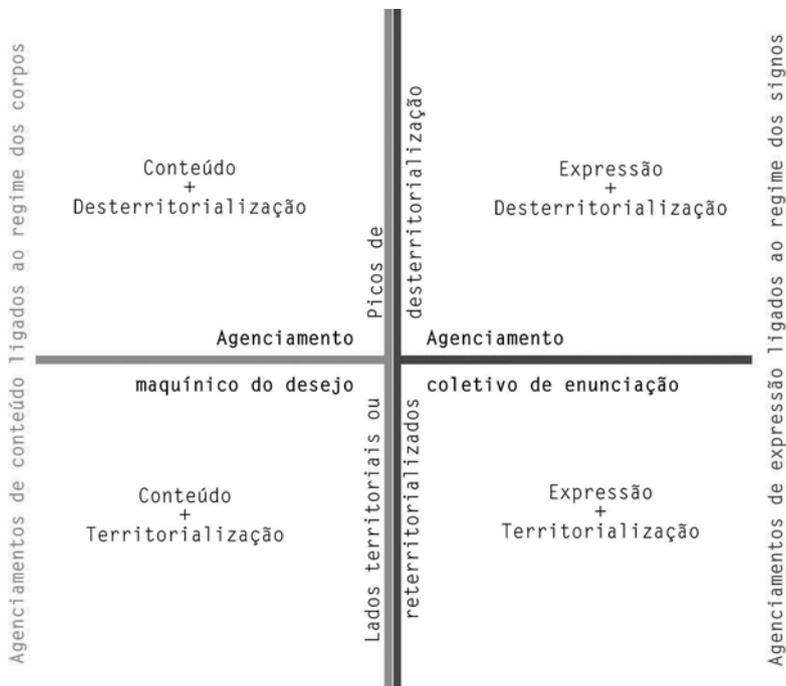


Figura 2 Tetravalência do Agenciamento

Fonte: Conter (2016).

É com base nas novas configurações de territorialidades que conseguiremos compreender as desterritorializações produzidas e seus agenciamentos. As reterritorializações transformam as matérias e tornam visíveis tais regimes de forças que mudam a forma dos objetos. É importante compreender que a

semiótica não se reduz à linguística, mas investiga os enunciados e agenciamentos que transformam corpos.

Essa teoria dos agenciamentos dá conta dos modos pelos quais podemos apreender o funcionamento da máquina que produz a um só tempo objetos, sujeitos e relações. Toda máquina pressupõe um “ser formal” de operações que é apenas visível mediante os agenciamentos que, ao mesmo tempo, a animam. Essa dimensão que dá consistência à máquina é o que *reúne* um grupo de agenciamentos como partes de uma máquina, é sua dimensão virtual ou abstrata.

O agenciamento só é enunciação, só formaliza a expressão, em uma de suas faces; em sua outra face inseparável, ele formaliza conteúdos, é agenciamento maquínico ou de corpo. [...] Por possuírem sua formalização própria, eles [os conteúdos] não têm qualquer relação de correspondência simbólica ou de casualidade linear com a forma de expressão: as duas formas estão em pressuposição recíproca, e só se pode abstrair uma delas muito relativamente, já que são duas faces do mesmo agenciamento. Eis porque é necessário chegar, no próprio agenciamento, a algo que é ainda mais profundo do que essas faces, e que dá conta ao mesmo tempo das duas formas em pressuposição: formas de expressão ou regimes de signos (sistemas semióticos), formas de conteúdo ou regimes de corpos (sistemas físicos). É o que denominamos *máquina abstrata*. (Deleuze; Guattari, 1995b, p. 98, grifo do autor).

A máquina abstrata é essa dimensão que regula funcionalmente o modo como são atualizados os agenciamentos, ainda que não seja transcendente a eles: é através dos

agenciamentos que conseguimos ter uma noção do conjunto de operações que uma determinada máquina pode realizar. Esse conjunto de operações atualizadas realizam, na dimensão da máquina abstrata, um traçado que coloca em relação tanto os agenciamentos maquínicos quanto os coletivos de enunciação. Tal é a dimensão propriamente analítica nos termos da semiótica de Deleuze e Guattari: compreender de que forma atua a máquina abstrata de um conjunto de agenciamentos.

Essa dimensão abstrata das máquinas é tratada como sua dimensão propriamente diagramática, pois o traçado das diferentes associações entre agenciamentos dá lugar (*a posteriori*) a um tipo de semiótica assignificante. Nesse sentido, o diagrama não seria um conjunto de regras transcendente, mas o conjunto de operações efetuadas pelas relações propostas pelos agenciamentos, o qual permite ver traços do modo de operação da máquina. Como afirmam Deleuze e Guattari (1995b, p. 105), “[...] uma máquina abstrata em si já não é mais física ou corpórea do que semiótica, ela é diagramática”. É através de diagramas, portanto, que se pode compreender a virtualidade de uma máquina abstrata específica que, paradoxalmente, atua sempre antes dos agenciamentos, ao mesmo tempo que só se realiza a partir desses. Por isso, a máquina abstrata não é transcendente ou a-histórica, tal como uma estrutura ou uma gramática geral: ela está sempre em um movimento de atualização cuja dimensão operativa só se pode perceber pelos agenciamentos.

5.5 Convergências conceituais

As perspectivas anteriormente descritas têm em comum alguns princípios que fundam a investigação semiótica: o princípio de que todo sentido provém de um não-sentido, seja ele

a forma de uma estrutura, o espaço alossemiótico (localizado para além das fronteiras de um dado sistema) ou a constituição molecular e inconsciente dos agenciamentos; o princípio da mediação, que, não reconhecendo a possibilidade de um conhecimento imediato, entende que todo conhecimento é produzido por intermédio do signo e em processos tradutórios intersemióticos; o princípio do primado da relação, que não confere a qualquer ente primazia sobre a função, que, antes, o institui; e o princípio que estabelece a diferença como fundadora de todos os atos semióticos, desde aqueles maquínicos assignificantes até os dialógicos estruturantes da cultura.

A consideração de tais princípios comuns, desdobrados nas três diferentes perspectivas aqui apresentadas, evidencia tanto o tamanho do desafio como a pluralidade concernente ao trabalho semiótico. Esses princípios alinham-se aos recentes desafios das teorias das mídias e da comunicação social, interessadas menos em interpretação dos sentidos e mais nas materialidades, nas processualidades e nos agenciamentos que são produzidos por redes sociotécnicas. Com a semiótica, entendemos que é possível não apenas reconhecer e mapear tais redes, mas também tornar visíveis e analisar seus agenciamentos coletivos semióticos, isto é, os impactos e as implicações políticas, estéticas, culturais e de linguagem que delas derivam.

5.5.1

Comunicação: das estruturas e dos sistemas à máquina abstrata

Como vimos, é extensa a pluralidade de abordagens semióticas a respeito das questões das materialidades. Seja discutindo sobre a própria matéria signica ou os efeitos materiais das relações e da semiose, o pensamento semiótico, auxiliando na construção de uma noção renovada de materialidade,

parece oferecer-nos possibilidades de torção às ideias correntes de Gumbrecht e outros autores que vêm pensando as materialidades da comunicação. Nosso desafio aqui, enquanto propo- nentes de uma Semiótica Crítica, é a operação dessas torções na direção de outro tratamento da questão das materialida- des, que, sem restringir-se à concepção de que a materialidade é o aspecto físico, presencial da comunicação, aponta também para a materialidade das relações, das linhas de forças, das formas que se agenciam para produzir sentido. Recuperando teses do estruturalismo, do formalismo e da teoria sistêmica, do pragmatismo e da esquizopragmática, pretende-se passar à consideração de uma máquina abstrata que, da perspectiva de uma Semiótica Crítica propriamente dita, não negligencie a materialidade das relações.

