



PERCURSO
DA LINGUÍSTICA
À SEMIÓTICA

Cid Seixas

e-book.br
EDITORA UNIVERSITÁRIA
DO LIVRO DIGITAL

Dividido em seis capítulos, o percurso é iniciado com a discussão das perspectivas adotadas por Peirce e Saussure, de onde advém a adoção de dois termos para designar a mesma disciplina, um proveniente da orientação peirceana: SEMIÓTICA, e o outro de origem saussuriana: SEMIOLOGIA. Neste item trata-se da hipótese levantada por Roland Barthes segundo a qual um dia teríamos de inverter o postulado de Saussure que via a linguística como parte de uma ciência geral dos signos em processo de constituição.

Na presente edição, adotou-se o título escolhido para a introdução original do trabalho, *Percurso da Linguística à Semiótica*, que expõe melhor os objetivos e conteúdos do pequeno livro propedêutico.

PERCURSO
DA LINGUÍSTICA À SEMIÓTICA

Copyright © 2020 by Cid Seixas
Tipologia: Original Garamond, 14
Formato: 12 x 20 cm
Número de páginas: 156

Capa (C. S.):
“Reflexos: onde a água, onde o céu?”

A **e-book.br** não segue, obrigatoriamente, as normas da ABNT, a exemplo das citações, que aqui são marcadas pelo *modo clássico*, isto é, entre aspas. O não uso de aspas pode fazer uma citação de terceiros em mídia digital se confundir com o texto do autor, em decorrência da perda de formatação de margens e espaços.

Cid Seixas

PERCURSO

da linguística à semiótica

e-book.br

EDITORA UNIVERSITÁRIA
DO LIVRO DIGITAL



CONSELHO EDITORIAL:

Cid Seixas (UFBA | UEFS)

Ester M^a de Figueiredo Souza (UESB)

Francisco Ferreira de Lima (UEFS)

Josane Moreira (UEFS)

Moanna Brito (UFBA)

Contato:

cidseixas@yahoo.com.br

Nossas publicações eletrônicas
comportam pequenas tiragens impressas pelas

Edições Rio do Engenho

Rua Dr. Alberto Pondé, 147/103

40 296-250 | Salvador, Bahia



SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
INTRODUÇÃO	15

I / UMA VISÃO PRELIMINAR:

A SEMIOLOGIA E AS SEMIÓTICAS

Semiótica ou Semiologia:

Peirce ou Saussure 21

Saussure e a ciência social

dos signos 28

Barthes e o eco 36

II / PRIMEIRAS INVESTIGAÇÕES SEMIÓTICAS

NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Os sofistas, os clássicos

e a patrística 45

Vico e a ciência nova 55

III / A SEMEIOTIKÉ E A TEORIA DO CONHECIMENTO	
John Locke e a criação da Semeiotiké	63
Leibniz, Condillac e os sistemas simbólicos	71
IV / O SÍMBOLO E O SIGNO	
Símbolo e signo, representação e sinal	83
Peirce: índice, ícone e símbolo	89
V / O SIGNO SOCIAL, SEGUNDO SAUSSURE	
Signo linguístico e semiótico	99
A dicotomia significante/significado	106
VI / A DIALÉTICA DO SIGNO	
Expressão e conteúdo, segundo Hjelmslev	119
O signo como processo	130
REFERÊNCIAS e Bibliografia não referenciada	141



PREFÁCIO

Parecia ser um domingo como qualquer outro. Ao iniciar as tarefas de pesquisa, segui o ritual de começar abrindo minha caixa de e-mails. E lá constavam muitos que variavam substancialmente em graus de importância. Porém, um deles saltou aos meus olhos, pois se tratava de um convite para prefaciar um livro. No início achei até que se tratava de uma brincadeira, pois a amizade que tenho com o autor permite isso. Ao terminar de ler, percebi que se tratava de algo sério. Aliás, muito sério! Fui tomada simultaneamente por duas sensações distintas: felicidade por ter sido a escolhida dentre tantos já doutores; e tensão pela responsabili-

dade de fazer a abertura de uma obra de tamanha envergadura.

Cid Seixas é autor de uma considerável bibliografia que vai desde a crítica literária, passando pelo mundo dos poemas, a obras das ciências da linguagem como o *Espelho de Narciso*, por exemplo (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira; Instituto Nacional do Livro-MEC, 1981). Livro que também tive o privilégio de conhecer. Aliás, aproveito o ensejo para sugerir a sua leitura.

Os estudos de Cid Seixas sobre linguagem, cultura e ideologia, situados no limiar dos anos 70 e 80, contrariando as pesquisas imanentes do estruturalismo, antecipam importantes questões hoje em debate. Como testemunho disso, destaca-se o detalhado e extenso parecer do filólogo Antonio Houaiss, como integrante da banca que avaliou o primeiro trabalho acadêmico de porte do autor. Leia-se um pequeno trecho:

“Quero desde o início deixar patente minha admiração por várias altas qualidades manifestas, dentre as quais realço a sequência nas ideias, a madureza do

pensamento, o espectro rico da informação e erudição, o inteligente aproveitamento das fontes e bibliografia, e a elegância da exposição.

Nutro a esperança de que Cid Seixas não abandone a direção de estudos que tomou e a prossiga, aprofundando pontos que parecem merecer indagação mais acurada de sua parte. Afloro, a seguir, alguns com o só fim de espicaçá-lo, mas sem intuits polêmicos ou, muito menos, professorais ou magistrais: será, antes, um diálogo entre pares de angústias e buscas (malgrado — ah! a diferença de nossas idades).”

As palavras do filólogo Antonio Houaiss causaram surpresa porque alçavam o quase desconhecido autor do trabalho à inesperada condição de um dos seus “pares de angústias e buscas” na vasta seara dos estudos filológicos e linguísticos, destacando a idade do então jovem professor.

Quanto à esperança manifestada pelo filólogo e dicionarista, no segundo parágrafo transcrito da sua crítica ao livro *O Espe-*

lho de Narciso: Linguagem, Cultura e Ideologia no Idealismo e no Marxismo, convém chamar a atenção do leitor para o fato de Cid Seixas, infelizmente, não ter prosseguido na mesma direção dos seus estudos dos anos 80. Ao se tornar professor de Literatura Portuguesa da Universidade Federal da Bahia, foi progressivamente se deslocando para os estudos literários.

Permitam-me destacar, entretanto, algumas das suas outras contribuições aos estudos da linguagem, elencados a seguir:

O lugar da linguagem na teoria freudiana (Fundação Casa de Jorge Amado, 1997), *O trovadorismo galaico-português* (UEFS, 2000), *Da invenção à literatura: Textos de filosofia da linguagem*, (Rio do Engenho, 2017), ambos também impressos, além dos seguintes em edição eletrônica: *Do inconsciente à linguagem. Uma teoria da linguagem na descoberta de Freud* (E-Book.Br, 2016), *Strawinsky: uma poética dos sentidos ou A música como linguagem das emoções* (E-Book.Br, 2019).

Este *Percurso da Linguística à Semiótica* é ao mesmo tempo um retorno e um início. É retorno porque traz à baila, por meio de

uma linguagem clara e convidativa, questões que foram durante muito tempo objeto de estudo daqueles que consideramos clássicos: Ferdinand de Saussure, Hjelmslev, Umberto Eco, Pierce, Barthes e outros. É início porque se torna uma obra de leitura essencial para aqueles que querem principiar sua jornada intelectual acerca dos estudos da linguagem e para aqueles que se já debruçam sobre o tema e querem reconhecê-lo por meio de outras vistas dos pontos.

Em virtude da relevância do seu tema para os estudos da linguagem, não há dúvidas de que se trata de uma obra que se inscreve atual para o desenvolvimento de estudos nas diversas áreas, sobretudo, Letras, Psicologia e Sociologia. Eu me arrisco a ir mais longe: inscrevo este *Percurso da Linguística à Semiótica* entre as obras de leitura basilar, assim como — guardadas as proporções — é o *Curso de Linguística Geral* (de Saussure) ou *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (de Bakhtin). Portanto, encerro o meu pensamento e ao mesmo tempo deixo uma sugestão a quem lê: deleite-se!

Moanna Brito

**Os limites da minha linguagem de-
notam os limites do meu mundo.**

Ludwig Wittgenstein

**Desde que se pode desobedecer
impunemente, torna-se legítimo
fazê-lo.**

Jean-Jacques Rousseau



INTRODUÇÃO

Um Percorso da Linguística à Semiótica

O livro que ora se publica resulta do curso de Semiologia da Cultura que tive oportunidade de ministrar na Biblioteca Central do Estado da Bahia, no início dos anos oitenta (há quase quarenta anos, portanto), material este que deu corpo ao texto do livro *O que é semiótica*, anunciado para publicação pela Editora Brasiliense.

Nesse ínterim, o livro que integraria a Coleção Primeiros Passos foi substituído pelo trabalho de uma conceituada semióloga peirceana e professora da PUC, sendo-nos apresentada a alternativa de, em seguida, publicar o texto, como uma segunda visão do

tema, de natureza divergente, como era, de fato, com o que na época não concordei, mantendo os originais inéditos.

Hoje, vencidos os melindres da juventude, reconheço o erro de ter deixado o trabalho inédito, ao ser preterido por outro de maior aceitação, numa editora de grande prestígio na segunda metade do século vinte.

Na presente edição, adotou-se parte do título escolhido para a introdução original do trabalho, “Um Percurso da Linguística à Semiótica”, que expõe melhor os objetivos e conteúdos do pequeno livro propedêutico.

É o texto que passamos a transcrever a partir deste ponto.

Dividido em seis capítulos, nosso percurso é iniciado com a discussão das perspectivas adotadas por Peirce e Saussure, de onde advém a adoção de dois termos para designar a mesma disciplina, um proveniente da orientação peirceana: SEMIÓTICA, e o outro de origem saussuriana: SEMIOLOGIA. Neste item trata-se da hipótese levantada por Roland Barthes segundo a qual um dia tería-

mos de inverter o postulado de Saussure que via a linguística como parte de uma ciência geral dos signos em processo de constituição.

Em decorrência da grande repercussão da linguística estrutural e do seu papel balizador no âmbito das ciências humanas, Barthes vislumbrava a linguística como uma ciência piloto por excelência. Já Umberto Eco, inicialmente partidário da perspectiva saussuriana, aceitou a proposta da Associação Internacional de Semiótica, predominantemente ligada ao espectro lógico de Pierce.

Com o título de “Primeiras investigações semióticas na história da filosofia”, o segundo capítulo quer demonstrar a contribuição inicial dos sofistas, recuperada pelos clássicos Platão e Aristóteles, incluindo em seguida os estudos dos doutores da igreja, Agostinho e Tomás de Aquino, até chegar à chamada Ciência Nova, de Giambattista Vico, no Iluminismo.

É na teoria do conhecimento de John Locke que vai ser discutido o conceito e o termo *semeiotiké*, difundido por este pensa-

dor seminal do empirismo inglês. Na mesma época, Leibniz e, em seguida Condillac vão deixar assentadas importantes contribuições ao estudo dos sistemas simbólicos.

No quarto e no quinto capítulos vamos ter oportunidade de abordar com mais propriedade os conceitos do simbólico e do sógnico, ressaltando o alcance filosófico das lições de Saussure e a conexão das suas teorias com a descoberta de Freud.

Diferentemente da maioria dos estudiosos que caracterizam o simbólico sem perceber com a necessária clareza um fato essencial para a compreensão do pensamento humano e o posterior funcionamento de um cérebro eletrônico ou de uma máquina de pensar. Tanto Saussure quanto Freud estabelecem uma espécie de imanência da língua, ou mesmo da busca de algo que está inseparavelmente constituído na natureza do ser ou do objeto do conhecimento.

Evidencia-se aí a importância da compreensão do signo linguístico por ambos os pioneiros. Enquanto a maioria dos autores dá relevo aos objetos do mundo concreto, Saussure e Freud destacam a construção

psíquica dos objetos que fundam a realidade humana.

Com o pretexto de estabelecer uma psicologia útil aos seus pares, neurologistas, Freud demonstrou ainda no final do século XIX como a língua atua sobre os neurônios de modo a possibilitar a transformação de meras excitações transmitidas pelos sentidos em percepções fixadas na memória.

Como muitos filósofos, ao formular seus conceitos, estiveram por largo tempo preocupados com a coerência dos mesmos aos princípios idealistas, de um lado, ou materialistas, do outro, esse rigor de pertencimento pode ter impedido que uns e outros aproveitassem as contribuições baseadas em fundamentos filosóficos contrários. Cerca de cinquenta anos antes do início das primeiras proposições de Freud e de Saussure, Marx e Engels com a crítica que fizeram ao materialismo alemão puderam resolver o impasse com a constituição do que chamaram de materialismo dialético, já que para os defensores dessa corrente o idealismo seria algo incompatível com o avanço da razão prática.

Por algum tempo, o materialismo mais primitivo estabeleceu a crença segundo a qual todo idealismo redundaria em uma concepção do mundo confinada aos limites da religiosidade e das mitologias de percepção pouco elaborada do mundo.

No último capítulo, as proposições essenciais do criador da linguística moderna são reiteradas através dos ensinamentos de Louis Hjelmslev.

Do mesmo modo que, para Saussure, o significante expressa e constrói um significado — posto que o significado não se confunde com a coisa, mas é constituído por uma ideia —, para Hjelmslev, a expressão se refere a um conteúdo, ambos entendidos como constituintes da função semiótica.

O trabalho lembra por fim que, no campo rigoroso de uma metalinguagem da filosofia, o termo *realidade* significa para o ser humano “realidade psíquica” ou “realidade simbólica”; isto desde que a obra de Ernst Cassirer trouxe novas luzes, sugerindo a substituição da expressão *animal racional* por *animal simbólico*.

Capítulo I

UMA VISÃO PRELIMINAR: A SEMIOLOGIA E AS SEMIÓTICAS

Semiótica ou Semiologia: Peirce ou Saussure

Duas expressões são usualmente empregadas para denominar a disciplina que estuda os sistemas e processos simbólicos: *Semiótica* e *Semiologia*. Costuma-se ligar a primeira a Charles Sanders Peirce (1839-1914), lógico norte-americano que retoma o ponto de vista de Locke e sua posteridade — conforme será visto ao longo deste estudo —, ao definir a lógica como a teoria dos sinais.

Já a denominação *Semiologia* está ligada ao linguista suíço Ferdinand de Saussure (1857-1913), autor de um livro clássico para os estudos linguísticos. Esse livro, que não foi escrito pelo autor, mas pelos seus discí-

pulos, resultou de apontamentos tomados durante os Cursos de Linguística Geral por ele ministrados, de 1906 a 1911. Teve sua primeira publicação, postumamente, em 1916, passando daí por diante a orientar os modernos estudos linguísticos e a servir de referência para a Teoria da Comunicação, a Antropologia e outras ciências sociais. Nessa obra, Saussure concebe a Linguística como parte de uma ciência geral dos signos na vida social: a Semiologia.

Por outro lado, Peirce propõe a Semiótica como um outro nome para identificar a lógica; e se considera um pioneiro no trabalho de preparação e delimitação desta disciplina; o que não deixa de ser uma injusta desatenção do autor para com as contribuições presentes nas obras de diversos filósofos que lhe precederam em semelhante tarefa.

Observe-se que os dois iniciadores dos estudos semiológicos — ou semióticos — modernos foram contemporâneos, um vivendo na América e outro na Europa, o que assinala o interesse de uma época pelo trabalho de sistematização dos estudos do simbólico. Daí o fato de pesquisadores sem ne-

nhum vínculo, vivendo em continentes diversos, terem sentido a necessidade da constituição de uma ciência dos signos. Lembre-se ainda que o início do século XX trouxe a preocupação com as formas simbólicas para os mais diversos domínios do saber, entre os quais se inclui também o da saúde mental, quando Sigmund Freud abandonou a direção dos estudos fisiológicos e neurológicos, fundando a análise psicológica do universo simbólico constituído pelo sujeito (ou constituinte do sujeito): a Psicanálise. Nessa mesma época, um médico, que temporariamente se aproximou de Freud, Carl Gustav Jung, estudava o homem e seus símbolos, se preocupando com a mitologia, as religiões, a literatura e outros sistemas significativos.

Em outro domínio do conhecimento, Ernst Cassirer concebeu a sua alentada *Filosofia das formas simbólicas*, obra que deu nova direção ao modo de compreender as relações do abstrato e do simbólico com a condição humana. A chamada antropologia filosófica que estabelece o campo de estudos de Cassirer reforça e amplia a perspectiva dos

autores aqui arrolados, destacando as obras fundadoras de Saussure e de Freud.