Da vertente semiológica saussuriana e suas apropriações estruturalistas destacamos sobretudo a noção da diferença como regulação do sistema e, conseqüentemente, o estabele- cimento do primado da relação sobre o ser. A estrutura é au- sente e sentida apenas nos seus efeitos, como destaca Prado Coelho (1968) com base em Claude Lévi-Strauss. Toma-se assim a língua como modelo de estrutura, um conjunto abstrato de possíveis que é identificável somente nas suas apropriações e recriações individuais, no trabalho da fala (*parole*).

É desse modo que identificamos a primeira modulação semiótica disso que tratamos por materialidades das relações. Em Saussure (2006), os signos estão inseridos no contexto de um sistema, daí sua significação advir do trânsito entre os diversos signos, suas oposições e cooperações. Em Lacan (1998), há uma cadeia de significantes cuja ação produz como efeito o significado. Os efeitos produzidos por essa organização sígnica seriam então considerados também materiais, já que movimentam os aspectos “concretos” do signo: o seu significante.

Pode-se reconhecer que o mais agudo conjunto de críticas à vertente estruturalista advém do fato de seu pensamento não ter ido longe o bastante na descrição das materialidades semióticas. A redução dessa matéria ao significante, por exemplo – a qual rendeu a acusação, direcionada à teoria de Lacan, de “tirania do significante” –, parece insistir em certa ordem de “física-lismo”, tomando como material apenas o caráter presente dos signos (as palavras, imagens, imagens acústicas etc.), tomando os significados quase como ingênuos. É nesse sentido que se operam as principais críticas ao estruturalismo, sobretudo por meio daqueles que ficaram marcados pela alcunha de pensadores pós-estruturalistas, como Deleuze, Guattari e Foucault. Fez-se necessária uma crítica de dentro, como se observou na utilização de Hjelmslev por parte dos autores de *Mil platôs*, ao recolocar em jogo as noções de conteúdo e expressão, forma, substância e matéria, que complexificam o conjunto sógnico e estabelecem como materiais mesmo aquilo que é tido como o não-sentido, o não-formado. Desse modo, torna-se possível ir além do registro analítico-interpretativo posto em cena pela psicanálise de Lacan, que concede um primado ao significante para, em seguida, considerá-lo mero sintoma. Aí, em oposição, Deleuze e Guattari se debruçarão sobre os atos de criação e as condições maquínicas de surgimento do sentido, e Foucault discutirá sobre os regimes e as condições de visibilidade e dizibilidade. Para os propósitos de uma Semiótica Crítica, tendo em vista essas perspectivas, convém abrir mão de uma análise alegórica em relação ao discurso – aquela que tenta desvendar o conteúdo do que é dito – para assumir uma análise do campo discursivo compreendendo os enunciados em suas singularidades assignificantes, estabelecendo as condições de sua existência. Não se trata com isso de apenas retomar a ideia de campo não hermenêutico para reafirmar

Hans Ulrich Gumbrecht. Ao contrário, buscamos tensionar sua proposição sugerindo um percurso paralelo e desenhado de acordo com as investigações da Semiótica Crítica.

No caso do pensamento estrutural, nosso desafio é lidar com um fluxo de teorização pouco coeso, que nem mesmo poderia ser tomado como um movimento, conforme nos alertam Roland Barthes e Foucault. Das noções de estrutura e estruturalidade, das matérias significantes ao efeito material das relações, da torção do possível ao virtual, da estrutura à máquina, buscamos estabelecer o que Derrida (2009) postulou como a crítica do estruturalismo operada por dentro dele próprio, com foco em suas materialidades: a Semiótica Crítica como um movimento sobre si, como um pensamento crítico e uma crítica de seu próprio procedimento.

É necessário também retomar as teses do pragmatismo no seu tratamento da questão da materialidade dos efeitos. A significação não é, para o pragmaticismo peirciano, questão de transmissão de significados imateriais por uma presença material, pois a significação tem a ver com o efeito de um signo, e esse efeito é sempre material. A materialidade não está somente na secundidade ou no *representâmen*, mas sobretudo na continuidade da cadeia semiótica.

O signo não é concebido nem com base nas relações de diferença, como no estruturalismo, nem somente como relação de representação com seu objeto, mas pela relação com seu efeito material concreto. Uma materialidade assim concebida pode se apresentar sob os três diferentes aspectos da fenomenologia peirciana: primeiridade, secundidade, terceiridade.

O pragmatismo leva a considerar a relação não só como efeito, mas também como tradução, pois o significado de um signo não é uma coisa ou uma ideia – repetia Roman Jakobson (2015) após Peirce – mas um fato semiótico: sua tradução em

um signo mais desenvolvido. Com base na reflexão sobre os procedimentos não somente intra ou interlinguais, mas inter-semióticos, a Semiótica Crítica está apta a considerar diferentes ordens de materialidades da comunicação como traduções sígnicas na processualidade transcriativa que é a semiose. Aponta-se, assim, para a materialidade também das relações de tradução e transcrição intersemióticas que são agenciadas nos atos comunicacionais.

As discussões que emergem do pensamento semiótico sistêmico têm como pano de fundo duas diferentes concepções acerca da produção de linguagem e seus efeitos: o formalismo russo e a semiótica da cultura. Trata-se de movimentos teóricos que, não ancorados em uma dada consciência individual, empenham-se em estabelecer dinâmicas que operam nos sentidos provenientes das relações. Tais dinâmicas geram fenômenos (signos) cujos efeitos são observados, pela perspectiva da Semiótica Crítica, por intermédio das materialidades inseridas nos processos de interação, sendo as próprias materialidades compreendidas como efeitos das relações. Podemos analisar melhor essas operações sob o ponto de vista do pensamento sistêmico desenvolvendo cada uma de suas pontas epistemológicas.

O formalismo russo preocupava-se em desmembrar as relações travadas entre os elementos do próprio texto mediante uma metodologia de análise materialista que considerava o que era intrinsecamente literário (para os formalistas, o texto é visto como uma estrutura fechada). A forma literária seria o resultado concreto (material) de um dado cruzamento de elementos que compõem a linguagem. A análise formalista ampara-se em uma discussão baseada na materialidade das relações, conforme a qual elementos formais concretos agenciam efeitos materiais concretos.

A semiótica da cultura avança em relação às teorias formalistas no sentido de que o texto é considerado não uma estrutura fechada, mas produto de um tempo contínuo em um ambiente que sustenta a produção de sentidos (semiosfera) a partir das relações entre diferentes textos. Há, portanto, a evidência de uma processualidade sistêmica compreendida com base em uma rede de conexões entre os textos, entendidos por meio de uma perspectiva material no âmbito das relações com outros textos.

Ainda sob o eco de uma Semiótica Crítica que observa os fenômenos tomando por base as materialidades coladas às funções sígnicas, podemos compreender que nenhum sistema semiótico é dado, mas sim construído (Ivánov et al., 2003, p. 50). Trata-se de um agenciamento que expressa efeitos considerados materiais, pois se realizam através de aspectos concretos do signo. A teoria que abarca o pensamento sistêmico lança o olhar sobre os textos culturais, entendidos como sistemas cujas fronteiras (limites também materiais) movimentam-se em uma relação dialógica com o fora. Tais relações, inseridas no espaço da semiosfera, são capazes de se autogerenciar, produzindo novos textos. As culturas e suas linguagens são unidades em movimento, cujos sentidos advêm, na esteira de uma concepção de imanência radical, das materialidades das relações.

O que vimos até aqui – a dimensão de materialidade que existe em distintas abordagens semióticas – reúne-se para fornecer princípios do que entendemos ser o nível mais radicalmente material que poderíamos atingir, passando pelas máquias abstratas propostas por Deleuze e Guattari e encaminhando a materialidade na qual aposta a Semiótica Crítica: a materialidade das relações.

Não devemos confundir o elemento abstrato das máquinas com o sentido convencional de abstrato. Conceitualmente

falando, abstrato é matéria não formada ou função não formal. Essas máquinas, portanto, estão rigorosamente dispostas no plano de imanência. A máquina abstrata, portanto, também é plano – sem tomar parte como conteúdo ou expressão nos agenciamentos, ela só possui traços de expressão e de conteúdo.

Devemos compreender que a máquina abstrata é o elemento mais radicalmente material sobre o qual o agenciamento se forma. Mas, ao mesmo tempo, a máquina abstrata é uma dimensão do agenciamento, justamente a dimensão da materialidade formada e não formada, a qual comporta os graus de intensidade e as funções dos agenciamentos.

A pergunta, portanto, é esta: qual é a máquina abstrata sobre a qual agenciamos e que podemos renovar? A máquina abstrata é singular, porque a multiplicidade de agenciamentos está em constante movimento. Assim vemos, ainda, por que a Semiótica Crítica é sempre um gesto político, na medida em que pesquisar uma máquina abstrata é também habitá-la, traçá-la e renová-la pragmaticamente.

É esse o universo de questões que se coloca a Semiótica Crítica – um universo que não entende a materialidade por um viés fisicalista, tampouco recupera a primazia do significante.⁶ A materialidade que de fato se opõe às transcendências é a materialidade da relação, que só pode ser compreendida no

6 “O projeto do fisicalismo, como o encontramos na obra de Rudolf Carnap na primeira metade dos anos 1930, apresenta-se como a tese de que todos os enunciados dos diferentes ramos da ciência podem ser traduzidos em sentenças que tratam apenas de objetos físicos, corpos materiais localizáveis no espaço e no tempo. Não se trata de uma redução de todas as ciências à física, já que as leis de cada um dos campos científicos são independentes e tratam de objetos específicos de tais campos – e isso inclui a própria física, com seus termos teóricos. O que o fisicalismo propõe é que os objetos de cada uma das ciências possam ser relacionados por meio de tradução a objetos físicos construídos logicamente em uma linguagem, a chamada linguagem fisicalista” (Cunha, 2018).

seio de um paradigma da imanência radical, no qual se situa todo o projeto da Semiótica Crítica.

Cabe ainda dar destaque às implicações políticas de um projeto de Semiótica Crítica nesses termos. Como já discutimos anteriormente, a apropriação da semiótica maquínica de Deleuze e Guattari nos interessa na medida em que nos permite desenvolver certas perspectivas a respeito da materialidade do signo sem cair numa discussão logocêntrica e imaterialista, desconectada da política do signo.⁷ O semioticista italiano Maurizio Lazzarato (2014, p. 63) parece apontar bons caminhos para essa perspectiva: “O estabelecimento de uma linguagem e de um sistema de significações dominantes é sempre, e sobretudo, uma operação política antes de ser linguística ou semântica”. Essa afirmação, cuja formulação é emprestada de Deleuze e Guattari, implica a elaboração de uma teoria que seja, ao mesmo tempo, formal e política. Trata-se, afinal, de uma posição epistemológica que recoloca a semiótica e o estudo dos signos em uma dimensão necessariamente política.

A obra de Lazzarato está agindo nesse campo. Se há uma tendência em certas teorias semióticas clássicas (e em suas aplicações contemporâneas) em buscar estruturas ou modelos gerais para o funcionamento da linguagem e da significação, esse não é o caso do trabalho de Lazzarato. O autor reconhece que a linguagem e os processos de significação estão necessariamente imbricados nas condições materiais configuradas pelo funcionamento de um sistema sociopolítico. Podemos inclusive dizer que a obra de Lazzarato visa sistematizar uma teoria formal que dê conta do modo de funcionamento do capitalismo contemporâneo. A porta de entrada de

7 Sobre a discussão envolvendo a noção de “logocentrismo”, ver Derrida (1973).

análise de Lazzarato são as teorias semióticas, mais especificamente aquela elaborada por Guattari (tanto em seu trabalho individual quanto em sua parceria com Deleuze). Para Lazzarato (2014, p. 39), mais do que um sistema econômico, social e político, “[...] o capital é um operador semiótico”. Isso quer dizer que o funcionamento do capitalismo, em todas as suas dimensões, atravessa uma dimensão semiótica, entendida aqui em um sentido bastante específico.

A escolha tanto da ideia de que o capitalismo é um operador semiótico quanto da obra de Deleuze e Guattari como intercessora é importante para a proposição de Lazzarato. O autor italiano compreende que a linguagem opera de maneira determinante na configuração e no funcionamento do capitalismo, do ponto de vista tanto da ideologia como dos processos de subjetivação. É uma herança estruturalista que, assim como em Louis Althusser e Lévi-Strauss, visa colocar o funcionamento da linguagem como estruturante das relações sociais e dos processos políticos. Entretanto, Lazzarato renega a primazia absoluta das estruturas simbólicas como organizadoras únicas da realidade social. A ideia de que haveria a possibilidade de encontrar estruturas profundas e estáveis cuja origem residiria na linguagem, capazes de fornecer uma base epistêmica da qual emergiriam todas as formações políticas e sociais, é rejeitada por ele. Da mesma forma, os pontos de vista sociológico e marxista também são por ele problematizados. A ideia de que a linguagem e as relações sociais seriam apenas fruto da infraestrutura material dos modos de produção exclui todo o funcionamento das máquinas produtoras de realidade que habitam nosso mundo. A essas duas visões mais ou menos antípodas, uma baseada na acepção linguística da linguagem e a outra voltada à linguagem como efeito das relações materiais dos modos de produção, Lazzarato (2014, p. 20) introduz a perspectiva de Deleuze e Guattari:

Eles estabeleceram uma nova teoria semiótica e uma nova teoria da enunciação mais adequada para traçar uma cartografia do funcionamento dos signos nesses processos e na economia. [...] Qual papel e função semióticas diferentes, significantes, simbólicas e [assignificantes] desempenham na execução e no controle das desterritorializações e reterritorializações capitalistas? E qual a sua relação com o processo de subjetivação?