Embora se tente esquecer que a denominação da disciplina que estuda os processos simbólicos está vinculada à orientação seguida, não se pode negar que o termo *Semiótica* evoca um certo compromisso com a lógica, a matemática e com a teoria da informação, enquanto *Semiologia* estaria mais ligado às ciências sociais e por conseguinte à teoria da comunicação social.

Umberto Eco, numa das suas primeiras introduções à pesquisa semiológica propõe uma distinção bastante operativa entre os dois termos, o que, de certo modo, se aproxima das preocupações de Hjelmslev de evitar, tanto quanto possível, a ambiguidade no discurso de natureza científica. A palavra *Semiologia* designa a disciplina ou a ciência dos signos, e a expressão *semiótica* refere-se a cada um dos sistemas de signos ou dos códigos e linguagens (Eco, 1968). Uma semiótica é portanto um sistema de signos, como as artes, a moda, os ritos, as línguas etc., enquanto a Semiologia é o estudo dessas diversas semióticas.

Acontece que a International Association for Semiotic Studies, organização que reúne os mais influentes estudiosos do campo, resolveu adotar a denominação *Semiótica*, tendo o mesmo Umberto Eco, em obra posterior, acatado, sem maiores discussões, a deliberação plenária da IASS, desautorizando assim o seu bem fundado argumento (Eco, 1971).

Não obstante, ocorre com frequência o uso indiferenciado dos dois termos, razão pela qual grafamos ambas as palavras com inicial maiúscula quando denominam a ciência dos signos e escrevemos *semiótica* com inicial minúscula para designar qualquer sistema ou processo simbólico. A rigor, deveríamos utilizar, em língua portuguesa, o adjetivo *semiótico* para o que se refere a tais sistemas e processos simbólicos, reservando o adjetivo *semiológico* para quando a referência recai sobre a ciência ou o conhecimento (logos) dos signos (semeion).

Dois princípios se apresentam como definidores da atividade especulativa no campo das semióticas.

De acordo com o primeiro desses princípios, a Semiologia tem por objeto o estudo da cultura vista como um *diassistema* simbólico, isto é, como um *conjunto de sistemas* que norteia e estabelece os limites dos fatos e objetos construídos pela sociedade. Essa perspectiva se aproxima da lição de Saussure, para quem os signos exprimem ideias, isto é, pressupõem a ação e a inteligência humana no seio da sociedade.

Podemos ainda ligar esse primeiro princípio a um dos pioneiros da Semiologia na Rússia, Mikhail Bakhtin, que com o nome do seu discípulo Voloshinov publicou algumas obras fundamentais para as ciências sociais, entre elas *Marxismo e filosofia da linguagem*. “Todo signo, como sabemos, resulta de um consenso entre indivíduos socialmente organizados no decorrer de um processo de interação. Razão pela qual as formas do signo são condicionadas tanto pela organização social de tais indivíduos como pelas condições em que a interação acontece” (Bakhtin, 1929).

De acordo com o segundo princípio, e, nesse aspecto, contrariamente ao primeiro,

a Semiótica tem por fim o estudo de todo e qualquer objeto revestido de uma função significativa, quer seja comunicativa ou informativa. Essa compreensão se aproxima de Peirce e de outros estudiosos que atribuem uma amplitude de certo modo infinita ao nosso campo de estudos — como é o caso de Umberto Eco, no *Tratado de Semiótica Geral*, um dos compêndios mais completos que se escreveu sobre a matéria.

Não se pode perder de vista que, ao traçar o espaço da Semiologia, Saussure tem em mira a Sociologia e a Psicologia Social, o mesmo ocorrendo com Bakhtin, na sua Semiótica marxista, enquanto os defensores do segundo princípio — como Peirce e Umberto Eco (1976) — visam à Lógica.

No presente trabalho, onde o interesse se concentra nos signos sociais, ou seja, nos processos simbólicos intimamente mesclados com os fatos que constituem a cultura, julgamos ser de extrema conveniência marcar a orientação adotada, assinalando o compromisso do simbólico com o social e o cultural. Estamos, portanto, no âmbito de uma *Semiologia da Cultura*, que assim é, conseqüentemente, uma expressão redundante.

Saussure e a Ciência Social dos Signos

No *Curso de Linguística Geral*, Saussure concebe a existência da Semiologia ao discutir o lugar da língua entre os fatos humanos. O trecho abaixo da sua lição, hoje bastante conhecido, vale ser citado:

“A língua é um sistema de signos que exprimem ideias, e é comparável, por isso, à escrita, ao alfabeto dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos, às formas de polidez, aos sinais militares etc., etc. ... Ela é apenas o principal desses sistemas.

Pode-se, então, conceber *uma ciência que estude a vida dos signos no seio social*; ela constituiria uma parte da Psicologia Social e, por conseguinte, da Psicologia Geral; chamá-la-emos de *Semiologia* (do grego *semeion*, “signo”). Ela nos ensinará em que consistem os signos, que leis os regem. Como tal ciência não existe ainda, não se poderá dizer o que será; ela tem direito, porém, à existência; seu lugar está determinado de antemão. A

Linguística não é senão uma parte dessa ciência geral; as leis que a Semiologia descobrir serão aplicáveis à Linguística e esta se achará destarte vinculada a um domínio bem definido no conjunto dos fatos humanos.

Cabe ao psicólogo determinar o lugar exato da Semiologia; a tarefa do linguista é definir o que faz da língua um sistema especial no conjunto dos fatos semiológicos” (Saussure, 1916).

A preocupação básica do linguista suíço, decorrente da influência sociológica de Durkheim, era estudar a língua a partir de uma perspectiva mais ampla, através da sua inserção num conjunto de fatos simbólicos da vida social. Se, por um lado, Saussure imprimiu à sua ciência uma orientação positivista que trouxe à tona a abordagem estruturalista das ciências humanas, por outro lado, deve-se também a ele a compreensão do linguístico atrelado ao social.

Sabemos que os pesquisadores que seguiram os caminhos abertos pelo *Curso de Linguística Geral* acentuaram o caráter meca-

nicista do estruturalismo, descarnando a língua do contexto no qual tem existência e privilegiando o estudo formal dos sistemas. Mas não se pode esquecer que Saussure, ao emprender os estudos dos aspectos ditos internos ou imanentes da língua, estava atento à sua natureza social, embora tenha marcado seu pensamento por algumas contradições. Um texto fragmentário e reconstituído através de anotações de discípulos, como o do *Curso*, sofre necessariamente de tais desencontros.

Para Saussure, o exercício da linguagem ou a manipulação de formas simbólicas repousa numa faculdade que nos é dada pela natureza, ao passo que a língua constitui algo adquirido e convencionalizado. Seu ponto de vista vai de encontro à tese dos inatistas, porque ele admite que a faculdade de criar linguagens é inata, apenas ela, e não a linguagem e a internalização de uma língua, que são adquiridas.

É evidente que o ser humano recebe da natureza uma estrutura cerebral mais complexa que a dos outros animais, facultando assim o engendramento de recursos e pro-

cessos tipicamente racionais. Mas isso é diferente de se afirmar que o homem, ao nascer, tem internalizadas as formas simbólicas e, particularmente, as estruturas linguísticas. Tal hipótese corre por conta e risco de uma tradição filosófica assentada sobre bases pré-científicas, ou teológicas, segundo a qual Deus deu a Adão o domínio da língua. Embora essa formulação não apareça explícita nas teorias dos inatistas mais recentes, constitui a base dos argumentos dos primeiros defensores de tal ponto de vista; base essa que é defendida cuidadosamente e continua servindo de suporte à linguística cartesiana e outras correntes de pensadores que compartilham a crença inatista.

Se, por um lado, a hipótese segundo a qual o homem traz consigo ideias inatas, expressas através de uma linguagem também inata, não pode ser verificada; por outro lado, a proposição segundo a qual é a convivência dos homens em sociedade que cria a linguagem pode ser observada ao longo da história das culturas.

O autor do *Curso* afirma que não é a linguagem que é natural ao homem, mas a ca-

pacidade de construir sistemas de signos. Pressupondo a existência de uma “faculdade que comanda os signos”, Saussure atribui um lugar de destaque à língua no conjunto dos fatos da linguagem, por ser esta uma instituição social por excelência. Acredita mesmo que, devido à sua natureza social, a língua pode funcionar como base das demais semióticas. Não que ela seja um código estruturalmente privilegiado, mas porque termina se entrelaçando ao próprio desenvolvimento social, em decorrência do seu uso permanente por todos os indivíduos socialmente organizados, enquanto os outros códigos, mais restritos, influenciam em menor grau o pensamento e a ação dos homens.

Com isso Saussure não subordina todos os processos simbólicos à língua mas, ao contrário, valoriza esses processos afirmando explicitamente que a linguagem poderia ter encontrado outro meio de expressão social que não a língua. Assim como os animais humanos se valem dos sons emitidos pelos órgãos vocais para representar os processos sígnicos da cultura, poderiam ter escolhido (como acidentalmente escolhem)

outros meios, como o gesto, por exemplo, desenvolvendo neles vários níveis de articulações capazes de responder plenamente às exigências da comunicação humana.

Entende-se aí porque o linguista procurou orientar a sua ciência mais para a análise do funcionamento específico do sistema linguístico: o estudo dos processos significativos nas suas relações com o pensamento e a sociedade não é especificamente linguístico, mas semiótico e semiológico. Assim, a semântica saussuriana tem pela frente a tarefa de confrontar as formas do conteúdo impostas pela língua com eventuais formações outras da realidade, empreendidas por semióticas como as artes e os mitos, por exemplo.

Cabe então à Semiologia saussuriana o estudo geral e comparado da semântica, além da procura das semelhanças e dessemelhanças entre as formações empreendidas pela língua no seu uso cotidiano, ou por formas conotativas como a literatura e os mitos, dentre outros sistemas verbais. Isso permitiria a constatação da unidade ou da diversidade das formas do conteúdo.

Caso sejam constatadas formações diferentes na língua pragmática, no texto poético, no mito, no discurso publicitário etc., teremos várias semânticas e poderemos falar numa semântica geral ou comparada que articularia as diversas formações do conteúdo. Caso o significado seja um só para a diversidade de formações significantes, como parece ser a expectativa de Saussure, teremos uma única semântica linguística, válida para as diversas semióticas.

Vista a questão por esse ângulo, somos obrigados a repensar os reparos feitos a Saussure em um livro anterior a este, especialmente no Capítulo “A tradição saussuriana e suas conseqüências” (Seixas, 1979). Tais reparos se prendem às reais e aparentes contradições do *Curso*, onde, por um lado, os fatos da língua e da linguagem são colocados num amplo horizonte humano e social, e, por outro lado, a Linguística é proposta a partir de uma redução do objeto.

Para a compreensão do funcionamento dos signos no seio da vida social, Saussure reclama a necessidade de estudar “as carac-

terísticas que pertencem somente aos sistemas semiológicos em geral e à língua em particular”, atribuindo à Semiologia a tarefa de compreender as relações da língua e das demais linguagens com a sociedade e a cultura, incluindo aí a constituição do significado.

Não é raro se lamentar a ausência de estudos semânticos no *Curso*, o que é visto como uma lacuna no projeto de constituição da Linguística como ciência. Mas se Saussure pretendia abordar apenas os aspectos que dizem respeito à língua em particular — e não aos demais sistemas semiológicos — ou seja: os itens comuns aos diversos sistemas, itens como a formação dos significados, por exemplo, são objeto de estudo da Semiologia, que é a disciplina na qual a Linguística saussuriana se insere.

Estabelecidos os limites da Linguística e a sua vinculação com a Semiologia é de se entender porque alguns fatos da linguagem, colocados em outras teorias como constituintes do objeto da Linguística, se deslocam na teoria de Saussure para o campo da Semiologia. Assim, podemos compreender melhor a sua afirmação, que a princípio nos pareceu

demasiadamente comprometida com o idealismo: “Bem longe de dizer que o objeto precede o ponto de vista, diríamos que é o ponto de vista que cria o objeto” (Saussure, 1916).

De fato, o objeto de estudo de Saussure depende inteiramente do seu ponto de vista. Num ponto de vista diferente teremos objetos diferentemente classificados.

Barthes e o eco

Os estudos semiológicos se tornam ainda mais polêmicos quando Roland Barthes propõe a inversão da ótica saussuriana. Nos seus discutidos *Elementos de Semiologia*, ele pondera que não existem na vida social do nosso tempo outros sistemas da amplitude da linguagem verbal, isto é, da língua. Diz ainda que a Semiologia tem se ocupado de códigos de interesse irrisório e que, quando passa a conjuntos dotados de profundidade sociológica, esses sistemas apenas traduzem estruturas da língua. Conclui então: “É preciso, em suma, admitir desde agora a possibilidade de revirar um dia a proposição de

Saussure: a Linguística não é parte, mesmo privilegiada, da ciência geral dos signos: a Semiologia é que é uma parte da Linguística; mais precisamente, a parte que se encarregaria das *grandes unidades significantes* do discurso” (Barthes, 1964a).

Duas observações podem ser feitas às colocações de Barthes. A primeira é um registro da submissão barthesiana ao que se chama de imperialismo linguístico, num momento em que as ciências humanas, seduzidas pelo estruturalismo, prestavam vassalagem à ciência da cultura estrutural por excelência: a Linguística. O próprio projeto dos *Elementos de Semiologia* é declaradamente calcado nas grandes dicotomias saussurianas. Falar em sincronia e diacronia, língua e fala, significante e significado etc., não pode ser visto apenas como uma atitude metodológica, mas como uma moda parisiense que vestiu — além da Semiologia, o Estudo da Literatura, do Teatro, da Cultura, etc. — o pensamento do maior expoente da Psicanálise na França, Jacques Lacan, que só pode ser lido e compreendido com o necessário distanciamento crítico depois de assentada

toda a poeira deixada pela “folia apocalíptica” do estruturalismo (Seixas, 1978a).

Surge então a pergunta irrespondível: o Barthes pós-estruturalista escreveria os *Elementos* mantendo os pontos de vista de então?

Sabemos que muitos são os Barthes: o que namorou a Psicanálise, a Linguística, a Sociologia, a Crítica etc. O mérito maior desse pensador francês é ter sintetizado as mudanças e controvérsias que viriam a caracterizar o nosso *fin de siècle*, tendo contribuído para rever e superar cada uma das etapas e indagações do homem moderno. Ou para recolocar as indagações obsessivas.

A segunda observação a ser feita à subordinação da Semiologia à Linguística, proposta por Barthes, nos conduz novamente ao problema dos limites atribuídos a uma disciplina ou ciência. Observados os limites e a hierarquização traçados por Saussure, tanto a Linguística quanto a Semiologia têm campos e objetos diferentes daqueles pretendidos por Roland Barthes. O projeto saussuriano de uma Semiologia é mais audacioso do que o extraído dos *Elementos*, en-

quanto a Linguística de Saussure tem tarefas claramente definidas. Somente o desenvolvimento dos estudos semiológicos e linguísticos, isto é, somente a história, poderá solucionar a questão epistemológica que se levanta a partir de Barthes.

Umberto Eco (1971 e 1976), ao estudar o problema do campo — e do que chama de limiar inferior e umbral superior da Semiótica — inscreve suas observações numa linha que poderá levar à recusa da subordinação vislumbrada por Barthes. Desde a proposta da Semiótica da Comunicação como contraparte da Semiótica da Informação (ou da Significação) até a verificação de que a Semiótica Geral abrange estudos que vão da *zoosemiótica* à teoria das ideologias, a inversão barthesiana da formulação de Ferdinand de Saussure se torna inaceitável.

A diversidade de sistemas altamente complexos recusa a hipótese barthesiana de limitação da Semiótica ao campo linguístico. Ao admitir o estudo das ideologias como pertinente à Semiótica, Eco nos leva a considerar que esta disciplina tem suas fronteiras entrecortadas com a Sociologia do Conhecimen-

to, transcendendo os limites da investigação puramente linguística. A não ser que se atribua à Linguística um estatuto enciclopédico, que abrangeria as ciências da cultura e transformaria a Linguística numa Epistemologia do homem.

Ainda em defesa da consistência e do alcance de sistemas semióticos outros que não a língua, surge o trabalho de Eliseo Verón, cientista de formação semiológica que toma a ideologia como objeto, sem esquecer que a produção do sentido depende do social (Verón, 1979).