A nova teoria semiótica desenvolvida por Deleuze e Guattari e aludida por Lazzarato aqui diz respeito a uma abordagem distinta do modo como o estruturalismo concebeu a linguagem. Isso fica claro especialmente quando Lazzarato aponta para a existência de semióticas significantes, simbólicas e também assignificantes. Para Guattari, a linguagem e os signos não se reduzem a uma dimensão interpretativa, mas agem concretamente sobre os processos materiais e semióticos de forma assignificante. Isso diz respeito a um modo de compreensão da linguagem e dos signos para além de sua dimensão semântica e estrutural, estendendo-se aos modos como processos de significância agem diretamente sobre a realidade concreta. É uma dimensão ao mesmo tempo produtiva e pragmática da linguagem, que olha para os efeitos e para a produtividade dos sistemas de signos para além de seus aspectos referenciais, representativos ou significantes. A linguagem não existe em uma dimensão separada, com um status ontológico distinto das entidades concretas que habitam o mundo.

Há ainda um deslocamento do antropocentrismo da enunciação para uma noção mais alargada de semiótica que implica compreender que aquilo que consideramos como

propriamente humano – a linguagem, por exemplo – é atravessado por dimensões que não são propriamente humanas. De certa forma, podemos até mesmo afirmar que a constituição do que é “humano” é na verdade uma redução conceitual que nos cega para a miríade de fatores semióticos assignificantes que envolvem a constituição de nosso estar-no-mundo. Se a enunciação não é exclusividade do humano e de sua subjetividade, isso nos leva a concluir que a linguagem não é propriedade nossa.

Há, ainda, duas questões a observar aqui. A primeira é que, levando essas proposições em conta, é preciso estabelecer uma semiótica que tenha não a linguagem humana como seu centro organizador, mas um pensamento semiótico expandido que dê conta das consistências enunciativas específicas de todos os entes do mundo. A segunda é que essas linguagens ou semióticas não estão separadas por um abismo: estão a se comunicar continuamente. Mesmo a linguagem humana é atravessada por dimensões não-humanas. A própria subjetividade, foco de atenção de Lazzarato, tem a ver sobretudo com modelos semióticos provenientes de diferentes arranjos que envolvem desde o funcionamento do capitalismo de mercado às configurações tecnológicas dos meios de comunicação. Deixar essas dimensões maquínicas de lado é perder uma parte fundamental da constituição da realidade, e Lazzarato não poupa em suas críticas os que padecem dessa cegueira conceitual, como Paolo Virno, Jacques Rancière, Alain Badiou e Judith Butler – ou seja, uma boa porção do que se entende como a vanguarda do pensamento contemporâneo. Assim Lazzarato (2014, p. 59) expõe de maneira bastante direta seu pensamento:

Se considerarmos toda a realidade humana e não humana como “expressiva”, isto é, como fonte, emergência e detonadora de processos de subjetivação e de enunciação, então a realidade está presente em nossas ações como um leque de possíveis, como “matéria disponível a ações”. A deliberação e as escolhas exercidas a partir da “economia de possíveis” não começam com o homem, e não dependem exclusivamente de um “discurso significativo produzido entre falantes e ouvintes”. [...] Subjetividade, criação e enunciados são os resultados de um agenciamento de fatores humanos, não humanos e extra-humanos dos quais a semiótica cognitiva e significativa constitui apenas um componente.

É por meio de uma montagem ontológica do mundo em entidades maquínicas que Lazzarato, sempre seguindo os passos de Deleuze e Guattari, trabalha com essa noção de que toda a realidade é expressiva. Para Lazzarato (2014), o mundo é povoado por máquinas, incluindo aí desde uma árvore, um escritório, um discurso, uma subjetividade, um partido político ou um furacão. É preciso realizar esse giro ontológico para planificar uma possível expressividade semiótica que atravesse todas essas diferentes entidades. E, se tudo é formado por máquinas, as próprias máquinas também são formadas por outras máquinas. Toda máquina é um composto temporário e funcional de máquinas cada vez menores, cada uma delas com sua expressividade (aqui notamos a vertente espinosista fundamental que organiza o pensamento “deleuzeguattariano”). A questão central é que o capitalismo, como uma megamáquina

à moda de Lewis Mumford (1967), captura e organiza o funcionamento das distintas máquinas, especialmente as que produzem o que viemos a chamar de subjetividade humana. Para Lazzarato (2014), é preciso descrever o funcionamento dessa semiótica maquínica não apenas para tornar claros os processos pelos quais nossa subjetividade se forma enquanto processo maquínico, mas para identificar as distintas formas de opressão que o capitalismo opera no controle e na manutenção de modos de existência condizentes com seu funcionamento.

Referências

ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Editora Elefante, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta. In: ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 169-192. (Coleção Trans).

ALLIEZ, Éric. *Deleuze filosofia virtual*. Tradução de Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 1996. (Coleção Trans).

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado*. Tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. (Biblioteca de ciências sociais, 25).

APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2000. v. 1.

ARRIVÉ, Michel. *Em busca de Ferdinand de Saussure*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2014.

BADIOU, Alain. *Deleuze: o clamor do ser*. Tradução de Lucy Magalhães. Revisão técnica de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

BALAT, Michel. L'actualité du representamen chez Peirce. *Travaux du Centre de Recherches Sémiologiques*, Neuchâtel, n. 62, p. 173-187, avril 1994.

BARTHES, Roland. *Crítica e verdade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2007. (Coleção Debates, 24).

BARTHES, Roland. *Elementos de semiologia*. Tradução de Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1972.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongiorno e Pedro de Souza. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BEIVIDAS, Waldir. Reflexões sobre o conceito de *imanência* em semiótica: por uma epistemologia discursiva. *Cadernos de Semiótica Aplicada*, São Paulo, v. 6, n. 2, 2008.

BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

BENNETT, Jane. *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham, NC, USA: Duke University Press, 2009.

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERNSTEIN, Richard. *El giro pragmático*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2013.

BRAGA, José Luiz. Mdiatização: a complexidade de um novo processo social. [Entrevista cedida a] Graziela Wolfart. *IHU On-Line*: revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, n. 289, 13 abr. 2009. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2477&secao=289. Acesso em: 21 abr. 2016.

BRYANT, Levy. A logic of multiplicities: Deleuze, immanence, and onticology. *Analecta Hermeneutica*, St. John's, NL, CA, v. 3, p.1-19, 2011.

BRYANT, Levy. *Onto-cartography*: an ontology of machines and media. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

CAMPOS, Haroldo. A “língua pura” na teoria da tradução de Walter Benjamin. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma (org.). *Haroldo de Campos*: transcrição. São Paulo: Perspectiva, 2015a. p. 157-172. (Estudos, 315).

CAMPOS, Haroldo. Da tradução como criação e como crítica. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma (org.). *Haroldo de Campos*: transcrição. São Paulo: Perspectiva, 2015b. p. 1-18. (Estudos, 315).

CAMPOS, Haroldo. Da transcrição: poética e semiótica da operação tradutora. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma (org.). *Haroldo de Campos*: transcrição. São Paulo: Perspectiva, 2015c. p. 77-104. (Estudos, 315).

CARDOSO JR., Hélio. Ontopolítica e diagramas históricos do poder: maioria e minoria segundo Deleuze e a teoria das multidões segundo Peirce. *Veritas*, Porto Alegre, v. 57, n. 1, p. 153-179, jan./abr. 2012.

CARDOSO JR., Hélio. *Pragmática menor em Gilles Deleuze*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

CHAKRABARTY, Dipesh. The climate of history: four theses. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 35, n. 2, p.197-222, Winter 2009.

CHAUI, Marilena. *Espinosa*: uma filosofia da liberdade. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2005. (Coleção logos).

CONTER, Marcelo. *Lo-fi: música pop em baixa definição*. Curitiba: Appris, 2016.

CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene. The “Anthropocene”. *Global Change Newsletter*, Stockholm, n. 41, p. 17-18, May 2000.

CUNHA, Ivan. Círculo de Viena: fisicalismo e a utopia da ciência unificada. *Revista Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 32, n. 66, set./dez. 2018. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/41040/25972>. Acesso em: 12 mar. 2020.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2014.

DELANDA, Manuel. *Deleuze: history and science*. New York: Atropos Press, 2010.

DELANDA, Manuel. *Uniformity and variability: an essay in the philosophy of matter*. [1995?]. Disponível em: <http://www.t0.or.at/delanda/matterdl.htm>. Acesso em: 8 jan. 2016.

DELEUZE, Gilles. A quoi reconnaît-on le structuralisme? In: CHÂTELET, François (dir.). *Histoire de la philosophie: le XX^e siècle*. Paris: Hachette, 1972. t. 8. p. 299-335.

DELEUZE, Gilles. *Cine II: los signos del movimiento y el tiempo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2011. (Serie Clases).

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio d’água, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2001. (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002b.

DELEUZE, Gilles. *Expressionism in philosophy: Spinoza*. Translated by Martin Joughin. New York: Zone Books, 1992.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. Revisão da tradução de Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. Organização da edição brasileira e revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles. *A imagem-movimento: cinema 1*. Tradução de Stella Senra. São Paulo: Brasiliense, 1983.

DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo: cinema 2*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2009.

DELEUZE, Gilles. A imanência: uma vida... Tradução de Tomaz Tadeu. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 27, n. 2. p. 10-18. jul./dez. 2002a.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998. (Estudos, 35).

DELEUZE, Gilles. *El poder: curso sobre Foucault*. Traducción y notas de Pablo Ires y Sebastián Puente. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2014. Tomo II. (Serie Clases).

DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Tradução de Antonio Piquet e Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DELEUZE, Gilles. *El saber: curso sobre Foucault*. Traducción y notas de Pablo Ires y Sebastián Puente. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2013. Tomo I. (Serie Clases).

DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka*: por uma literatura menor. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995a. v. 1. (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995b. v. 2. (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996. v. 3. (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997a. v. 4. (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997b. v. 5. (Coleção Trans).

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Estudos, 271).

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva: Ed. da Universidade de São Paulo, 1973. (Estudos, 16).

DOR, Joël. *Introdução à leitura de Lacan*: o inconsciente estruturado como linguagem. Tradução de Carlos Eduardo Reis. Supervisão e re-

visão técnica da tradução de Claudia Corbisier. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

DOSSE, François. *História do estruturalismo: o campo do signo – 1945/1966*. Tradução de Álvaro Cabral. Bauru: Edusc, 2007. v. 1. (Coleção História).

DOSSE, François. *História do estruturalismo: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994. v. 2.

ECO, Umberto. *Tratado geral de semiótica*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi e Gilson Cesar Cardoso de Souza. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Estudos, 73).

EISENSTEIN, Sergei. *O sentido do filme*. Tradução de Teresa Ottoni. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosianos. Coordenação de Marilena Chaui. São Paulo: EDUSP, 2015.

FELINTO, Erick. Da teoria da comunicação às teorias da mídia, ou temperando a epistemologia com uma dose de cibercultura. *Revista ECO-Pós: revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 233-249, out. 2011. Dossiê Cidades Midiáticas. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/eco_pos/article/view/920. Acesso em: 12 jul. 2018.

FELINTO, Erick. Materialidades da comunicação: por um novo lugar da matéria na teoria da comunicação. *C-Legenda: revista do Programa de Pós-graduação em Cinema e Audiovisual da Universidade Federal Fluminense*, Niterói, n. 5, jan. 2001. Edição especial. Disponível em: <http://www.ciberlegenda.uff.br/index.php/revista/article/view/308>. Acesso em: 12 jul. 2018.

FELINTO, Erick. *Passeando no labirinto: ensaios sobre as tecnologias e as materialidades da comunicação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. (Coleção Comunicação, 40).

FERRARA, Lucrecia. A circularidade do conhecimento. *In*: MACHADO, Irene (org.) *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2007. p. 219-228.

FLUSSER, Vilém. *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. (Ditos e escritos, II).

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 10. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016. (Coleção Tópicos).

FRANÇA, Vera. O objeto da comunicação/ a comunicação como objeto. *In*: HOHLFELDT, Antonio; MARTINO, Luiz; FRANÇA, Vera (org.). *Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 39-60.

FREITAS, Sérgio. [Notas sobre o texto de Michael Peters “Estruturalismo e pós-estruturalismo”]. 2005. Disponível em: https://hugoribeiro.com.br/biblioteca-digital/Peters-Estruturalismo_pos-estruturalismo.pdf. Acesso em: 8 abr. 2020.

FREUD, Sigmund. *Um caso de histeria, Três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos (1901-1905)*. Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1972. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, VII).

FREUD, Sigmund. *Um estudo autobiográfico, Inibições, sintomas e ansiedade, A questão da análise leiga e outros trabalhos (1925-1926)*. Tradução de

Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, XX).

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira. 20. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018. (Biblioteca Áurea). *E-book*.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na cultura*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2013.

GEOGHEGAN, Bernard. After Kittler: on the cultural techniques of recent German media theory. *Theory, Culture & Society*, London, v. 30, n. 6, p. 66-82, Nov. 2013.

GREIMAS, Algirdas. L'Énonciation: une posture épistémologique. *Significação: revista brasileira de semiótica*, Ribeirão Preto, p. 9-25, 1974. Em 2007 a revista passa a se chamar *Significação: revista de cultura audiovisual*.

GREIMAS, Algirdas. *Semântica estrutural: pesquisa de método*. Tradução de Haquira Osakabe e Izidoro Bilkstein. São Paulo: Cultrix, 1993.

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2012. (Coleção Trans).

GUATTARI, Félix. *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional*. Tradução de Adail Sobral e Maria Gonçalves. São Paulo: Ideias e Letras, 2005.

GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Seleção, prefácio e tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

GUMBRECHT, Hans. *Corpo e forma: ensaios para uma crítica não-hermenêutica*. Organização de João Cezar de Castro Rocha. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

GUMBRECHT, Hans. A farewell to interpretation. *In*: GUMBRECHT, Hans; PFEIFFER, Karl (ed.). *Materialities of communication*. Translated by William Whobrey. Stanford, CA, USA: Stanford University Press, 1994. p. 389-404. (Writing Science).

GUMBRECHT, Hans. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

HANKE, Michael. Materialidade da comunicação: um conceito para a ciência da comunicação? *In*: INTERCOM, 28, 2005, Rio de Janeiro. *Resumos*. Rio de Janeiro: UERJ, 2005. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2005/resumos/R0680-1.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2018.

HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996. (Coleção Trans).

HARMAN, Graham. *Guerilla metaphysics: phenomenology and the carpentry of things*. Chicago: Open Court, 2005.

HARWOOD, Graham. Pits to Bits: interview with Graham Harwood. [Entrevista cedida a] Matthew Fuller. 2010. Disponível em: <http://www.spc.org/fuller/interviews/pits-to-bits-interview-with-graham-harwood>. Acesso em: 22 de jan. 2016.

HJELMSLEV, Louis. *Ensaio linguísticos*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Perspectiva, 1991. (Debates, 159).