A Semiótica, tal como compreendida por Umberto Eco, tem um objeto bem mais amplo do que aquele encontrado por Barthes. Além dos códigos engendrados pela sociedade e identificados com os processos culturais, Eco atribui à ciência dos signos a tarefa de estudar todos os códigos possíveis. Assim, o interesse desta ciência vai dos sistemas formais, utilizados por computadores e outras máquinas, aos sistemas apreendidos pelo homem ao “ler” a informação contida num sintoma natural qualquer; passando também pelos sistemas de que os ani-

mais se valeriam. O autor do *Tratado* vê, inclusive, a possibilidade da noção de cultura e sociedade vir a ser abalada com a constatação possível de que também os animais usam sistemas de signos (e não apenas de sinais), o que implicaria uma revisão da exclusiva identidade do humano com a inteligência do simbólico.

Se, por um lado, recusamos neste estudo discutir sistemas tão diversos, preferindo situar nossas observações no âmbito do que poderíamos chamar de uma Semiologia da Cultura, por outro lado, não podemos negar a validade das contribuições de Eco, fundamentais para a linha aqui adotada. Fazemos nossas as suas palavras, segundo as quais “a linguagem verbal é o artifício semiótico mais poderoso que o homem conhece; mas que existem, não obstante, outros artifícios capazes de cobrir porções de espaço semiótico geral que a língua falada nem sempre consegue tocar” (Eco, 1976).

Isso nos ajuda a pensar criticamente se Barthes tem ou não razão quando afirma que a Semiologia trata apenas de sistemas de interesse restrito, e que, quando passa a se ocu-

par de códigos de maior alcance social, estes apenas traduzem as estruturas da língua.

Se algumas semióticas são também formas de conhecimento, como é o caso de semióticas estéticas como a música, a literatura, a pintura etc., nos parece que elas podem apreender o mundo de um modo diverso daquele registrado pela língua, mesmo que tenham tomado as formas do conteúdo da língua como ponto de partida para o seu estranhamento e a sua superação. Restringir o modo de formar a realidade exclusivamente à língua histórica é negar o papel social dos mitos, das artes e de alguns outros sistemas que têm o poder de transgredir o espaço, através de novos modos de compreender e expressar.

A partir dessas questões, convém recorrer ao conceito de *unidade cultural*, que Eco tomou emprestado a Schneider e introduziu na Semiótica, para melhor compreensão do conteúdo dos signos e da sua relação com a cultura onde são formados. Uma unidade cultural é um objeto construído pela cultura, resultante de um modo definido de ver, sentir, compreender e formar. Evidentemen-

te, *objeto* aparece aqui como tudo aquilo que, física ou moralmente, afeta e impressiona os sentidos; aquilo que serve de matéria ao exercício do raciocínio. Trata-se de uma entidade mental (de um conceito), coincidindo, portanto, com o *significado* do signo linguístico de Saussure.

Eco compreende a estrita relação entre o semiótico e o cultural quando diz que o universo das coisas e dos eventos cósmicos “não interessa à Semiótica”, mas interessa, sim, “o universo das noções através das quais uma cultura organiza sua própria visão do mundo” (Eco, 1971). Daí porque os signos interessam à Semiótica como forças sociais, não importando o problema da “verdade” ou da sua adequação aos “objetos naturais”.

Ao enfrentar a discussão sobre o universo do sentido, as investigações de Eco são relevantes ao ponto de vista aqui adotado; ele compreende que a língua não é a única forma de conhecimento existente, nem a única maneira de dar forma ao universo simbólico que constitui a realidade humana e social: “enformar o universo do cognoscível, mas saber que essa forma não é definitiva e,

portanto, admitir a predicação de várias outras formas” (Eco, 1962 e 1971).

Sabemos que semióticas estéticas como a pintura, a dança ou a música podem levar o ser humano a experimentar sentimentos e imagens não ocorridos no exercício da linguagem verbal. Através da arte pode-se chegar a um conteúdo construído pela própria expressão artística, o que nos leva a falar de um signo poético (estético ou artístico), contrariando as afirmações de Umberto Eco desde o livro *O signo*.

Ao conceber ideias ainda não experimentadas e que transgridem os limites do espaço estabelecido pela cultura, através da língua, o artista não sabe precisamente o que pensa e sente; por isso, as formas também estabelecidas de expressar não são suficientes para materializar a configuração do seu ser perante o outro. Ele se vê obrigado a recorrer a novas expressões e a novos conteúdos como única maneira de atingir a nebulosa do pensamento que, após a predicação das formas semióticas, constituirão uma nova face da realidade (Seixas, 1978b).

Capítulo II

PRIMEIRAS INVESTIGAÇÕES SEMIÓTICAS NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Os sofistas, os clássicos e a patrística

Os pensadores que se ocupam da teoria do conhecimento, da filosofia da linguagem, da estética e da lógica constituem os grandes mananciais da Semiologia ou da Semiótica, termos denominadores de uma mesma disciplina.

Quando os sofistas trabalhavam dialeticamente a retórica como meio de demonstração da pluralidade da verdade, subordinando o objeto do conhecimento à estrutura do discurso, estavam lançando os germes das preocupações que, em consequência, não poderiam estar ausentes das obras de Platão e de Aristóteles.

Apesar da submissão do pensamento ocidental moderno aos sistemas filosóficos dos dois grandes mestres, não podemos ignorar a contribuição dos sofistas, embora sempre tratados de modo desdenhoso. A eles devemos o mérito de insistir, com a veemência dos pioneiros, na construção da verdade através da linguagem, quando deram mais ênfase ao processo de formação dos objetos do conhecimento do que a sua substância. O modo de formar e ver as coisas passa a ser a chave sofística, uma vez que esses filósofos refutaram o caráter fixo e estabelecido das concepções.

A constituição do discurso sofístico vai representar, também, a constituição do mundo, o que equivale a dizer que a realidade linguística interfere decisivamente na construção da realidade humana.

Protágoras — cuja doutrina, frequentemente discutida por Platão, afirma que o homem é a medida de todas as coisas — é responsável pela não-unanimidade da ilusão clássica da universalidade da verdade. Graças ao pensamento dos sofistas a própria fi-

losofia anti-sofística pôde trilhar, sem medo de se perder, caminhos dialéticos.

O marxismo — cuja práxis partidária, ao longo do tempo, contradita alguns dos seus pressupostos filosóficos básicos — propõe a verdade como uma construção permanente do espírito, e não como uma categoria imutável e independente do processo histórico do homem (Schaff, 1964 e 1971).

Esse conjunto de constatações, ao longo da história, nos leva à formulação do princípio dialético segundo o qual “a verdade é a coerência das proposições verbais” (Seixas, 1979), formulação esta que denuncia o compromisso do conhecimento com os processos simbólicos, instituídos pela sociedade, como fundadores da cultura.

Platão, não só nos diálogos que tratam dos sofistas, da retórica e da linguagem, como também em outros momentos da sua obra, discute importantes problemas hoje reunidos e sistematizados como campo disciplinar da Semiótica.

Aristóteles trouxe uma contribuição decisiva ao iniciar uma corrente do pensamento que, com Locke e Condillac, viria a iden-

tificar a teoria do conhecimento com a teoria da linguagem. A *Poética* é obra fundamental que já contém algumas das direções atuais dos estudos semiológicos, discutindo questões cada vez mais pertinentes.

Desse modo, para se falar numa ciência geral dos signos, deve-se propor como ponto de partida uma releitura da tradição filosófica. Tão importantes quanto as modernas colocações dos filósofos e linguistas que desencadearam a constituição da Semiótica ou da Semiologia foram as investigações filosóficas empreendidas antes de a modernidade fazer a sistematização desta disciplina.

Já nos primeiros séculos da era cristã, Santo Agostinho (nascido no ano 354 e morto no ano 430) no diálogo *De magistro*, onde aparece como protagonista ao lado do filho Adeodato, fala do emprego dos signos como recurso essencial para mostrar e compreender o mistério das coisas, destacando, assim, o papel das palavras.

A propósito, Jacques Lacan, nos seus contundentes Seminários, dedicou a aula do dia 23 de junho de 1954 à memorável discussão deste diálogo agostiniano, com a par-

ticipação do Pe. Beirnaert e do filósofo Octave Mannoni. O psicanalista não teve dúvidas ao concluir que, para Santo Agostinho, a atividade humana “só pode existir num mundo já estruturado pela linguagem” (Lacan, 1954). Isso porque Agostinho não descuidava do fato de que o homem vive num universo simbólico, fato esse que também vai ser sublinhado nas *Confissões*.

É bastante significativo que Wittgenstein, um dos lógicos modernos que mais trabalhou sobre a linguagem, tenha iniciado suas *Investigações filosóficas* com a discussão de uma recordação infantil de Santo Agostinho:

“Se os adultos nomeassem algum objeto e, ao fazê-lo, se voltassem para ele, eu percebia isto e compreendia que o objeto fora designado pelos sons que eles pronunciavam, pois eles queriam indicá-lo. Mas deduziu isto dos seus gestos, a linguagem natural de todos os povos, e da linguagem que, por meio da mímica e dos jogos com os olhos, por meio dos movimentos dos membros e do som da voz, indica as sensações da alma, quando

esta deseja algo, ou se detém, ou recusa ou foge. Assim, aprendi pouco a pouco a compreender quais coisas eram designadas pelas palavras que eu ouvia pronunciar repetidamente nos seus lugares determinados em frases diferentes. E quando habituara minha boca a esses signos, dava expressão aos meus desejos” (Agostinho, citado por Wittgenstein, 1945).

Observemos que nesta passagem Santo Agostinho põe, ao lado da linguagem verbal, as outras linguagens ou os outros sistemas semióticos empregados pela espécie humana no processo de conhecimento e comunicação da sua realidade.

“Assim principiei a comunicar com as pessoas que me rodeavam, e entrei mais profundamente na sociedade tempestuosa dos homens” (Agostinho, 398). *Entrar na sociedade dos homens* corresponde a entrar no universo simbólico — eis uma constatação já presente no pensamento agostiniano.

Ainda no âmbito da filosofia cristã, Tomás de Aquino (1225-1274) discute o que chamaríamos de natureza *assemiótica* de

Deus. No *Compêndio de teologia* ele afirma que Deus não compreende através de elementos indeterminados, mas através da sua própria essência, enquanto o ser humano necessita de *imagens inteligíveis*.

“A capacidade de compreender coloca o homem acima de outros animais. Pois é óbvio que dentre os animais só o homem é capaz de apreender os universais, as relações entre as coisas, as coisas imateriais, que só se percebem através da inteligência. Ora, é impossível que a intelecção seja um ato exercido por algum órgão corporal, assim como a visão é exercida através dos olhos”. (Tomás de Aquino, 1265).

Esta última afirmativa é fundamental para a Semiologia e para a filosofia da linguagem, uma vez que rejeita a hipótese de que o conhecimento se dê diretamente através de algum órgão, deixando espaço para o que Cassirer viria a chamar de “formas simbólicas”.

Falando ainda das “imagens”, São Tomás intui que “será necessariamente através de alguma substância imaterial que o homem compreende”. Embora seu raciocínio implique sempre questões teológicas, não se pode deixar de encontrar aí a distinção semiótica feita por ele entre os animais, o homem e Deus. Enquanto os animais classificados como irracionais estariam aquém do simbólico e da compreensão, os homens estariam submetidos a elas, e Deus estaria além delas — porque é considerado, ao mesmo tempo, o objeto e o símbolo, a potência e o ato, o verbo e a carne, o significante e o significado, o princípio e o fim.

Na *Suma teológica* aparecem algumas reflexões em torno das relações entre linguagem e cognição, evidenciando o modo limitado e parcial do conhecimento humano: “Um ser é nomeado por nós conforme o modo pelo qual o compreendemos.” A linguagem, para Tomás de Aquino, atuaria como um registro da forma da percepção humana, o que equivale à afirmação dos modernos linguistas de que a língua é a forma pela qual o homem vê o mundo e o traz den-

tro de si. De certo modo, também somos remetidos ao pensamento de São Tomás quando lemos a constatação da lógica neopositivista: “Os limites da minha linguagem denotam os limites do meu mundo” (Wittgenstein, 1918).

Tomás de Aquino compreendeu que as palavras não são simples sinais, mas signos.

Chamamos aqui de *sinal* a uma *manifestação*, a uma coisa que representa outra coisa, ao passo que o *signo* se refere a um *conceito* ou compreende um conceito aliado a uma manifestação.

Enquanto o sinal é uma coisa que está no lugar da outra, como, por exemplo, a fumaça que pode ser sinal do fogo, o signo é o resultado de uma operação mental bem mais complexa, através da qual se atribui uma expressão a um conteúdo, a um modo de compreender algo. Observe-se que as diversas espécies animais reagem frequentemente aos sinais, enquanto o processo sígnico instaura o universo dos animais simbólicos, a partir do *homo sapiens*.

Vejamos que São Tomás, mesmo sem utilizar esta distinção terminológica (que só

ficou inteiramente clara após Ferdinand de Saussure), percebe que “os nomes não seguem o modo de ser real das coisas, mas o que existe no nosso conhecimento” (Tomás de Aquino, 1273). A língua não é uma simples lista de nomes correspondentes aos objetos nomeados, porque os signos são modos de conceber e constituir o próprio objeto a ser conhecido. Quando os falantes da língua portuguesa utilizam o signo *saudade* eles não recorrem a um conjunto de sons para representar um objeto já constituído, mas é a própria língua que constitui esse objeto, traçando seus limites de acordo com a experiência dos falantes da língua.

Tanto isso é verdade que encontramos dificuldades para traduzir um texto de uma língua para outra, especialmente quando nos deparamos com construções para as quais não existem formas de percepção correspondentes. Cada língua não é um mero instrumento de comunicação de uma realidade humana ou social, mas também o instrumento balizador da construção dessa realidade. Constituir e comunicar são faces de uma mesma moeda. Negligenciar tal compromi-

so entre a forma de dizer e aquilo que é dito significa compreender de modo incompleto e equívoco o papel da comunicação.

Vico e a ciência nova

Os filósofos medievais tiveram em geral grande interesse pelo estudo da palavra e dos outros modos de expressão, talvez em consequência da herança deixada pelos judeus, no Antigo Testamento, onde Moisés coloca o verbo como elemento da criação: “E disse Deus: Haja luz. E houve luz.” Ou ainda: “E disse Deus: Produza a terra erva verde (...). E assim foi.”

Já no Novo Testamento, São João escreve, na esteira das velhas escrituras: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, o Verbo era Deus”. Ou, mais adiante: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós”.

Assim é que um católico italiano, cujos primeiros estudos foram feitos com padres jesuítas, estruturou a sua *Ciência nova* a partir da linguagem. Giambattista Vico (1668-1744) encontrou na língua — e na lingua-

gem em geral — os mitos, as fábulas e tradições que constituem a expressão do espírito humano. Partindo do princípio de que tudo que o homem sente, pensa e produz, num momento da sua história, mantém ligações entre si e forma unidades estruturais, o filósofo toma o estudo da linguagem como ponto de convergência para a compreensão de todos esses fatos. Procura, assim, unir a Filosofia e a Filologia (diríamos, hoje, a Linguística), ao lado dos estudos do simbólico.

Para Vico, a história da humanidade é marcada por três momentos distintos: a *idade dos deuses*, a *idade dos heróis* e a *idade dos homens*. Todos os povos passariam por essas etapas de desenvolvimento, sendo que a primeira estaria ligada a uma espécie de linguagem pré-simbólica, onde a comunicação se daria mediante sinais e caracteres naturais, isto é, constituídos a partir de indicações diretas dos objetos. A segunda já seria marcada pela presença do simbólico, quando toda comunicação depende de imagens, metáforas e demais recursos necessários aos intentos heroicos. Finalmente, a terceira é onde aparece “a língua humana, mediante

vocábulos convencionados pelos povos” (Vico, 1725).

Ele acredita que o homem, num estado primitivo, não dominava ainda os processos de simbolização, passando depois para um estágio de uso de imagens e figuras imprecisas, até chegar a um sistema de convenções. Essa compreensão da linguagem e da sua gênese é retomada mais tarde por Rousseau, podendo ser descrita a partir da seguinte hipótese:

Numa etapa inicial, o homem procuraria manter um contato direto com os objetos do mundo, constituindo o conhecimento tão somente na relação do sujeito com um objeto particular (e não com todos os objetos da mesma espécie). Seria uma forma semelhante ou próxima à dos animais, que conhecem uma pedra determinada, ou uma árvore determinada, sem operar o processo de generalização.

Em seguida, o ser humano começaria a perceber difusamente a relação existente entre os objetos de uma mesma classe; e essa percepção, difusa e imprecisa do mundo, implicaria uma forma de expressão também inexata, metafórica.