HJELMSLEV, Louis. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003. (Estudos, 43).

HOHFELDT, Antonio; MARTINO, Luiz; FRANÇA, Vera (org.). *Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis: Vozes, 2001.

HORN, Eva. Editor's introduction: "There are no media". *Grey Room*, Cambridge, MA, USA, n. 29, p.7-13, Fall 2007.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

IVÁNOV, Viatcheslav et al. Teses para uma análise semiótica da cultura (uma aplicação aos textos eslavos). In: MACHADO, Irene. *Escola de semiótica: a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura*. Cotia: Ateliê Editorial; São Paulo: Fapesp, 2003. p. 99-137.

JAKOBSON, Roman. Do realismo artístico. In: SCHNAIDERMAN, Boris (org.). *Teoria da literatura: formalistas russos*. Porto Alegre: Editora Globo, 1970. p. 119-130.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 2015.

JAPPY, Tony. *Introduction to Peircean visual semiotics*. London: Bloomsbury, 2013. (Bloomsbury Advances in Semiotics).

JAUSS, Hans. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. Tradução de Sergio Tellaroli. São Paulo: Ática, 1974.

JOHNSTON, John. *Information multiplicity: American fiction in the age of media saturation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998. Não paginado.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KITTLER, Friedrich. *Discourse networks: 1800-1900*. Translated by Michael Metteer and Chris Cullens. Stanford, CA, USA: Stanford University Press, 1990.

KITTLER, Friedrich. *Gramophone, film, typewriter*. Translated by Geoffrey Winthrop-Young and Michael Wutz. Stanford, CA, USA: Stanford University Press, 1999.

KITTLER, Friedrich. *Optical media: Berlin lectures 1999*. Translated by Anthony Enns. New York: Polity Press, 2010.

KRISTEVA, Julia. *Introdução à semanálise*. Tradução de Lucia Helena França Ferraz. São Paulo: Perspectiva, 2012. (Estudos, 272).

KRISTEVA, Julia. Para além da fenomenologia da linguagem. In: TOLEDO, Dionísio (org.). *Círculo linguístico de Praga: estruturalismo e semiologia*. Traduções de Zênia de Faria, Reasylvia Toledo e Dionísio Toledo. Porto Alegre: Globo, 1978.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. Revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LASSWELL, Harold. The structure and function of communication in society. In: BRYSON, Lyman (ed.). *The communication of ideas: a series of addresses*. New York: Harper & Brothers, 1948. p. 37-51.

LAZZARATO, Maurizio. *Signos, máquinas, subjetividades*. Tradução de Paulo Domenech Oneto e Hortência Lencastre. São Paulo: n-1 edições, 2014. Edição bilíngue Português/Inglês.

LEMONS, André. Você está aqui! Mídia locativa e teorias “materialidades da comunicação” e “ator-rede”. In: COMPÓS, 19, 2010, Rio de Janeiro. *Anais*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010. Disponível em: http://compos.com.puc-rio.br/media/gt4_andre_lemos.pdf. Acesso em: 10 jan. 2018.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. 6. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. (Biblioteca Tempo Universitário, 7).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

LIMA, Luiz (org.). *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

LOTMAN, Iuri. *A estrutura do texto artístico*. Tradução de Maria do Carmo Vieira Raposo e Alberto Raposo. Lisboa: Estampa, 1978.

LOTMAN, Iuri. *La semiosfera: semiótica de la cultura y del texto*. Selección y traducción del ruso por Desiderio Navarro. Madrid: Ediciones Cátedra; València: Publicacions de la Universitat de València, 1996. v. 1. (Colección Frónesis).

LOZANO, Jorge. Prólogo. In: LOTMAN, Iuri. *Cultura y explosion: lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona: Gedisa, 1999. p. 1-8.

LUHMANN, Niklas. *Social systems*. Translated by John Bednarz Jr. and Dirk Baecker. Stanford, CA, USA: Stanford University Press, 1995.

MACHADO, Irene. *Escola de semiótica: a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura*. Cotia: Ateliê Editorial; São Paulo: Fapesp, 2003.

MACHADO, Irene. Mediações segundo McLuhan. In: BRAGANÇA, Aníbal; MOREIRA, Sonia (org.). *Comunicação, acontecimento e memória*. São Paulo: Intercom, 2005. p. 146-158. (Intercom de Comunicação, 19).

MACHADO, Irene (org.). *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2007.

MACHADO, Irene. *Vieses da comunicação: explorações de Marshall McLuhan*. São Paulo: Annablume, 2014.

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MARCONDES FILHO, Ciro. *Até que ponto, de fato, nos comunicamos?* São Paulo: Paulus, 2004.

MARCONDES FILHO, Ciro. *O espelho e a máscara: o enigma da comunicação no caminho do meio*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2002.

MARCONDES FILHO, Ciro. Michel Foucault e a comunicação como acontecimento. *RuMoRes*, São Paulo, v. 1, n. 1, jul./dez. 2007. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/Rumores/article/view/51092/55162>. Acesso em: 8 ago. 2018.

MARCONDES FILHO, Ciro. *Nova teoria da comunicação*. O escavador de silêncios: formas de construir e de desconstruir sentidos na comunicação. São Paulo: Paulus, 2004. v. 2.

MARINETTI, Filippo. *Fondazione e manifesto del futurismo*. *Le Figaro*, Parigi, 20 febr. 1909. Reimpressão italiana. Parte de uma coleção de documentos futuristas mantida pela Biblioteca da Universidade de Pádua. Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/20024/view/1/1/>. Acesso em: 20 fev. 2020.

MARTINO, Luiz. De qual comunicação estamos falando? *In*: HOHLFELDT, Antonio; MARTINO, Luiz; FRANÇA, Vera (org.). *Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis: Vozes, 2001a. p. 11-25.

MARTINO, Luiz. Interdisciplinaridade e objeto de estudo da comunicação. *In*: HOHLFELDT, Antonio; MARTINO, Luiz; FRANÇA, Vera (org.). *Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis: Vozes, 2001b. p. 27-38.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Tradução de Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. v. 1.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Feuerbach: a oposição entre as concepções materialista e idealista*. Tradução de Maria Manuela Machado. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *Autopoiesis and cognition: the realization of the living*. Dordrecht: D. Reidel, 1980. (Boston studies in the philosophy of science).

MCLUHAN, Marshall. *McLuhan por McLuhan: entrevistas e conferências inéditas do profeta da globalização*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. Tradução de Décio Pignatari. São Paulo: Cultrix, 2007.

MÜLLER, Adalberto. *Linhas imaginárias: poesia, mídia, cinema*. Porto Alegre: Sulina, 2012. (Série Imagem-Tempo).

MUMFORD, Lewis. *The myth of the machine: technics and human development*. New York: Harcourt Brace, 1967. v. 1.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NÖTH, Winfried. *Handbook of semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

PALSSON, Gisli et al. Reconceptualizing the ‘Anthropos’ in the Anthropocene: integrating the social sciences and humanities in global environmental change research. *Environmental Science & Policy*, v. 28, p. 3-13, Apr. 2013.

PARIKKA, Jussi. *A geology of media*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2015a. (Electronic Mediations, 46). Disponível em: <https://culturetechnologypolitics.files.wordpress.com/2015/11/jussi-parikka-a-geology-of-media-intro.pdf>. Acesso em: 26 set. 2017.