Vico conclui que “os primeiros povos da gentildade, por uma comprovada necessidade natural, foram poetas, e falaram por figuras poéticas”. Ele entende por linguagem poética uma formação aberta dos conteúdos, tomando a metáfora como modo de captar e, ao mesmo tempo, de expressar uma realidade apreendida de forma também incompleta. Há uma observação feita na introdução dos seus *Princípios de uma ciência nova* bastante sugestiva, segundo a qual os mistérios dos oráculos eram, em todas as culturas, revelados em versos, bem como os mistérios da sabedoria popular se escondiam nas fábulas.

Isto quer dizer que o recurso utilizado pela poesia é um instrumento de formação e compreensão de coisas novas. Ou melhor, o verso estaria a serviço de uma formação da realidade ainda desconhecida.

A moderna Semiologia toma tanto a língua quanto a arte e o mito como formas de conhecimento, e podemos constatar que a língua delimita a realidade de modo relativamente preciso, estabelecendo entre os seus

usuários um acordo quanto a forma de ver os objetos.

Assim, podemos também comunicar de modo relativamente preciso as nossas percepções, utilizando as categorias e classificações mediante as quais a língua compreende e *enforma* o mundo.

No entanto, quando estamos diante de fatos novos, não convencionados pelo espaço social da realidade, necessitamos de uma linguagem diferente daquela já estabelecida, não só para apreender os novos aspectos da realidade como também para expressá-los aos outros homens.

Quando o poeta utiliza metáforas e outras figuras no seu texto, ele não busca adornos para a linguagem, mas assim procede porque só consegue dizer o novo de modo novo. É como se as palavras usadas de forma habitual fossem insuficientes para dar vida e expressão a uma coisa, ou a uma percepção, inteiramente novas.

É evidente que, em muitos escritores, a desautomatização da linguagem é apenas um enfeite, um revestimento elegante, ornamental. Mas a grande literatura se faz com ideias

novas e sentimentos novos que, consequentemente, só podem ser expressos de um modo novo, porque os modos estabelecidos estão comprometidos com as velhas concepções, não permitindo, portanto, a formação de outros conteúdos. Pode-se dizer, sem dúvida, que todo modo de formar está comprometido com a realidade *enformada* e *informada* (Eco, 1962).

Os estudos de Vico não se restringem apenas à linguagem verbal, sendo importantes para a Semiótica porque procuram compreender tanto essa forma de linguagem quanto os demais sistemas como aspectos de um processo mais geral e comum à espécie humana. A língua, a escrita, os hieróglifos, as medalhas, as moedas e, enfim, as leis e costumes foram compreendidos como fatos simbólicos, isto é, como códigos semióticos.

Modernamente, Roland Barthes, no livro *Mitologias*, graças à influência de Saussure, estuda costumes, alimentação, vestuário, etc. como fatos semióticos, considerando todo e qualquer objeto como *signo da sua própria função*. De certo modo, ao falar das moedas e das medalhas ou ao interpretar uma men-

sagem constituída por uma série de objetos, Vico leva em consideração a função do objeto para chegar à sua “leitura”, prenunciando os modernos estudos do simbólico.

A história registra o episódio da declaração de guerra feita por Dario a Idantura, rei dos citas. A resposta do rei cita foi levada por um mensageiro e era constituída de cinco objetos: uma rã, um rato, um pássaro, um dente de arado e um arco de flecha.

Vejamos como Vico faz a leitura deste discurso não-verbal:

“A rã indicava que ele nascera na terra de Cítia, como na terra nascem, com as chuvas de verão, as rãs, sendo ele, pois, filho daquele terra. O rato indicava que ele, como o rato, ali onde nascera construía a sua casa, isto é, ali construía a sua gente. O pássaro indicava que ali tinha os auspícios, isto é, como iremos ver, não estar ele sujeito senão a Deus. O arado simbolizava ter ele, ali, reduzido as terras à cultura, e as ter, pela força, dominado e feito suas. E finalmente, o arco de flechas significava que ele dispunha na

Cítia do sumo domínio das armas, de modo a dever e poder defendê-la” (Vico, 1725).

Capítulo III

A SEMEIOTIKÉ E A TEORIA DO CONHECIMENTO

Locke e a criação da *Semeiotiké*

Uma significativa contribuição aos estudos semióticos de ontem e de hoje foi trazida por John Locke (1632-1704) no *Ensaio acerca do entendimento humano*, onde propõe a *Semeiotiké* como um dos três grandes ramos das ciências. Embora como sensualista privilegiasse os sentidos e as experiências objetivas, Locke percebeu que o ser humano não possui o dom da linguagem apenas porque é capaz de articular sons, mas porque tem “habilidade para usar esses sons como sinais de concepções”.

Ao estudar o conhecimento humano, o filósofo inglês relacionou a investigação das

ideias ao estudo das palavras e do significado. Na sua obra, encontramos reflexões, acerca dos signos, que resistiram ao tempo e ainda apresentam consonância com a Linguística moderna. Ele afirma que as palavras se referem às ideias e não aos objetos naturais, sendo um precursor de Saussure ao falar na arbitrariedade do signo:

“Seu significado, perfeitamente atribuído, não é a consequência de uma conexão natural. As palavras, pelo longo e familiar uso, como foi dito, estimulam nos homens certas ideias tão constante e prontamente que estes são aptos para supor uma conexão natural entre elas. É evidente, porém, que elas denotam apenas ideias peculiares dos homens, e por uma perfeita imposição arbitrária, pois elas frequentemente deixam de estimular em outros (mesmo se usam a mesma língua) as mesmas ideias que nós as consideramos como seus sinais; e todo homem tem liberdade tão inviolável para formar palavras para significar ideias ao seu agrado como ninguém tem o poder

para obrigar outros a ter as mesmas ideias em suas mentes quando, como ele, usam as mesmas palavras.” (Locke, 1690)

Nesta passagem, John Locke vai além da questão da arbitrariedade do signo, refletindo sobre a diversidade de formações do conteúdo e nos remetendo ao funcionamento do signo verbal quando operado no texto literário. Na literatura, o signo está sujeito, mais do que em outras circunstâncias linguísticas, às variações quanto ao plano do conteúdo.

Ele percebeu que o *sinal*, ou o som das palavras, (o *significante*, como diríamos agora) não se refere a um objeto de mundo físico, mas à ideia que o usuário do signo faz desse objeto. De certo modo, pode-se constatar que ele via as ideias como signos internos das coisas e as palavras como signos materiais ou externos desses signos interiores.

Bem verdade que a Semiótica moderna formularia a questão de outro modo, mas a intuição de Locke não é desprovida de validade lógica, principalmente se levarmos em

conta o fato de, mesmo na filosofia da linguagem, o conceito de signo não estar claramente assentado. Por isso, as contribuições de Saussure e Hjelmslev funcionam como verdadeiros marcos para a Semiologia e para a Filosofia. Mesmo Peirce, que se considera o fundador da Semiótica, não atribuiu ao signo o conceito de processo ou de função, porque continua identificando o signo com o sinal, ou com o *representamem*.

Mas deixemos esta questão para depois, ficando ainda com Locke que vê a linguagem como instrumento de conhecimento, tendo por isso mesmo dividido o seu *Estudo acerca do entendimento humano* em quatro livros assim denominados: Livro I - “Nem os princípios nem as ideias são inatas”, Livro II - “As ideias”, III - “Palavras”, IV - “Conhecimento e opinião”. Observe-se que a disposição da matéria já apresenta um sumário do ponto de vista do filósofo, partindo da discussão a respeito da natureza inata ou adquirida das ideias, passando pelas palavras, que seriam os instrumentos de aquisição do conhecimento e de operacionalização das

ideias, e chegando ao conhecimento e à opinião.

Num momento em que se tinha como tranquila a aceitação da natureza inata das ideias, a obra de John Locke representou um importante passo para a revisão do problema. Lembre-se que o *Ensaio* foi publicado em 1690, quarenta anos após a morte de Descartes, um dos principais responsáveis pela tese do inatismo, que vem desde Platão. Atribui-se o interesse de Locke pelo estudo do problema ao livro *O verdadeiro sistema intelectual do universo*, de Cudworth, um dos filósofos de Cambridge mais conceituados na época, dentro da escola platônica.

Ralph Cudworth (1619-1688) sustentava que a demonstração da existência de Deus dependia do pressuposto segundo o qual as ideias dos homens são inatas, isto é, que são depositadas na alma. Ele recusava, portanto, a hipótese de que essas ideias derivam da experiência — porque o empirismo, no dizer de Cudworth, conduz diretamente ao ateísmo.

Como podemos observar, a defesa do inatismo está sempre relacionada a proble-

mas teológicos, tanto no caso de Cudworth quanto de outros defensores dessa concepção (Seixas, 1981). Locke, portanto, vai rejeitar a concepção das ideias inatas, afirmando que o espírito humano é como um papel em branco, onde a experiência e a reflexão funcionam como fontes do conhecimento. Como consequência dessa sua tese, ele aborda as relações entre linguagem e pensamento, dizendo que “a maioria dos homens, senão todos, em seus pensamentos e raciocínios consigo mesmos, faz uso de palavras em lugar de ideias” (Locke, 1690).

As ideias que alguns nomes significam, sendo em grande parte indeterminadas e complexas, não se prestam facilmente à agilização do pensamento, enquanto as palavras, pela sua materialidade, ocorrem muito mais facilmente, atuando como instrumentos balizadores do raciocínio e possibilitando o avanço das proposições mentais.

Para Locke, é tão relevante o papel desempenhado pelas palavras no processo cognitivo que ele as chama de “grandes condutores da verdade e conhecimento, sendo estas que transmitem e recebem a verdade, e,

geralmente, raciocinam acerca disto”. O filósofo não atribui apenas à linguagem e às palavras a função cognitiva, que é desempenhada também por outros sistemas e signos, mas percebe que, ao menos, elas “encurtam nosso caminho para o conhecimento”.

O *Ensaio acerca do entendimento humano* termina com a proposição de três grandes classes que dividem as ciências; e aí aparece pela primeira vez na história da filosofia, a ideia da criação da Semiótica (*Semeiotiké*). A esta caberia, segundo Locke, o estudo dos caminhos e meios pelos quais o conhecimento é apreendido e comunicado, compreendendo, portanto, não só a língua como os demais sistemas simbólicos utilizados pelo homem como forma de conhecer e transmitir os fatos que constituem a realidade.

Vejam suas próprias palavras sobre os três ramos da classificação das ciências:

“O terceiro ramo pode ser denominado *semeiotiké*, ou a doutrina dos sinais; o mais usual são as palavras, e isto é ade-

quadamente denominado também *logiké*, lógica, cuja função consiste em comunicar a natureza dos sinais que a mente utiliza para o entendimento das coisas, ou transmitir este conhecimento a outros. Pois, desde que as coisas que a mente contempla não são nenhuma delas, além de si mesmas, presentes no entendimento, é necessário que algo mais, como o sinal ou representação da coisa considerada, deva estar presente nele, e estas são as *ideias*. E porque a cena das ideias que formam o pensamento de um homem não pode estar inteiramente aberta à inédita visão de outrem, nem situada em nenhum lugar, a não ser em sua memória, [que é] um não muito seguro repositório; portanto, para comunicar nossos pensamentos mutuamente, assim como para registrá-los para nosso próprio uso, sinais de nossas ideias são igualmente necessários; estes que os homens descobriram ser mais convenientes, e, portanto, geralmente os usam, são os *sons articulados*. A consideração, pois, das *ideias* e palavras como os grandes instrumentos do conhe-

cimento não representa aspecto desprezível da contemplação de quem observa o conhecimento humano em toda a sua extensão. E, talvez, se fossem distintamente pesados e devidamente considerados, nos oferecessem outro tipo de lógica e crítica, diferente daquele que até agora temos nos familiarizado”. (Locke, 1690).

Não resta dúvida, portanto, que o *Ensaio acerca do entendimento humano*, de Locke, é o primeiro grande tratado de Semiótica ou de Semiologia, entendida como disciplina que estuda os processos de aquisição e comunicação do conhecimento, entendimento convergente e bem compatível com o atualmente adotado.

Leibniz, Condillac e os sistemas simbólicos

Leibniz (1646-1716) dedicou parte do seu trabalho à contestação da filosofia de

Locke, tendo inclusive escrito os *Novos ensaios sobre o entendimento humano* para negar os argumentos lockeanos. Esse livro obedece à mesma divisão e igual temática do *Ensaio acerca do entendimento humano*, de John Locke, sendo concebido como um diálogo entre dois personagens dissidentes, Filaleto e Teófilo. O primeiro é um leitor de Locke, defensor das suas avançadas ideias, e o segundo representa o próprio ponto de vista de Leibniz que, já no prefácio da obra, traça o dissídio entre os dois sistemas: “O dele se relaciona mais com Aristóteles, o meu radica mais em Platão”.

No *Discurso de metafísica*, Leibniz volta a se referir à sua filiação platônica, quando defende a concepção das ideias inatas e recusa os fundamentos do empirismo:

“Aristóteles preferiu comparar a nossa alma a pequenas tábuas ainda vazias, onde há lugar para escrever, e sustentou nada existir no nosso entendimento que não venha por meio dos sentidos. Tem essa afirmação a vantagem de ser mais conforme as opiniões do vulgo, como é

de uso em Aristóteles, ao passo que Platão vai mais ao fundo” (Leibniz, 1686).

Nessa obra declaradamente contrária ao conhecimento empírico e ao saber popular, ele se lança em defesa dos escolásticos e de toda filosofia medieval que procurava compreender o mundo a partir da necessidade de justificação da existência do Deus cristão. Ao defender a teoria segundo a qual as ideias são inatas e já existem gravadas na mente humana, Leibniz não acrescenta argumentos diferentes daqueles encontrados pelos inatistas que lhe precederam, dizendo que

“a alma contém originalmente princípios de várias noções e doutrinas que os objetos externos não fazem senão despertar na devida ocasião, como acredito eu, na esteira de Platão e até da Escola, e juntamente com todos aqueles que entendem neste sentido a passagem de São Paulo (Rom., 2, 15), onde o Apóstolo assinala que a lei de Deus está escrita nos nossos corações” (Leibniz, 1686).

Como se vê aqui, a reverência absoluta às narrativas e alegorias bíblicas e à interpretação mecânica, ditada pelo reducionismo medieval, forneceram dados para a defesa da teoria das ideias inatas; muito embora não se possa negar que foi o mesmo autor quem procurou dar consistência filosófica às concepções inatistas, ao retomar essa doutrina de modo menos radical. Leibniz propunha que se considere a presença das “ideias e das verdades” inatas como “inclinações, disposições, hábitos ou virtualidades naturais, e não como ações”. Dessa forma, a experiência, vista por Locke como a fonte de todo conhecimento, não contentaria empiristas e inatistas.

No que diz respeito à Semiótica, a contribuição de Leibniz não vai além da repetição de algumas colocações feitas por Locke, procurando, sempre que possível, refazer as afirmações do autor do *Ensaio acerca do entendimento humano*.

No artigo intitulado “O que é ideia” ele diz não ser necessário que aquilo que exprime seja semelhante à coisa expressa, tentan-

do ainda fazer uma distinção entre os diversos signos semióticos: “Verifica-se também que algumas expressões têm fundamento na natureza, ao passo que outras, ao menos parcialmente, são arbitrárias, como é o caso das expressões que se fazem pelas palavras orais ou pelos símbolos escritos.” Já nos *Novos ensaios*, contrariando Locke, procura, através das onomatopeias (que são formadas a partir do som dos objetos representados), negar o caráter arbitrário das palavras, tentando ainda atribuir aos fonemas, ou ao som das letras, uma relação com determinadas situações naturais.

Deixemos então as contestações de Leibniz ao avanço da Filosofia trazido por Locke, ao acentuar a submissão dos estudos filosóficos aos pressupostos teológicos, e passemos a outras contribuições consideradas mais fecundas para o estudo dos processos simbólicos do animal feito homem.

Curiosamente, o empirismo de Locke se tornou conhecido na França através da obra de um religioso, o abade Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780). Era de se esperar que um sacerdote cristão se filiasse à corrente

dos defensores das ideias inatas, entre as quais, além de Platão, se destacam Santo Agostinho e Descartes, o que não ocorreu com Condillac, desenvolvendo seu pensamento liberto dos compromissos teológicos e sem sacrificar as hipóteses filosóficas à constante necessidade de demonstração da existência de Deus.

Algumas das posições de Condillac podem ser concebidas dentro de uma orientação materialista, embora o autor tenha tomado o cuidado de promover a sua compatibilização com o idealismo religioso, como era conveniente à sua condição de sacerdote. Mas isso não afetou o caráter científico das suas especulações, pelo menos, no que diz respeito às obras aqui referidas.

No *Tratado dos sistemas*, Condillac antecipa algumas proposições do positivismo e de toda uma tendência científicista que viria a marcar o pensamento dos fins do século XIX e início do século XX, tanto na Filosofia e na Lógica, quanto nas diversas ciências humanas, como é o caso da Antropologia de Lévi-Strauss, da Psicanálise de Lacan, da

Linguística, da Teoria da Literatura e da Semiótica.

A noção de sistema proposta por Condillac se aplica, não apenas às ciências físicas e exatas, mas a toda especulação filosófica e científica no campo das humanidades. Um sistema não é outra coisa que a disposição das diferentes partes numa ordem onde elas se relacionam mutuamente, sendo que cada uma é responsável pelo equilíbrio do todo (Condillac, 1753). Desse modo, ele forjou uma máxima célebre: “Uma ciência bem tratada é um sistema bem feito.” A coerência estrutural é reconhecida como a base orgânica de uma disciplina, consistindo nisto a sua principal qualidade.

Por outro lado, a sistematização exigida por Condillac para as ciências implica a clareza dos princípios e dos resultados obtidos. O filósofo recusa o pensamento de alguns estudiosos que acham impossível expor claramente determinados assuntos:

“Somos, comumente, levados a crer que abstrato e difícil são a mesma coisa:

eis o que eu não compreendo. Mas compreendo que há escritores que não podemos entender, não porque eles sejam abstratos, mas porque não sabem analisar as ideias abstratas que eles formam; duas coisas que não se devem confundir. Se, como acredito ter demonstrado, uma ciência bem tratada é uma língua bem feita, não há ciência que não deva estar ao alcance de um homem inteligente, porque toda língua bem feita é uma língua que se estende. Se vocês não entendem nunca, é porque eu não sei escrever, e se lhes acontece, algumas vezes, não me entender é porque, algumas vezes, escrevo mal” (Condillac, 1749).

Essas lições foram retomadas por Wittgenstein ao pretender condensar todo o sentido do seu livro mais notável, o *Tractatus logico-philosophicus*, na certeza de que, segundo sua própria afirmação, o que pode ser dito, o pode ser claramente; e o que não se pode falar deve-se calar (Wittgenstein, 1918). O autor do *Tractatus* propunha que as ideias que não estivessem suficientemente claras

para serem compreendidas não fossem expostas com pretensões científicas ou filosóficas, devendo ser amadurecidas até alcançarem um grau de clareza e sistematização por si mesmo comunicável.

No livro *A língua dos cálculos*, Condillac identifica a linguagem com o pensamento, afirmando categoricamente que a gramática, entendida como estudo da língua, e a lógica, como disciplina do pensamento, não constituem dois ramos diversos do saber, mas são partes de uma mesma ciência. O desenvolvimento do raciocínio e da linguagem são processos inseparáveis; Condillac não admite que seja possível uma operação mental independente de uma operação semiótica. A língua histórica, a álgebra e outros sistemas são meios de desenvolvimento do raciocínio, e o desempenho das operações mentais depende da adequação do sistema ou da linguagem utilizados aos fins pretendidos.

Os objetos do conhecimento são, por conseguinte, um resultado dos processos simbólicos que selecionam nos objetos da natureza os aspectos a serem conhecidos. Diferentes expressões representam a mes-

ma coisa sob diferentes relações, percebe Condillac, demonstrando que o indivíduo adota uma perspectiva, consciente ou inconscientemente, determinada pelos seus objetivos ou do grupo a que pertence. O objeto conhecido será uma soma desses fatores psíquicos e sociais.

Na obra intitulada *Lógica ou os primeiros princípios da arte de pensar*, ele reafirma a necessidade de incluir problemas de linguagem e pensamento num mesmo campo científico, subordinado de modo radical a construção da realidade humana aos processos simbólicos e, especialmente, à língua:

“Mas o que é no fundo a realidade senão uma ideia geral e abstrata que existe em nosso espírito?” – pergunta esse antecipador de tais fundamentos das obras de Wittgenstein, de um lado, e de Heidegger e Lacan, do outro; para responder, em seguida: “É apenas um nome” (Condillac, 1780).

A partir dessa afirmação de que a realidade humana e social é uma entidade abstrata e geral, simbólica, portanto, o filósofo analisa o papel da linguagem verbal no conhecimento, inferindo que, se não dispusés-

semos de denominações, não teríamos ideias abstratas, gêneros nem espécies e, por conseguinte, não poderíamos raciocinar sobre nada, porque o próprio pensamento se constitui através de classificações: “Falar, raciocinar, fazer ideias gerais ou abstratas é então, a mesma coisa e esta verdade, por simples que seja, poderia passar por uma descoberta” (Condillac, 1780).

A filosofia da linguagem nas suas formulações mais avançadas tem suas bases postas no pensamento de Condillac, que foi o grande continuador da inestimável revolução do pensamento filosófico empreendida por Locke. A compreensão e a reflexão crítica das ideias mais atuais passam, por conseguinte, pela leitura de ambos os autores.

Não esqueçamos, portanto, que Condillac, apesar das suas incertas certezas religiosas, cultivava a – então insidiosa – suspeita que *a realidade é apenas um nome*.

A constituição do discurso sofístico vai representar, também, a constituição do mundo, o que equivale a dizer que a realidade linguística interfere decisivamente na construção da realidade humana.

Capítulo IV

O SÍMBOLO E O SIGNO

Símbolo e signo, representação e sinal

O conceito de *signo*, ao longo da história da filosofia e da ciência, se confunde com os diversos sentidos atribuídos a termos como *símbolo*, *representação* e *sinal*.

O símbolo é, às vezes, compreendido como uma entidade figurativa que representa uma outra coisa ou ideia, tanto devido às suas características quanto a uma convenção. Assim, a cruz e o peixe são símbolos do cristianismo, do mesmo modo que a combinação de uma foice e um martelo simboliza o comunismo, com a sua ideologia de valorização do trabalho.

Observe-se que, além da convenção social que estabelece essas relações simbólicas, existe uma motivação para a escolha de tais objetos como símbolos: o peixe está ligado aos relatos bíblicos das andanças de Cristo, como “pescador de almas”, e a cruz foi o seu elo com o calvário; por outro lado, a foice e o martelo são instrumentos de trabalho do proletariado. Em tais casos, a convenção que institui os símbolos não se faz arbitrariamente, mas levando em conta uma certa relação entre a coisa evocada e o meio de evocação. Nesse sentido, o símbolo é uma representação ou uma figuração de uma outra coisa ou ideia, graças a um elo de proximidade qualquer.

Contrariamente, no caso da arte (dos símbolos estéticos ou poéticos), o símbolo não é uma mera representação, porque no contexto da criação artística ele evoca e, de certa forma, também constitui um modo de sentir ou de pensar indefinido e inusitado. Aí, ele deixa de ser apenas um correlato, um substituto figurativo, sendo um modo de captar e expressar o captado-construído. Nesse caso, o símbolo pode ser chamado de

signo, na acepção semiológica de inspiração saussuriana.

Já o termo *senal* é usado tanto como correspondente à palavra *representação*, quanto no sentido de indício ou de sintoma, assim como também aparece em lugar de *signo*. A distinção entre os dois termos, no entanto, é útil para a Semiologia da Cultura. Enquanto o *senal* é uma coisa que está em lugar de outra — como, por exemplo, nuvens carregadas, que podem ser sinais de chuva —, o *signo* não se reduz a uma simples equivalência (ou a uma mera substituição de uma coisa por outra), mas é o resultado de uma operação mental, através da qual os indivíduos socialmente organizados atribuem uma expressão a um conceito. O *signo* contém em si o registro de uma experiência, ou de um processo, operados por uma sociedade, como veremos nos capítulos seguintes.

Observe-se, no entanto, que mesmo o termo *signo* é empregado em diversas acepções, algumas das quais diferindo muito da que é utilizada pela Linguística moderna. A Semiótica de Peirce e a moderna Semiótica, em geral, mesmo se valendo dos ensinamentos

saussurianos, estendem o conceito de signo aquém e além daquele que foi, cuidadosamente, estabelecido por Saussure.

* * *

Independente de tais distinções, úteis e necessárias, podemos observar o conjunto de fatos e objetos que constitui o universo social e psicológico de mulheres e de homens como predominantemente *simbólico* ou *sígnico*, no sentido lato. Os mais simples objetos da nossa vida cotidiana terminam funcionando também como “signos” de alguma coisa. Se, inicialmente, o homem lançou mãos dos trajes como proteção para o frio ou para o sol, posteriormente, o vestuário somaria à sua função original a função sígnica, isto é, além de vestir, serviria para distinguir o macho da fêmea, o padre do soldado, o colegial do operário, o nobre do pobre...

Assim, o modo de vestir funciona como “signo” da classe social, do sexo, da profissão etc. Um automóvel, além de meio de transporte, pode ser um “signo” do *status*,

da forma de vida ou do próprio universo de valores do indivíduo. Uma joia pode ser vista como um enfeite ou como um “signo” da posição econômica e social do usuário. A própria existência do sistema da moda desloca a função prioritária de vestir, dando ênfase à função de representar os anseios do manequim: o modo de vestir significa essencialmente o modo como o indivíduo é ou gostaria de ser, conotando seus desejos, suas ambições e a posição social que ele ocupa ou imagina ocupar.

Por outro lado, a buzina de um carro, a chaminé de uma fábrica, a cigarra de um apartamento, a seta luminosa de um elevador, a sirene de uma ambulância, ou um modo de olhar, quando passam a ser percebidos como expressões de uma ideia qualquer, ganham imediatamente o estatuto sígnico (nesse sentido lato de “signo”, entre aspas). A buzina do carro é para o homem civilizado equivalente a uma expressão: *não atravesse a rua*, ou *olhe*, ou *tenha cuidado*, ou ainda, pode ser um chamado, uma advertência ou um agradecimento de um motorista a outro; ou uma forma de cortejo a alguém que passa

etc. Um olhar, igualmente, pode significar diversas coisas — assim como um gesto ou até mesmo o silêncio, várias vezes convertido em “signo”, em oposição ao não silenciar. O próprio homem termina se convertendo num signo de si mesmo; passando a ser, primeiramente, decodificado, traduzido, para só depois ser visto como homem: ser sentido, ser amado ou ser odiado. Cada vez mais, transeunte de uma cidade de signos, o animal dito homem perde o contato direto, natural (animal) com o outro homem, adquirindo junto à sua condição civilizada as lentes semióticas, ou a capacidade de ver, de sentir e de compreender através dos signos.

Roland Barthes, após a leitura do livro póstumo de Saussure, procurou estudar as representações coletivas, a cultura e seus fatos e objetos como signos, ou sistemas de signos. Dos diversos textos publicados em jornais e revistas, analisando a vida cotidiana do povo francês, nasceu o livro *Mitologias*, base e fundamento empírico das teorias semiológicas que o autor viria a desenvolver. Ele terminou encontrando semelhanças entre a organização dos diversos sistemas que

constituem o diassistema da cultura, com o sistema da linguagem verbal, propondo o modelo linguístico como capaz de se ajustar a todos os demais processos sociais. Se no estudo da língua temos uma *sintaxe* que impõe regras de concordância e de restrições seletivas, no estudo dos vários sistemas semióticos podemos encontrar fatos equivalentes. A sintaxe da moda não permite que se use um vestido de noite, ou um paletó, com talhe para grandes ocasiões, combinados com uma sandália de praia e um caçua de palha trançada, pendurado a tiracolo. Por isso, Barthes fala em *relações sintagmáticas* que presidem aos sistemas apreendidos pela Semiologia (Barthes, 1964b), reforçando seus argumentos em favor de um “imperialismo linguístico” traduzido pela crença segundo a qual os princípios da Linguística são aplicáveis às demais ciências humanas.

Peirce: índice, ícone e símbolo

O filósofo norte-americano Charles Sanders Peirce, conforme já vimos, se considera

um pioneiro da *ciência das semioses*, por ele denominada de Semiótica. Definindo a *semi-ose* como uma operação envolvendo, conjuntamente, três *sujeitos*: o *signo*, o *objeto* e o *interpretante*; ele sustenta a sua teoria em tricotomias básicas, como faz igualmente ao classificar os signos. Na segunda das três tricotomias classificatórias, ele divide os signos em *ícones*, *índices* (ou *indicadores*) e *símbolos*.

O *ícone* é um tipo de signo que se refere ao objeto, tendo em vista uma relação de identidade recíproca. Desse modo, para a existência do ícone é necessária a *existência real* do seu objeto (o que não ocorre com o símbolo peirceano). Numa tentativa de simplificar as ideias de Peirce, para fins expositivos, digamos que a balança é um ícone da justiça, assim como a coruja pode ser vista como um ícone do saber e da reflexão.

Os exemplos tomados no item precedente (“Símbolo e signo, representação e sinal”) para ilustrar a noção genérica de símbolo correspondem, na teoria peirceana, ao ícone: tem-se a cruz, o peixe, a foice e o martelo como exemplos de símbolos, segundo a acep-

ção mais comum, e chamamos atenção para o fato de existir uma motivação para a escolha desses e não de outros símbolos para o cristianismo e o comunismo, embora tal motivação esteja submetida a uma convenção. Em termos peirceanos, isso se aplica ao ícone; que, apesar de ser motivado, tal liame não se impõe por si mesmo, dependendo de uma convenção capaz de legitimá-lo:

“Em oposição às teorias que sustentam a naturalidade dos signos icônicos, existem demonstrações satisfatórias da sua convencionalidade. Vários são os exemplos de artistas que realizaram “imitações” que nos parecem hoje perfeitas e que, ao aparecerem pela primeira vez, foram refutadas como ‘pouco realistas’. Significa isto que o artista inventara um tipo de transformação segundo regras ainda não adquiridas pela comunidade” (Eco, 1976).

Não se deve perder de vista que, tanto nos diferentes autores quanto nas diferentes disciplinas, os conceitos adquirem for-

mulações e designações diversas ou conflitantes. O signo na Semiótica peirceana opõe-se ao signo saussuriano, do mesmo modo que o símbolo de Saussure é o contrário do símbolo de Peirce. A filosofia e a linguística estabelecem um verdadeiro diálogo verbal de surdos no tocante à compreensão e aos conceitos dos elementos essenciais da atividade comunicativa do homem. Assim, o leitor deve construir na mente uma espécie de dicionário, ou de léxico contrastivo, destinado a traduzir os termos e conceitos mais usados nas várias teorias, sendo capaz de “mudar de uma língua para outra”, ou de uma metalinguagem para outra.

Peirce chama de *índice* ou *indicador* ao signo que é afetado pelo objeto ao qual se refere, se aproximando, por isso mesmo, do ícone. Digamos então que o índice mantém uma relação de causa e efeito com o objeto representado. Assim, podemos tomar os seguintes exemplos de índices: os sintomas das doenças, a fumaça, com relação ao fogo, ou o chão molhado, como índice da chuva.

Já o *símbolo*, segundo a definição de Peirce, se sustenta inteiramente numa con-

venção, sendo, portanto, arbitrário com relação ao seu objeto. As palavras, as cores das sinaleiras luminosas do trânsito e as letras do alfabeto, enquanto representações dos fonemas, podem ser tomadas como exemplos de símbolos peirceanos.

O símbolo assim entendido apresenta uma vantagem sobre o ícone e o índice: ele pode ter existência independentemente do seu objeto. Para a constituição de um símbolo não é necessária a existência do objeto real, basta que este seja imaginado pelo sujeito pensante. Quando um povo toma um animal, uma coisa ou um fenômeno para representar seu deus, esta divindade passa a ter um símbolo, mesmo que ela própria seja apenas uma ficção da cultura. Assim, as ficções da cultura, ou as mitologias, encontram existência na vida dos processos de comunicação do ser humano.

Por outro lado, e por isso mesmo, se afirma que “o mais elevado grau de realidade só é atingido pelos signos” (Peirce, 1935c), especialmente no caso das ideias abstratas. Mas, o que é, afinal, o *signo* de Peirce? O que é

esta entidade que se apresenta ora como índice, ora como ícone e ora como símbolo?

“Um signo, ou *representamem*, é algo que, sob certo aspecto ou de algum modo, representa alguma coisa para alguém. Dirige-se a alguém, isto é, cria na mente dessa pessoa um signo equivalente ou talvez um signo melhor desenvolvido. Ao signo assim criado, denomino *interpretante* do primeiro signo. O signo representa alguma coisa, seu *objeto*. Coloca-se no lugar desse objeto, não sob todos os aspectos, mas com referência a um tipo de ideia que tenho, por vezes, denominado o fundamento do *representamem*” (Peirce, 1935).