PARIKKA, Jussi. Media archeology out of nature: an interview with Jussi Parikka. [Entrevista cedida a] Paul Feigelfeld. *e-flux journal*, n. 62, Feb. 2015b. Disponível em: <https://www.e-flux.com/journal/62/60965/media-archaeology-out-of-nature-an-interview-with-jussi-parikka/>. Acesso em: 21 fev. 2020.

PEIRCE, Charles Sanders. *The collected papers of Charles Sanders Peirce*. Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss. Cambridge, MA, USA: Harvard University Press, 1994. vols. I e II.

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. 4. ed. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2012.

PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. (Coleção Estudos Culturais, 6).

PLAZA, Julio. *Tradução intersemiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2008. (Estudos, 93).

PRADO COELHO, Eduardo. Introdução a um pensamento cruel: estruturas, estruturalidade e estruturalismos. In: PRADO COELHO,

Eduardo (org.). *Estruturalismo*: antologia de textos teóricos. Lisboa: Portugália Editora; São Paulo: Martins Fontes, 1968. p. 1-75. (Direções, 1).

PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido*: no caminho de Swann. Tradução de Mário Quintana. São Paulo: Globo, 2006. v. 1.

RAMOS, Adriana et al. Semiosfera: exploração conceitual nos estudos semióticos da cultura. In: MACHADO, Irene (org.). *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2007. p. 27-44.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SÁ, Simone. Por uma genealogia da noção de materialidade(s) da comunicação. In: INTERCOM, 27, 2004, Porto Alegre. *Resumo*. Porto Alegre: PUCRS, 2004. Disponível em: <http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/103351748130830567868797978019049312221.pdf>. Acesso em: 27 jul. 2018.

SANTAELLA, Lucia. *A teoria geral dos signos*: como as linguagens significam as coisas. São Paulo: Pioneira, 2000.

SANTAELLA, Lucia. *A teoria geral dos signos*: semiose e autogeração. São Paulo: Ática, 1995.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 28. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHNAIDERMAN, Bóris. Semiótica na U.R.S.S. – Uma busca dos “elos perdidos” (À guisa de Introdução). In: SCHNAIDERMAN, Bóris (org.). *Semiótica russa*. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 9-30. (Debates, 162).

SHANNON, Claude; WEAVER, Warren. *The mathematical theory of communication*. Urbana, IL, USA: University of Illinois Press, 1949.

SHAVIRO, Steven. The actual volcano: Whitehead, Harman, and the problem of relations. In: BRYANT, Levi; SRNICEK, Nick; HARMAN,

Graham (ed.). *The speculative turn: continental materialism and realism*. Melbourne: re.press, 2011. p. 279-290.

SIEGERT, Bernhard. Cacography or communication? Cultural techniques in German media studies. Translated by Geoffrey Winthrop-Young. *Grey Room*, Cambridge, MA, USA, n. 29, p. 26-47, Fall 2007.

SIEGERT, Bernhard. Cultural techniques: or the end of the intellectual postwar era in German media theory. Translated by Geoffrey Winthrop-Young. *Theory, Culture & Society*, London, v. 30, n. 6, p. 48-65, Nov. 2013.

SIEGERT, Bernhard. Doors: on the materiality of the symbolic. Translated by John Durham Peters. *Grey Room*, Cambridge, MA, USA, n. 47, p. 6-23, Spring 2012.

SILVA, Alexandre; FLORES DA CUNHA, João. A semiótica como prática de pesquisa. In: BARICHELO, Eugenia; RUBLESCKI, Anelise (org.). *Pesquisa em comunicação: olhares e abordagens*. Santa Maria: FACOS-UFSM, 2014. p. 47-66.

SILVEIRA, Fabrício. Além da atribuição de sentido. *Verso e Reverso*, São Leopoldo, v. 24, n. 57, p. 183-186, set./dez. 2010a. Disponível em: <http://www.unisinos.br/revistas/index.php/versoereverso/article/view/683/103>. Acesso em: 8 ago. 2018.

SILVEIRA, Fabrício. *O parque dos objetos mortos: e outros ensaios de comunicação urbana*. Porto Alegre: Armazém Digital, 2010b.

SILVEIRA, Fabrício. O parque dos objetos mortos: por uma arqueologia da materialidade das mídias. *Ghrebh-*: revista de comunicação, cultura e teoria da mídia, São Paulo, n. 2, p. 82-104, mar. 2003. Disponível em: http://cisc.org.br/portal/jdownloads/Ghrebh/Ghrebh-%202/06_silveira.pdf. Acesso em: 27 jul. 2018.

TÁPIA, Marcelo. Apresentação. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma (org.). *Haroldo de Campos: transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2015. p. XI-XX. (Estudos, 315).

TEIXEIRA, Ivan. O formalismo russo. *Revista Cult*, São Paulo, n. 13, p. 36-39, ago. 1998. (Fortuna Crítica, 2).

TELLES, Marcio. Das materialidades às matérias-primas da comunicação: notas para uma perspectiva teórica geológica. In: COMPÓS, 25, 2016, Goiânia. *Anais*. Goiânia: UFG, 2016. Disponível em: http://www.compos.org.br/biblioteca/dasmaterialidades%C3%80smat%C3%A9riasprimas01_3360.pdf. Acesso em: 15 fev. 2018.

TEZZA, Cristovão. *Entre a prosa e a poesia*: Bakhtin e o formalismo russo. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2003.

UEXKÜLL, Thrure von. A teoria da *Umwelt* de Jakob von Uexküll. *Galáxia*, n. 7, p. 19-48, abr. 2004.

ULPIANO, Claudio. A filosofia do ser e a filosofia do extra-ser: Platão, Aristóteles e os estoicos. *Acervo Claudio Ulpiano*. 1994. Site. Disponível em: <https://acervoclaudioulpiano.com/2010/04/26/aula-de-19051994-a-filosofia-do-ser-e-a-filosofia-do-extra-ser-platao-aristoteles-e-os-estoicos-2/>. Acesso em: 7 abr. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*: elementos para uma antropologia pós-estrutural. Tradução de Oiara Bonilla. São Paulo: Ubu Editora: n-1 edições, 2018. Título original: Métaphysiques cannibales.

VOGL, Joseph. Becoming-media: Galileo's Telescope. Translated by Brian Hanrahan. *Grey Room*, Cambridge, MA, USA, n. 29, p. 14–25, Fall 2007.

WELLBERY, David. Foreword. In: KITTLER, Friedrich. *Discourse networks*: 1800-1900. Translated by Michael Metteer and Chris Cullens. Stanford, CA, USA: Stanford University Press, 1990. p. vii-xxxiii.

WINTHROP-YOUNG, Geoffrey; WUTZ, Michael. Translator's introduction: Friedrich Kittler and media discourse analysis. In: KITTLER, Friedrich. *Gramophone, film, typewriter*. Translated by Geoffrey Winthrop-Young and Michael Wutz. Stanford, CA, USA: Stanford University Press, 1999. p. xi-xxxviii. (Writing Science).

Sobre os autores

Alexandre Rocha da Silva

Doutor em Ciências da Comunicação, com pós-doutorado na Universidade Sorbonne Nouvelle – Paris 3 e na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (em curso, com bolsa CNPq). Pesquisador com bolsa de produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e professor no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS).

Alessandra Pereira Werlang

Bacharela em Jornalismo pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Integra a equipe da pesquisa *Semiótica Crítica: micropolíticas pós-humanas da comunicação*, realizada pelo Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC).