Observemos que, para esse autor, o *signo* é apenas a representação (o *representamem*), se reduzindo a um simples elemento material ou perceptível do processo semiótico, enquanto o *objeto* é a coisa representada pelo signo e o *interpretante* é o modo pelo qual esse mesmo objeto é apreendido ou representado. Podemos dizer que, na esteira

das teorias de Locke, de Leibniz e de toda uma tradição, Peirce chama o sinal, entendido como *expressão*, de *signo* e a ideia de *interpretante*. Evidentemente, o desenvolvimento das investigações lógicas do fundador da semiótica norte-americana impôs aos seus conceitos uma dimensão que vai além das noções básicas de sinal e ideia, presentes em diversos filósofos que se ocuparam da questão, nos séculos anteriores; mas, do ponto de vista que aqui se adota, o contributo de Peirce, nesse particular, não acrescenta muito à tradição.

Para a Semiótica ou Semiologia da Cultura é inteiramente irrelevante o fato de um signo ser um índice, um ícone ou um símbolo, porque essa tricotomia se sustenta na pressuposição de que o signo se refere a um objeto. Vista a questão desse ângulo, os signos linguísticos, ou as palavras, seriam apenas rótulos atribuídos a coisas previamente existentes na mente humana. A linguagem verbal seria reduzida a uma nomenclatura, a uma lista onde os nomes corresponderiam a coisas e ideias já formadas. Recusamos essa compreensão e acreditamos que uma semi-

ótica, ou um sistema de signos, de alcance social, é um modo de *formar e apreender* os objetos do conhecimento, ao mesmo tempo que é um modo de *informar* sobre este universo *enformado*. A língua e as demais semióticas não se reduzem, apenas, à condição de tradutores de uma realidade, mas cada uma delas conduz à estruturação de uma realidade simbólica própria. Saber se um signo foi constituído levando em conta a motivação proposta pelos objetos naturais é investigar a respeito da verdade ou da não-verdade do signo, o que é uma tarefa estranha à Semiótica da Cultura, posto que a própria cultura é, ela mesma, uma realidade simbólica onde a verdade é convencional, ou socialmente eleita. Como já foi dito em um livro anterior a este, “a verdade é a coerência das proposições verbais” (Seixas, 1979).

Tal classificação dos signos proposta por Peirce pode ser útil para a lógica e para o estudo de sistemas formais diversos, mas para o estudo social dos signos sua contribuição é menos relevante.

Bastante útil para o nosso ponto de vista é a afirmação do mesmo Peirce que o signo é

uma representação parcial do objeto, ou seja, um modo determinado de ver o objeto através de uma perspectiva que apreende apenas certos aspectos, negligenciando outros que podem ser postos em relevo por outros signos. Desde Bacon, a filosofia dá ênfase ao fato das palavras desviarem o homem do que a tradição universalista chama de “o verdadeiro sentido das coisas”, projetando sua luz sobre o ângulo que mais interessa à cultura falante. O “real” não é apreendido de um modo integral e único pelo homem, mas de acordo com circunstâncias e objetivos condicionados pela sociedade ou pelos interesses da cultura. Desse modo, há uma variação na ênfase emprestada a alguns aspectos da realidade natural e na omissão de outros ao se constituir a realidade simbólica apreendida e comunicada pelo signo (Seixas, 1979). Estamos assim diante de um problema de ideologia, tanto presente na teoria de Bacon quanto na teoria de Peirce, quando ele afirma que o signo representa alguma coisa “não sob todos os aspectos, mas com referência a um tipo de ideia que tenho” (Peirce, 1935).

Parece-nos ainda que os pontos mais estudados e postos em relevo da obra de Peirce pela Semiótica de inspiração mecanicista são os menos úteis e menos relevantes para as ciências humanas em geral, e, por conseguinte, para uma Semiologia da Cultura, em particular.

Com essas afirmações provocativas e — provavelmente — inaceitáveis pelos estudiosos de orientação peirceana, estamos sublinhando a existência de um fosso entre a compreensão dos lógicos ligados ao formalismo estrutural e a concepção daqueles que buscam a natureza social da linguagem. Por isso, a insistência em seguir as descobertas de Ferdinand Saussure e de Sigmund Freud, dois estudiosos da questão, provenientes de áreas do conhecimento diversas, que legaram à posteridade as mais seguras teorias sobre a linguagem. A descoberta freudiana sobre o lugar da linguagem no funcionamento do cérebro antecipou a construção de linguagens no universo inteligente das máquinas.

Capítulo V

O SIGNO SOCIAL, SEGUNDO SAUSSURE

Signo linguístico e semiológico

Devemos a Ferdinand de Saussure a moderna conceituação do signo, o que representa uma contribuição decisiva não só para a Teoria da Linguagem como também para a Semiologia, a Lógica, a Filosofia e outras disciplinas. A importância do pensamento saussuriano ganha maior abrangência quando, ao postular a definição do signo linguístico, ele não perde de vista os signos semióticos e sociais.

Bem verdade que o criador da Linguística moderna toma o signo verbal como aquele

que melhor realiza a tarefa semiótica, erigindo, por isso mesmo, os modelos linguísticos à condição de marcos ou de pilotos semiológicos. Daí talvez se originem os principais argumentos daqueles que se opõem ao pensamento de Saussure. Mas, em contrapartida, não se pode esquecer que ele procurou situar os fatos linguísticos como pertencentes à esfera semiótica, compreendendo — em consonância com a Sociologia de Durkheim — a íntima relação com o social.

Antes de definir o signo semiótico e linguístico, Saussure critica a antiga perspectiva filosófica que reduz a língua à condição de uma nomenclatura, ou de lista de termos equivalentes às coisas nomeadas. Essa visão, hoje desacreditada, prosperou porque para alguns estudiosos, o pensamento se desenvolve independentemente da linguagem, sendo posteriormente traduzido ou transformado em estruturas verbais; o que é inaceitável para Saussure, que fala de um universo amorfo do sentido, organizado pelas formas linguísticas. Antes da predicação de uma forma verbal, o pensamento é apenas uma nebulosa, que só se apresenta nitidamente

quando submetido aos modelos linguísticos. Se existisse uma forma de pensamento pre-existente às palavras, a linguagem se reduziria a uma simples operação de substituição de coisas por nomes, argumenta Saussure.

A perspectiva de Saussure, adotada neste livro em contraposição à de Peirce, já foi, há muitos anos, demonstrada em um estudo neurológico de Freud em 1895, no qual ele colocava a linguagem como forma possível de realização do pensamento. Para o então neurologista (nessa época, a Psicanálise ainda não era um método científico estabelecido), somente quando a materialidade dos sons das palavras é gravada nos neurônios ditos “impermeáveis”, isso é, aqueles que não apenas transmitem as percepções mas retém dados, é que os acontecimentos do mundo material adquirem uma realidade psíquica. Aí, o pensamento tem existência concreta e verificável. Somente quando os computadores passaram a desenvolver ideias e realizar tarefas múltiplas — à imagem e semelhança do cérebro humano — é que uma teoria análoga à de Freud pôde ser comprovada pela

primeira vez, através das modernas tecnologias.

Enquanto, para alguns filósofos, o signo se reduz a uma expressão, ou a uma representação da coisa, Saussure propõe o signo semiótico como um processo constituído através de uma operação mental que parte da cognição para a denominação. “O signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica” (Saussure, 1916).

Observe-se que a *imagem acústica* não é o mesmo que uma emissão, ou uma realização, de fonemas, mas uma ideia de tal realização, gravada na memória do corpo. Desse modo, para que haja um signo linguístico não é necessário que se pronuncie uma palavra, basta tão só que, mentalmente, o falante tome uma *imagem acústica* como correspondente a um *conceito*, isto é, a uma compreensão ou a um modo de ver um determinado objeto — quer seja ele existente ou inexistente no plano material.

A sutileza do mestre suíço se faz sentir nesse particular quando ele desmaterializa as duas partes do signo. A primeira face não é

constituída por uma coisa, mas pela *imagem mental* que o falante faz (de um objeto mental, portanto), assim como a segunda face não se identifica com a palavra enquanto sequência de sons ou enquanto representação material, mas com a ideia dessa mesma sequência fônica ou dessa mesma representação.

A língua está presente no nosso mundo mesmo quando não falamos, mesmo quando realizamos um monólogo interior, ou quando pensamos, porque o pensamento humano pode ser compreendido como resultado da percepção dos objetos e das suas relações através de formas linguísticas.

O signo é, pois, para Saussure, “uma entidade psíquica de duas faces”, sendo fundamental a sua compreensão enquanto *objeto psíquico*, que se opõe a algo de concreto, para um precisa conceituação da linguagem verbal. Estamos diante de um signo interior (Bakhtin, 1929), que se realiza mesmo quando a verbalização não se manifesta através da fala.

Veja-se que Locke se referia às ideias como signos interiores, e às palavras como

signos exteriores, não resolvendo o impasse criado com esta duplicidade semiótica: uma linguagem interior e outra exterior. O filósofo inglês, à frente de muitos cientistas e pensadores, acreditava que a palavra é o instrumento do pensamento, ao mesmo tempo em que via os signos interiores como ideias. A contradição seria resolvida se lhe ocorresse falar em ideias verbais, ou de palavras, sublinhando a natureza verbal deste signo que utilizamos como instrumento do raciocínio, mas que não passa de uma forma mental da existência das palavras.

A língua é então a semiótica piloto, que desbrava os caminhos para as demais semióticas, conforme o ponto de vista de Saussure, quando afirma que a linguagem verbal é a instituição que acompanha o animal humano mais de perto; com a qual ele é obrigado a conviver a toda hora, criando assim um estreito laço de interdependência. Daí o fato do pensamento se realizar através de signos linguísticos e não através de outros signos; porque a língua é o primeiro, ou o mais constante, mediador conhecido pelo homem, des-

de o nascimento, e permanecendo durante toda a sua vida de ser social.

Pode-se objetar, no entanto, que, para alguns artistas ou cientistas, numa determinada etapa da atividade mental, outras semióticas passariam a apreender e expressar melhor os seus sentimentos e reflexões — como a música, a pintura, a álgebra etc. Mas, mesmo admitindo isto, estaríamos diante de um fato particular, de uma transgressão às normas da cultura, de uma exceção e não de uma regra, o que não invalidaria a questão. E restaria ainda a suspeita de que a língua estaria atuando, mesmo inconscientemente, como semiótica de base para as outras semióticas. Daí a cautela com que devemos nos colocar diante da questão proposta como contradita à perspectiva — cada vez mais atual e pertinente — de Ferdinand Saussure.

A cada momento ouvimos um novo gênio, entre os pares da comunidade acadêmica, declarar a superação de estudiosos que representam a base e a ossatura dos seus respectivos campos de conhecimento. Mas é preciso dizer que existem pensadores, conforme o exemplo clássico de Platão e Aris-

tóteles, que podem ter suas teorias refutadas, modificadas e ampliadas, mas jamais superadas, no sentido da sua caducidade, decretada por aqueles que Ezra Pound chamava de teóricos engomados.

A dicotomia significante / significado

A teoria de Saussure não aceita o conceito de signo como *representação*, por ter em vista a indissolubilidade do laço constituído entre linguagem e pensamento. A redução do alcance do signo à *representação* torna-se bastante simplista, quando confrontada com a teoria saussuriana, onde o pensamento é causa e consequência da linguagem, formando com ela uma unidade mínima — o signo.

Quanto a este aspecto, inclui-se aqui quase toda linguística moderna. Edward Sapir, por sua vez, definiu os signos como *cômodas cápsulas do pensamento* (Sapir, 1954).

Desse modo, a linguística atual rejeita a formulação das teorias lógicas que afirmam

que a fumaça é um signo do fogo, porque a primeira está no lugar do segundo, diante dos nossos sentidos. Para a teoria saussuriana, o signo não é um mero representante material do objeto, mas uma entidade de duas faces, contendo, de um lado, a representação, e do outro, o conceito.

O objeto natural, a coisa em si, fica de fora das especulações saussurianas — que se ocupam da forma pela qual esse objeto é apreendido pelo falante (o *conceito*), assim como da forma pela qual ele é expresso (a *imagem acústica*). Pode-se dizer então que o objeto trabalhado por Saussure não é o objeto do mundo natural, mas o objeto do conhecimento, resultante de uma construção do sujeito cognoscente. Numa tal doutrina, a realidade (humana) também não é um objeto natural, mas um objeto cultural, uma construção da sociedade falante. Embora o linguista não chegue a tais afirmações textuais, a filosofia da linguagem que dá sustentação aos seus postulados não comporta o desconhecimento do papel do simbólico na formação da realidade conhecida pelo ser humano.

Um poeta e estudioso brasileiro, Antônio Carlos Secchin, escreveu esses versos que guardo na lembrança, sem consultar onde foram lidos:

“O real é miragem consentida,
engrenagem da voragem,
língua iludida da linguagem
contra a sombra que não peço.
O real é meu excesso.”

(Secchin, 1980)

Se o homem vivencia aquilo que vê, aquilo que apreende por qualquer um dos seus sentidos e extensões, a sua realidade não é uma realidade natural, mas aquela que resulta da sua apreensão. A língua, já percebeu Freud, este importante contemporâneo de Saussure, criador da Psicanálise e estudioso exemplar da genética da linguagem, equipara a realidade psíquica à realidade factual ou objetiva (Freud, 1895).

Em seguida à sua formulação básica, Saussure propõe a substituição dos termos *conceito* e *imagem acústica* por uma dicotomia mais orgânica:

“Esta definição suscita uma importante questão terminológica. Chamamos *signo* a combinação do conceito e da imagem acústica; mas no uso corrente, este termo designa geralmente a imagem acústica apenas, por exemplo uma palavra (*arbor* etc.). Esquece-se que se chamamos a *arbor* signo, é somente porque exprime o conceito “árvore”, de tal maneira que a ideia da parte sensorial implica a total” (Saussure, 1916).

Ele quer dizer que a imagem acústica implica necessariamente o todo, isto é, a própria imagem acústica associada a um conceito. E conclui:

“A ambiguidade desapareceria se designássemos as três noções aqui presentes por nomes que se relacionem entre si, ao mesmo tempo que se opõem. Propomo-nos a conservar o termo *signo* para designar o total, e a substituir *conceito e* imagem acústica respectivamente por *significado e* *significante*; estes dois termos têm a vantagem de assinalar a oposição

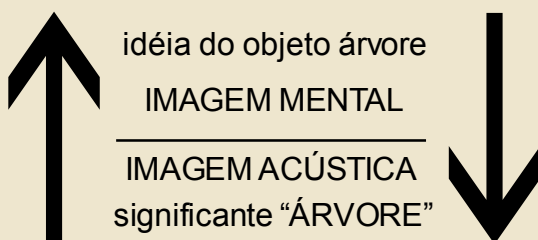
que os separa, quer entre si, quer do total de que fazem parte” (Saussure, 1916).

Postulada a existência do signo linguístico sustentada na união de um significado a um significante, a Linguística moderna e a Semiologia adotaram, quase unanimemente, a proposta do *Curso de Linguística geral*, que pode ser representada do seguinte modo:

$$\text{SIGNO} = \frac{\text{SIGNIFICANTE}}{\text{SIGNIFICADO}}$$

Assim, o signo *árvore* é uma entidade formada pela ideia que os falantes fazem de “árvore”, isto é, pelo significado aliado à sequência de sons que constitui o significante ou o aspecto físico da palavra.

Podemos então representar esse signo pela seguinte figura de duas faces:



Apesar de unidas, como as faces de uma mesma folha de papel, essas duas partes do signo não aderem uma à outra, nem se constituem de modo natural ou motivado, mas arbitrariamente, a partir de uma convenção social que escapa ao domínio do indivíduo.

Nada obriga esse indivíduo a usar o significante *árvore* para evocar o significado de “árvore”, que poderia estar ligado, se a sociedade falante assim estabelecesse, a significantes outros, como *automóvel*, *governante*, *ladrão* etc. Em síntese, chamamos o “cavalo” de *cavalo* e não de *professor*, porque se convencionou usar tal significante como correspondente ao significado ou à ideia de “cavalo”. Se, por exemplo, o que entendemos por deputado, fosse denominado, em uma língua qualquer, de *parasita* e não de *deputado*, a deriva linguística estaria apenas usando as possibilidades criadas pelo que Saussure chama de *princípio da arbitrariedade do signo*, embora muitos pudessem ver aí uma forte motivação.

É porque as línguas escolhem arbitrariamente um significante, ou uma cadeia de sons, para representar uma imagem mental,

ou um significado, que, efetivamente, as diversas sociedades falantes têm, como contraparte do significado “cavalo”, significantes como *cavalo*, *cabalo*, *cavallo*, *cheval*, *equus*, *horse* etc.