André Corrêa da Silva de Araujo

Doutor em Comunicação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com mestrado e graduação pela mesma instituição, sob orientação de Alexandre Rocha da Silva. É participante do Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC) e do Grupo de Pesquisa em Ecologia das Práticas (GPEP). Desenvolve pesquisas nas áreas do pensamento especulativo contemporâneo, com foco em filosofia da diferença, semiótica crítica e ecologia política. Também pesquisa literatura especulativa, em especial ficção científica, e as narrativas cosmopolíticas do Novo Regime Climático.

Bruno Bueno Pinto Leites

Doutor em Comunicação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com estágio doutoral no Institut de recherche sur le cinéma et l'audiovisuel, na Universidade Sorbonne Nouvelle – Paris 3. Professor no Departamento de Comunicação da UFRGS, desenvolve pesquisas nas áreas de cinema e fotografia. Ingressou no Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC) em 2013 e, desde 2018, coordena o Seminário Temático Teoria de Cineastas, da Sociedade Brasileira de Estudos de Cinema e Audiovisual (Socine).

Caio Ramos da Silva

Mestre em Comunicação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e integrante do Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC).

Cássio de Borba Lucas

Doutorando e mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS). Integrante do Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC) desde 2010 e do Grupo de Estudos de Imagem, Sonoridades e Tecnologias (GEIST) desde 2017, com pesquisas em teorias da comunicação, semiótica e música.

Felipe Maciel Xavier Diniz

Doutor em Comunicação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com mestrado pela mesma instituição. Professor na Faculdade de Comunicação Social do Centro Universitário Ritter dos Reis (UniRitter), é cineasta, sócio da Modus Produtora de Imagens e diretor dos filmes *Por Onde Passeiam Tempos Mortos* (2014), *Desenredo* (2016), *Sonata* (2019), entre outros.

Gabriel Nonino

Bacharel em Jornalismo pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Integra a equipe da pesquisa *Semiótica Crítica: micropolíticas pós-humanas da comunicação*, realizada pelo Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC).

Guilherme Gonçalves da Luz

Doutor em Comunicação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com mestrado pela mesma instituição. Graduado em Cinema e Audiovisual pela Universidade Federal de Pelotas. Integra, desde 2013, o Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC). Tem

interesse nas áreas de semiótica, teorias da imagem, teorias do cinema e audiovisual, cinema brasileiro, com foco nas interseções entre política e imagem e nas relações entre cosmologias não ocidentais e processos audiovisuais.

Jamer Guterres de Mello

Doutor em Comunicação e Informação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com estágio de doutorado sanduíche na Universidade Autônoma de Barcelona e pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Anhembi Morumbi. Atualmente, é coordenador do Seminário Temático Teoria de Cineastas, vinculado à Sociedade Brasileira de Estudos em Cinema e Audiovisual (Socine), e do Grupo de Pesquisa Micropolíticas do Cotidiano: formas estéticas e narrativas no documentário contemporâneo. Docente no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e no curso de graduação em Cinema e Audiovisual da Universidade Anhembi Morumbi. Em 2017 organizou o livro *A(na)rqueologias das Mídias*.

João Fabricio Flores da Cunha

Doutorando e mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS). Bacharel em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo, pela UFRGS, com período sanduíche na Universidade Autônoma de Madri. Integrante do Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC), tem experiência nas áreas de semiótica, teorias da comunicação, cinema e audiovisual.

Lennon Macedo

Doutorando e mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS). Bacharel em Jornalismo, também pela UFRGS. Integrante do Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC). Pesquisa nas áreas de semiótica e teorias do cinema, com enfoque em cinema brasileiro, cinema contemporâneo e relações entre estética e política.

Luis Felipe Silveira de Abreu

Doutorando e mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS). Bacharel em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo, pela UFRGS. Integrante do Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC). Pesquisa nas áreas de semiótica e teorias da comunicação, com enfoque em filosofias da linguagem, tendências da escrita contemporânea e relações entre literatura e comunicação.

Luiza Müller

Doutoranda e mestra em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS). Bacharela em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo, pela UFRGS. Integrante do Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC) desde 2010 e do Grupo de Pesquisa Estéticas, Políticas do corpo e Gêneros desde 2018. Pesquisa nas áreas de semiótica e teorias da comunicação, com enfoque em problemáticas de gênero, feminismos e biopolítica.

Marcelo Bergamin Conter

Doutor e mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS), com período sanduíche de doutorado na Columbia University, em Nova York, e pós-doutorado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Professor do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS). É autor de *Imagem-música em vídeos para web* (2013) e *LO-FI: música pop em baixa definição* (2016).

Marcio Telles da Silveira

Doutor e mestre em Comunicação e Informação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com estágio sanduíche na Winchester School of Art, da Universidade de Southampton, no Reino Unido. Atuou como professor substituto nos cursos de Comunicação Social da Universidade Federal do Espírito Santo e é o atual vice-coordenador do Grupo de Pesquisa Teorias da Comunicação, da Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (Intercom). Recebeu o Prêmio Compós (2014) na categoria Melhor Dissertação, pelo trabalho “A recriação dos tempos mortos do futebol pela televisão”. Bacharel em Jornalismo pela UFRGS, com experiência em redação *on-line*. Sócio-fundador da Escola de Comunicação, *outlet* de divulgação científica. Desenvolve pesquisas focadas em teorias da comunicação e mediadas pelo interesse em epistemologia da comunicação e história das mídias.

Mario Alberto Pires de Arruda

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Integra o Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC) e o Grupo de Estudos em Imagens, Sonoridades e Tecnologias (GEIST). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pesquisa nas áreas de estética, semiótica, teorias da comunicação e cibercultura, com enfoque em filosofias da diferença, música, arte, mídia e tecnologias da comunicação.

Suelem Lopes de Freitas

Mestra em Comunicação e Informação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Foi integrante do Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC) e do Núcleo de Pesquisa Cultura e Recepção Midiática. Tem interesse nas áreas de gênero, sexualidade, raça, interseccionalidade e cinema.

New Baskerville em corpo 11

Editora da UFRGS • Ramiro Barcelos, 2500 – Porto Alegre, RS – 90035-003 – Fone/fax (51) 3308-5645 – admeditora@ufrgs.br – www.editora.ufrgs.br • Direção: Luciane Delani • Editoração: Lucas Ferreira de Andrade (Coordenador), Clarissa Felkl Prevedello, Marleni Matte e Rafael Menezes Luz • Administração: Aline Vasconcelos da Silveira, Cláudio Oliveira Rios, Fernanda Kautzmann, Gabriela Azevedo, Heloísa Polese Machado, Jaqueline Trombin e Laerte Balbinot Dias

GPESC

Grupo de Pesquisa em Semiótica
e Culturas da Comunicação

Alexandre Rocha da Silva

Alessandra Pereira Werlang

André Corrêa da Silva de Araujo

Bruno Bueno Pinto Leites

Caio Ramos da Silva

Cássio de Borba Lucas

Felipe Maciel Xavier Diniz

Gabriel Nonino

Guilherme Gonçalves da Luz

Jamer Guterres de Mello

João Fabricio Flores da Cunha

Lennon Macedo

Luis Felipe Silveira de Abreu

Luiza Müller

Marcelo Bergamin Conter

Marcio Telles da Silveira

Mario Alberto Pires de Arruda

Suelem Lopes de Freitas



UFRGS
EDITORA