Saussure acredita que os signos arbitrários ou convencionais respondem melhor aos processos simbólicos do homem, e observa:

“quando a Semiologia estiver organizada, deverá averiguar se os modos de expressão que se baseiam em signos inteiramente naturais — como a pantomima — lhe pertencem de direito. Supondo que a Semiologia os acolha, seu principal objetivo não deixará de ser o conjunto de sistemas baseados na arbitrariedade do signo. Com efeito, todo meio de expressão aceito numa sociedade repousa em princípio num hábito coletivo ou, o que vem a dar na mesma, na convenção” (Sausure, 1916).

Insistindo na predominância do convencional, ele nos lembra que os signos de cortesia, considerados naturais, estão fixados

por regras sociais, o que torna esses signos gradualmente arbitrários. Tanto isso é verdade que não existe uma correspondência exata entre os signos de cortesia utilizados por povos diferentes, como os chineses, os britânicos, os botocudos etc. O que é descodificado como gentil por um russo pode parecer uma afronta a um tupi ou a um germânico. Mesmo a linguagem das boas maneiras varia de povo para povo e de época para época, fortalecendo assim a teoria da natureza arbitrária dos signos.

Convencido da veracidade do princípio da arbitrariedade do signo linguístico, Saussure levanta a possibilidade de estender o princípio aos demais signos semióticos, pensando em estabelecer os limites da Semiologia no universo dos signos convencionais, e excluindo dos seus domínios os signos inteiramente naturais. Com isto, a Semiologia saussuriana estaria mais próxima do que Rousseau chamou de contrato social, uma vez que a sociedade, segundo o ponto de vista saussuriano, se sustenta em formas convencionais ou arbitrárias e, por isso mesmo, mutáveis.

Uma língua artificial como o esperanto, por exemplo, afirma o linguista suíço, só entrará em sua vida semiológica se abandonar as leis da sua criação e se desvincular do “espírito” imposto pelos seus construtores, recebendo a influência dos fatos sociais e das contingências coletivas, passando a ser regida pela própria coletividade dos usuários.

Observa Saussure, a respeito do projeto antibabel dos esperantistas, que o homem que pensasse em criar uma língua imutável, que deveria ser aceita por todos na sua forma original, nos lembraria a galinha que chocou um ovo de pata, isso é, a língua criada por ele seria arrastada, independentemente da sua vontade, pela corrente que abarca todas as línguas.

“Pode-se, pois, dizer que os signos inteiramente arbitrários realizam melhor que os outros o ideal do procedimento semiológico; eis porque a língua, o mais completo e o mais difundido sistema de expressão, é também o mais característico de todos; neste sentido, a Linguística pode erigir-se em padrão de toda a Semi-

ologia, se bem que a Língua não seja senão um sistema particular” (Saussure, 1916).

Não se depreenda do que foi dito até aqui que o princípio da arbitrariedade do signo conduza a língua a um processo de mudanças determinado por este ou aquele falante que, baseado no fato de que os signos são arbitrários, resolva propor novos significantes para os significados linguísticos. Na verdade, isso é impossível porque o signo é social, do mesmo modo que qualquer outra instituição coletiva, como a moda, os sistemas de parentesco, os costumes, os códigos de gentileza etc.

Mesmo sendo instituições e variando de uma cultura para outra, esses sistemas convencioneados pela sociedade não são facilmente modificados por determinação individual. Qualquer modificação depende de uma concordância social que, muitas vezes, escapa à determinação consciente. A cultura humana, para se preservar do desconhecido, é quase sempre conservadora, estando mais disposta a manter estáticos os seus diversos sis-

temas, códigos e costumes do que promover a sua modificação. Toda mudança se processa lentamente, de modo contínuo e vagaroso, fugindo mesmo ao controle dos indivíduos, que só se apercebem dela, ou delas, quando já se consumaram. A língua é talvez uma das instituições sociais mais conservadoras, menos sujeita às revoluções, porque utilizada mais amplamente pelo homem e mais comprometida com os seus conceitos e preconceitos.

Saussure percebe ainda que o signo linguístico tem um compromisso com as gerações precedentes, residindo nesse compromisso a sua historicidade, graças ao que o signo armazena as experiências de todo um povo, transmitindo para as gerações posteriores o resultado de todo um trabalho da tradição.

A arbitrariedade do signo está atrelada à tradição, fazendo com que qualquer mudança escape ao controle ou à determinação dos falantes, uma vez que depende do complexo feixe de fatos sociais que se mesclam à linguagem.

O observe-se, por fim, que — como Saussure toma a Linguística como piloto da ciência geral dos signos — ele espera da Semiótica o compromisso com os signos sociais, considerando irrelevantes para esta disciplina aqueles que não estão íntima e diretamente ligados à vida da sociedade. As semióticas que constituem o objeto da Semiologia saussuriana são, portanto, semióticas sociais — ou semióticas da cultura.

Do mesmo modo que, para Saussure, o significante expressa um significado — posto que o significado não se confunde com a coisa, mas é constituído por uma ideia —, para Hjelmslev a expressão se refere a um conteúdo, ambos entendidos como constituintes da função semiótica.

Capítulo VI

A DIALÉTICA DO SIGNO

Expressão e Conteúdo, segundo Hjelmslev

Louis Hjelmslev, o autor dos *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*, se afasta da tradição filosófica segundo a qual o signo é, antes de mais nada, signo de alguma coisa. Fiel ao pensamento de Saussure, ele demonstra que, do ponto de vista linguístico, essa concepção é insustentável, uma vez que o signo é formado por uma expressão e um conteúdo, ambos imanentes ao próprio signo.

Para sustentar a sua proposição, Hjelmslev abandona provisoriamente o uso do termo *signo*, considerado demasiadamente vago

para uma teoria que se pretende, tanto quanto possível, inequívoca. Em Linguística, chama-se de *signo*, tanto a uma palavra como *gata*, por exemplo, quanto a um fonema ou letra, como *a*, em oposição a *o*, de *gato*. Sem estas duas letras representando os fonemas utilizados como signos não poderíamos saber se o animal felino doméstico referido é macho ou fêmea. O *a* e o *o* são, respectivamente, signos do gênero e do sexo feminino e masculino. Por outro lado, se aqui apenas um fonema e uma letra aparecem revestidos de valor sígnico, nos exemplos *mesa redonda*, *pé-de-cabra* e *pica-pau* são duas ou mais palavras que conjuntamente constituem um único signo. Assim, uma letra, uma palavra, uma frase ou, até mesmo, um texto inteiro podem aparecer como sendo um signo.

Em outros campos que não o da Linguística também verificamos a mesma ocorrência: tanto uma linha, um ponto ou uma tonalidade cromática, utilizados por um pintor, quanto um quadro na sua totalidade, podem ser tomados como formando um único signo. Embora o signo possa ser formado por um só elemento ou por um con-

junto de elementos, persiste a impressão de que se trata sempre de uma unidade mínima. Por isso, Hjelmslev utiliza termos e conceitos menos comprometidos com as concepções estabelecidas, e capazes, portanto, de projetar o seu alcance de forma mais nítida.

Ao invés de falar de signos, ele constata a existência de uma *função semiótica*, entendida como uma relação de dependência recíproca entre dois componentes: a *expressão e o conteúdo*. Um só existe como tal em função do outro e é por causa da *função* que os une que eles existem. A expressão é o modo pelo qual alguma coisa é expressa, enquanto o conteúdo é aquilo que é expresso, correspondendo aproximadamente ao significante e ao significado de Saussure. Para Hjelmslev não existe um conteúdo sem expressão nem tampouco uma expressão sem conteúdo: os objetos naturais não são por si mesmos o conteúdo de uma função semiótica; o conteúdo resulta de um modo de apreender e (re) construir objetos através de uma operação semiótica (o pensamento), onde esta concepção está solidariamente ligada a uma

expressão. Do mesmo modo que para Saussure o significante expressa um significado — e que o significado não se confunde com a coisa, mas é constituído pela ideia —, para Hjelmslev a expressão se refere a um conteúdo, ambos entendidos como constituintes da função semiótica.

Surge assim o conceito hjelmsleviano de *forma e substância*, do que resulta a existência de uma *forma da expressão* ao lado de uma *substância da expressão* e de uma *forma do conteúdo* ao lado de uma *substância do conteúdo*. Observe-se que, aqui, forma não se opõe a conteúdo, como ocorre na tradição. A forma (retomada a sua concepção clássica) é uma espécie de linha invisível que se projeta sobre um *sentido*, ou que demarca um espaço, para constituir uma substância. Como os objetos do mundo natural não são em si mesmos objetos do conhecimento ou objetos semióticos, o homem com a ajuda de uma semiótica que é a sua língua capta determinados aspectos destes objetos naturais. É a forma pela qual os objetos são captados pelo homem, através das estruturas e

caminhos da sua língua, que vai constituir o *plano do conteúdo*.

Saussure — de quem Hjelmslev pretende ser fiel intérprete e continuador — não concebia o pensamento independentemente da linguagem senão como uma nebulosa:

“Psicologicamente, abstração feita de sua expressão por meio das palavras, nosso pensamento não passa de uma massa amorfa e indistinta. Filósofos e linguistas sempre concordaram em reconhecer que, sem o recurso dos signos, seríamos incapazes de distinguir duas ideias de modo claro e constante. Tomado em si, o pensamento é como uma nebulosa onde nada está necessariamente delimitado. Não existem ideias preestabelecidas, e nada é distinto antes do aparecimento da língua” (Saussure, 1916).

Em termos hjelmslevianos podemos dizer que é a predicação de uma forma (isto é, a forma proposta pela língua) que vai ordenar essas ideias, ainda potenciais; é a projeção da forma do conteúdo sobre essa massa

amorfa que vai construir a substância do conteúdo, ou seja, o nosso pensamento, as nossas ideias tais como são: um resultado da sistematização emprestada pela língua à nossa percepção do mundo.

Pressupondo que as estruturas semióticas são as responsáveis pela forma do universo humano, Hjelmslev afirma:

“A linguagem é o instrumento graças ao qual o homem modela seu pensamento, seus sentimentos, suas emoções, seus esforços, sua vontade e seus atos, o instrumento graças ao qual ele influencia e é influenciado, a base última e mais profunda da sociedade humana. Mas é também o recurso último e indispensável do homem, seu refúgio nas horas solitárias em que o espírito luta com a existência, e quando o conflito se resolve no monólogo do poeta e na meditação do pensador” (Hjelmslev, 1943).

Ao constatar que a linguagem não é um simples acompanhante, mas um fio profundamente tecido na trama do pensamento, ele

acrescenta, no mesmo lugar: “Antes mesmo do primeiro despertar de nossa consciência, as palavras já ressoavam à nossa volta, prontas para envolver os primeiros germes frágeis de nosso pensamento”.

Tais afirmações do criador da *glossemática* acompanham de perto a perspectiva de Saussure segundo a qual a língua é uma forma, isto é, um sistema que formaliza o ato de compreender e exprimir a percepção que o homem tem do mundo. É, portanto, uma formalizadora desta percepção. A língua é ainda uma espécie de álgebra, no dizer de Saussure, que ofereceu a Hjelmslev os argumentos para a concepção de uma função semiótica formada pela dependência mútua entre a expressão e o conteúdo.

“A língua é também comparável a uma folha de papel: o pensamento é o anverso e o som o verso; não se pode cortar um sem cortar, ao mesmo tempo, o outro; assim tampouco, na língua, se poderia isolar o som do pensamento, ou o pensamento do som; só se chegaria a isso por uma abstração cujo resultado seria

fazer Psicologia pura ou Fonologia pura” (Saussure, 1916).

Vejam os que já está presente nesta passagem do *Curso de Linguística Geral* a noção de interdependência que une a expressão e o conteúdo na função semiótica concebida mais tarde por Hjelmslev; assim como os conceitos de forma e substância também foram estruturados desenvolvendo o pensamento de Saussure.

Tanto Saussure quanto Hjelmslev procuraram mostrar como as diversas línguas estabelecem suas fronteiras na “massa amorfa do pensamento” ao enfatizar valores diferentes, pondo o centro de gravidade com um destaque também diferente. O autor dos *Prolegômenos a uma teoria da linguagem* explica como

“as duas grandezas que constroem 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 *funtivos* 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” (Hjelmslev, 1943).

Feitas estas colocações, Hjelmslev retorna ao termo *signo*, anteriormente abandonado por ele e agora definido como uma unidade — complexa — constituída pela forma do conteúdo e pela forma da expressão, e estabelecida pela solidariedade denominada de função semiótica. Vejamos ainda que a forma é o elemento mais sublinhado por Hjelmslev, o que torna o signo uma entidade abstrata, mental. Se a forma da expressão é um modo de limitar e realizar a produção (ou a concepção) de sons vocais, ou, grosseiramente falando, é uma *fôrma* imaginária de produzir fonemas, a substância da expres-

são é resultante da aplicação da forma linguística aos sons da voz humana. Por outro lado, a forma do conteúdo é o modo com a realidade é captada pelo homem através de uma semiótica, e a substância do conteúdo é a consubstanciação desta percepção imposta pela forma.

A forma hjelmsleviana é uma entidade mental, que existe apenas enquanto elemento ordenador do raciocínio, o mesmo ocorrendo com o signo saussuriano, que é uma entidade psíquica. Assim, para que a linguagem esteja presente não é necessária a realização física da expressão dos signos, mas a operação mental que distingue o homem dos outros animais: a função semiótica.

Não podemos concluir este item sem ressaltar a importância da obra do linguista dinamarquês Louis Hjelmslev, fundador do Círculo Linguístico de Copenhague, em 1933. Conhecer alguns livros essenciais de Hjelmslev — tais como *Princípios de gramática geral*, *A linguagem*, *Sistema linguístico e mudança linguística* ou os basilares *Prolegômenos a uma teoria da linguagem* — é indispensável aos estudos das ciências da lingua-

gem que consideram o legado de Ferdinand de Saussure fundamental para o desenvolvimento da linguística moderna.

Esse legado, que não se restringe à preocupação estrita com a imanência do *objeto* e à sua estrutura, ensina também que o rigor na delimitação do *corpus* não significa desconhecer as implicações do linguístico com o todo. Jakobson se aproxima de Saussure quando considera que tudo que diz respeito ao humano também diz respeito à linguística.

Assim, podemos ver que pensamento de Saussure tem uma consonância notável com a de Freud, no que diz respeito ao lugar da língua na construção do universo humano. Talvez muitos estudiosos não tenham dado a devida importância ao fato da tradição filosófica e científica ter compreendido a língua como uma mera nomenclatura, quando ela é, de fato, o instrumento de construção do mundo e da realidade do animal humano.

Quando Saussure e Freud, pioneiramente, na diversidade dos seus campos de investigação, veem o signo como criador de uma imagem mental e de uma imagem acústica

próprias e intrinsecamente linguísticas, eles abriram caminho para o que se descobriu no século XX a respeito do pensamento. Os computadores só puderam “pensar” quando foi construída uma *linguagem de máquina* adequada ao seu funcionamento. Isso comprovou as hipotéticas teorias de Saussure e de Freud, assim transformadas em teses científicas capazes de mudar o trajeto da vida humana construído por *softs* e *hardwares*.

A figuração gráfica em destaque no item seguinte serve para que se compreenda como se vem pensando até agora o funcionamento desta unidade básica de qualquer linguagem: o signo.

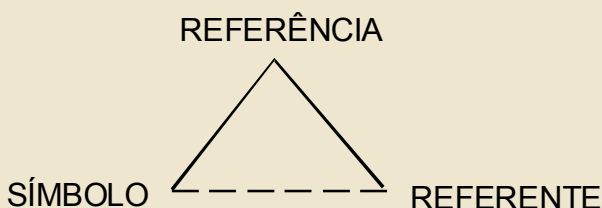
O Signo como Processo

Antes de tentarmos fixar a noção de signo mais útil à Semiologia da Cultura façamos um parêntese onde se tenta comparar as diversas concepções do processo simbólico empreendido pelo homem. Sabemos que a “realidade natural” e a “verdade” sempre

perseguraram os filósofos, os cientistas, os poetas e os profetas, especialmente aqueles que acreditavam na sua própria concepção do mundo como a encarnação da única “verdade”. Tanto o idealismo quanto o materialismo nas suas formas ortodoxas e grosseiras se entrincheiraram na “verdade” e, por isso mesmo, não fizeram nada mais que demonstrar a sua pluralidade.

Admitir a realidade simbólica como sendo a mais relevante do ponto de vista semiológico, porque se trata de uma realidade convencionalizada pela sociedade através das suas diversas instituições, entre as quais se inscreve a linguagem, pode parecer uma atitude idealista aos olhos do materialismo primitivo, assim como pode trair a sonhada “Verdade Universal” aos olhos do idealismo mais comprometido com o pensamento escolástico. Mas é o que, dialeticamente, aqui se faz em alguns capítulos. Daí, portanto, excluirmos do nosso trabalho o interesse pelos chamados “objetos naturais” ou pela intolerante busca da “verdade última”; atitude esta que se reflete na própria conceituação do signo. Quando, por exemplo, Ogden e Richards

estudam o problema do significado, constroem um triângulo em cujos extremos estão presentes o que eles chamam de *símbolo*, *referência* e *referente*. O primeiro corresponderia à expressão, o segundo, ao pensamento e o terceiro, à coisa referida.



Note-se que neste triângulo, onde os autores tentam esquematizar o processo semiótico, tal processo corresponde a uma operação distributiva que consiste em estabelecer uma substituição do *objeto* (ou da coisa material, que eles chamam de *referente*) pelo *pensamento* (por eles denominado *referência*) e, em seguida, pela *expressão* (que eles chamam de *símbolo*). Mesmo quando Ogden e Richards mostram que a relação entre a *expressão* com o *objeto* é indireta — marcada no diagrama por uma linha pontilhada, pois só se dá através da *referência* ou do *pensamento* — a presença do objeto natural (o re-

ferente) reduz o processo semiótico do homem a uma simples listagem. Numa teoria assim concebida, onde a linguagem é uma mera nomenclatura, o *símbolo* é apenas um *sinal* sensível.

Contrariamente, a proposta de Saussure, retomada por Hjelmslev, opõe um *significante*, (ou uma *expressão*) a um *significado* (ou um *conteúdo*), numa *função semiótica* onde não teria lugar a coisa em si (ou o *objeto*), mas a percepção e o conceito que o falante, em virtude da sua atividade social, tem desse mesmo objeto.

Antes de continuar a leitura, vejamos na FIGURAÇÃO GRÁFICA da página seguinte como ficaria o conhecido triângulo de Ogden e Richards (1923), com o acréscimo das proposições e das designações de alguns outros autores — que selecionamos e reunimos num mesmo contexto como facilitadores comparativos do raciocínio proposto.

Quanto ao plano do conteúdo, na parte superior do triângulo, apesar da diversidade de termos, parece haver uma certa aproximação no modo de conceber este componente do processo semiótico. Designações

FIGURAÇÃO GRÁFICA

REFERÊNCIA (Ogden-Richards)
PENSAMENTO (Ogden-Richards)
INTERPRETANTE (Peirce)
IMAGEM MENTAL (Saussure)
CONCEITO (Saussure)
SIGNIFICADO (Saussure)
CONTEÚDO (Hjelmslev)
FIGURAÇÃO (Wittgenstein)
REPRESENTAÇÃO DA COISA (Freud)
REALIDADE PSÍQUICA (Freud)



SÍMBOLO (Ogden-Richards)
SIGNO (Peirce, Wittgenstein)
REPRESENTAMEM (Peirce)
FORMA DE AFIGURAÇÃO (Wittgenstein)
IMAGEM ACÚSTICA (Saussure)
SIGNIFICANTE (Saussure)
EXPRESSÃO (Hjelmslev)
REPRESENTAÇÃO DA PALAVRA (Freud)

REFERENTE (Ogden-Richards)
OBJETO (Peirce)
OBJETO (Wittgenstein)
REALIDADE (Wittgenstein)
REALIDADE MATERIAL (Freud)

como *pensamento, significado, interpretante, conteúdo, figuração* etc. se referem à ideia que o animal simbólico — a expressão é de Cassirer (1923) — faz dos objetos do mundo. Estamos diante de várias compreensões da forma como o falante percebe, através dos processos sîgnicos, o mundo que o rodeia, construindo assim a sua linguagem ou a sua realidade simbólica.

Já as denominações propostas para o plano da expressão criam um certo impasse, principalmente quando Ogden & Richards utilizam o termo *símbolo*, de um lado, e do outro Peirce e Wittgenstein, o termo *signo* para se referirem ao *significante* (Saussure) ou à *expressão* (Hjelmslev).

Ora, já vimos que tanto *símbolo* quanto *signo* são, na verdade, denominações de um processo através do qual o homem capta uma realidade de um modo determinado e, ao mesmo tempo, expressa essa realidade captada. *Símbolo* e *signo* — no âmbito do discurso que se pretende científico ou acadêmico — não devem ser confundidos com uma de suas partes: a *expressão*.

Como a língua se sustenta em signos arbitrários ou convencionais, nada impede que alguém chame a *expressão*, isto é, o *significante*, de *signo* ou *símbolo*, ou que chame a terra de mar e o mar de dromedário. Também na metalinguagem que constitui a ciência, o investigador está livre para denominar seus conceitos do modo que lhe parecer mais adequado. Mas quando estas denominações se prestam a mal-entendidos e a ambiguidade, inclusive com relação a outros conceitos operados pela mesma disciplina, alguma coisa precisa ser revista.

Na semiótica de inspiração peirceana temos *representamem* e *interpretante* (que equivalem aproximadamente a *expressão* e *conteúdo*), temos também o termo *signo*, que designa tanto a união dos dois, da expressão com o conteúdo, quanto serve para designar o *representamem*, numa imprecisão terminológica nociva ao raciocínio.

Passemos agora ao terceiro vértice do triângulo, onde está o *referente*, de Ogden e Richards, ou o *objeto*, de Peirce e Wittgenstein. Este último utiliza ainda o termo *realidade* para designar a coisa ou o “objeto na-

tural” (que escrevemos entre aspas para evidenciar a distinção entre ele e o *objeto semiótico*, ou seja, o objeto do conhecimento ou da percepção do homem, que é social). No caso de Wittgenstein, para quem “os limites da minha linguagem denotam os limites do meu mundo” (1918), a presença do termo *realidade* pode parecer estranhável, quando se refere a uma outra “realidade” que não a construída e apreendida através dos processos semióticos.

Não é demais lembrar que, no campo rigoroso de uma metalinguagem da filosofia, esse termo significa para o ser humano *realidade simbólica*; isto desde que a obra de Ernst Cassirer trouxe novas luzes, sugerindo a substituição da expressão *animal racional* por *animal simbólico*.

A recusa de termos como *referente*, *objeto*, *realidade* etc. não significa a negação da existência de uma “realidade” anterior à predicação das formas simbólicas (anterior, portanto, à sociedade e à cultura), mas a premissa segundo a qual “objeto natural”, “realidade pura” etc. são elementos estranhos à Semiótica da Cultura, onde a *verdade* é sempre

uma verdade convencionada pelo homem ao longo da sua história; e onde a *realidade* é sempre aquela construída e reconhecida pela sociedade — ou ainda: aquela que venha a ser vislumbrada pelas formas simbólicas produzidas pela cultura, visando á sua própria superação, como é o caso da arte.

Digamos então que o *signo* (ou o *símbolo*) é um processo semiótico e social, um processo simbólico, que consiste em formar uma imagem do mundo, que passa a ter existência como sendo a própria realidade humana; ao tempo em que comunica esta realidade para os outros indivíduos. Quando nasce um novo homem, ele recebe não só dos seus contemporâneos, mas dos seus ancestrais, da história da sociedade humana, um modo de pensar, de sentir e de ver o mundo. Este modo está presente nas palavras da sua língua, nos códigos da sua cultura, nas relações de parentesco, no sistema da moda, nos hábitos de cortesia etc.

O animal humano, ao nascer, não tem pela frente a tarefa de começar tudo de novo, ele já encontra pronto, nas diversas semióticas que formam a cultura, o seu mun-

do, construído ao longo dos séculos por todos os outros homens — e preservado pelas linguagens e semióticas diversas. Assim, seus esforços, em lugar de começarem tudo de novo, servem para fazer progredir a espécie, para rever e acrescentar a sua contribuição ao trabalho da história, onde nada se perde e tudo se enriquece. Daí porque, os animais são os mesmos ao longo dos séculos, trazem gravados com o código genético as possibilidades e limites da espécie. O mundo próprio ou a natureza de um cavalo do século XV não é diferente da natureza de um cavalo do século XX. Mas os homens são sempre outros, através da evolução do espírito, do caráter, das técnicas e aptidões enfrentam sempre novos caminhos e conhecem os frutos do progresso. Assim como os percursos do percurso.

No presente trabalho, onde o interesse se concentra nos signos sociais, ou nos processos simbólicos mesclados com os fatos que constituem a cultura, julgamos de extrema conveniência marcar a orientação adotada. Estamos, portanto, no âmbito de uma *Semiologia da Cultura*, expressão aqui redundante, em consequência da natureza do signo vislumbrada por Saussure.

REFERÊNCIAS E BIBLIOGRAFIA NÃO REFERENCIADA

AGOSTINHO, Santo (388): *Confissões e De magistro* [Confessionum; De magistro], trad. J. Oliveira Santos & Ambrósio de Pina 2ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

ARISTÓTELES: *Metafísica*; trad. Leonel Vellandro. Porto Alegre, Globo, 1969, 212 p., 266 p.

———: *Poética*, trad., prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Souza. Porto Alegre. Globo, 1966, 266 p. (Biblioteca dos Séculos, 54).

BACON, Francis (1620): *Novum organum — ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza* [Pars secunda operis quae dicitur novum organum sive indicia vera de interpretatione naturae], trad. e notas de J. A. R de Andrade. São Paulo, Abril Cultural 1979, 272 p. (Os Pensadores).

BAKHTIN, Mikhail: *La poétique de Dostoievski*. Paris. Seuil, 1970, 278 p.

——— (1929): *Marxismo e filosofia da linguagem*. Problemas fundamentais do método sociológico na ci-

- ência da linguagem [Marksizm i filosofija jazyka]; trad. (da ed. francesa) Michel Lahud et alii; prefácio de Roman Jakobson. São Paulo, Hucitec, 1979, 182 p.
- BARTHES, Roland: *Aula* (Aula inaugural da Cadeira de Semiologia Literária do Colégio de França) [Leçon], trad. e posfácio de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo, Cultrix, s.d.
- (1964): *Elementos de semiologia* [Éléments de semiologie]; trad. Izidoro Blikstein. 2ª ed. São Paulo, Cultrix, 1972, 118 p.
- (1957): *Mitologias* [Mythologies]; trad. Rita Buongiorno e Pedro de Souza. São Paulo, Difel, 1972, 184 p.
- BARTHES, Roland et alii: *Literatura e semiologia* [Seleção de ensaios da revista Communications]; trad. Célia Neves Dourado. Petrópolis, Vozes, 1972, 160 p. (Col. Novas perspectivas em comunicação, 3).
- : *Masculino, feminino, neutro; ensaios de semiótica narrativa*; organização e tradução de Tania Carvalho et alii. Porto Alegre, Globo, 1976, 138 p.
- BENVENISTE, Émile: *Problemas de linguística geral* [Problèmes de linguistique générale]; trad. Mª da Glória Novak & Luiza Neri. São Paulo, Nacional / EDUSP, 1976, 388 p.
- BLIKSTEIN, Izidoro: *Kaspar Hauser ou A fabricação da realidade*. São Paulo, Cultrix, 1983, 100 p. ilustr.
- CASSIRER, Ernst: *Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem* [An essay on man]; trad. Vicente Queiroz. 2ª ed. São Paulo, Mestre Jou, 1977, 280 p.
- (1923): *La philosophie des formes symboliques*. Vol. I: *Le langage* [Philosophie der symbolischen Formem] traduit de l'allemand par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste. Paris, Minuit, 1972, 358 p.

- (1923): *La philosophie des formes symboliques*. Vol. II: *La pensée mytique* [Philosophie der Symbolischen Formen], traduit de l'allemand par Jean Lacoste. Paris, Minuit, 1972.
- : Le langage et la construction du monde des objets, in CASSIRER et alii: *Essais sur le langage*. Paris, Minuit, 1969, p. 37-68.
- (1925): *Linguagem e mito* [Sprache und Mythos: Ein Beitrag zum Problem der Goetternamen]; trad. J. Guinsburg & Miriam Schnaiderman. São Paulo, Perspectiva, 1972, 132 p. (Col. Debates, 50).
- COMTE, Auguste: Linguagem. In *Auguste Comte: sociologia*; org. e trad. Evaristo de Moraes Filho. São Paulo, Ática, 1978, p. 134-133 (Col. Grandes Cientistas Sociais, 7).
- CONDILLAC, Étienne Bonnot de (1798): *A língua dos cálculos* [Le langue des calcus]; trad. Nelson Aguiar. In CONDILLAC et alii: *Textos escolhidos*. São Paulo, Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).
- (1780): *Lógica ou Os primeiros desenvolvimentos da arte de pensar* [Logique]; trad. Nelson Aguiar. In CONDILLAC et alii: *Textos escolhidos*. São Paulo, Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).
- (1740): *Tratado dos sistemas* [Traité des systèmes]; trad. Nelson Aguiar. In CONDILLAC et alii: *Textos escolhidos*. São Paulo, Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).
- COSERIU, Eugenio: *Forma y sustancia en los sonidos del lenguaje*. Montevideo, Universidad de la republica, facultad de Humanidades y Ciências, 1954 (Utilizamos também, para as citações, a edição espanhola, onde o livro integra o volume *Teoría del lenguaje y lingüística general: cinco estudios*. 3^a

- ed. revisada y corregida, Madrid, Gredos, 1973, p. 115-234).
- : *Sincronía, diacronía e historia: el problema del cambio lingüístico*. Montevideo, Universidad de la Republica, Facultad de Humanidades y Ciencias, 1958, 162 p.
- : *Sistema, norma y habla*. Montevideo, Universidad de la Republica, Facultad de Humanidades y Ciencias, 1952 (Utilizamos também, para as citações, a edição espanhola, onde o livro integra o volume *Teoría del lenguaje y lingüística general: cinco estudios*. 3ª ed., revisada e corregida, Madrid, Gredos, 1973, p. 11-113).
- DEGÉRANDO, Marie-Joseph: *Dos signos e da arte de pensar considerados em mútuas relações* [Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels], trad. Franklin Leopoldo e Silva e Victor Knoll. In CONDILLAC, HELVÉTIUS & DEGÉRANDO: *Textos Escolhidos*. 2ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1979, p. 323-430 (Os Pensadores).
- ECO, Umberto (1968): *A estrutura ausente: introdução à pesquisa semiológica* [La struttura assente]; trad. Pérola de Carvalho. São Paulo, Perspectiva, Universidade de São Paulo, 1971, 428 p. (Col. Estudos, 6).
- (1971): *As formas do conteúdo* [Le forme del contenuto]; trad. Pérola de Carvalho. São Paulo, Perspectiva, Universidade de São Paulo, 1974, 188 p. (Col. Estudos, 25).
- : *Como se faz uma tese* [Como se fa una tesi di laurea]; trad. Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo Perspectiva, 1983, 192 p. (Col. Estudos, 85).

- : *Conceito de Texto* [O livro é a transcrição das aulas proferidas pelo autor na Pós-Graduação da Universidade de São Paulo, no segundo semestre de 1979]; trad. Carla de Queiroz. São Paulo, T. A. Queiroz, Universidade de São Paulo, 1984, 214 p.
- (1973): *O signo* [Segno]; trad. M^a de Fátima Marinho. Lisboa, Presença, 1977.
- (1976): *Tratado geral de semiótica* [Trattato di semiotica generale]; trad. Antonio de Pádua Danesi e Valéria O. de Souza. São Paulo, Perspectiva, 1980, 282 p. (Col. Estudos, 73).
- FREUD, Sigmund: O ego e o id [Das Ich und das Es / The Ego and the Id]; trad. José Otávio Abreu. *Edição Standard Brasileira*, Vol. XIX. Rio de Janeiro, (1976), p. 11-83.
- (1895): *Projeto para uma psicologia científica* [Entwurf einer Psychologie / Project for a scientific psychology]; trad. José Luis Meurer. *Edição Standard Brasileira*, Vol. I. Rio de Janeiro, Imago, 1977, p. 379-517.
- : Um estudo autobiográfico [Selbstdarstellung / An autobiographical study]; trad. Cristiano Monteiro Oiticica. *Edição Standard Brasileira*, Vol. XX. Rio de Janeiro, Imago, (1976), p. 11-92.
- FROMM, Erich: *A linguagem esquecida*. Uma introdução ao entendimento dos sonhos, contos de fadas e mitos [The forgotten language. An introduction to the Understanding of dreams, fairy tales and myths]; trad. Octavio Alves Velho. 7^a ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1980, 190 p.
- GREIMAS, Algirdas Julien (1970): *Sobre o sentido*. *Ensaio semióticos* [Du sens. Essais sémiotiques];

- trad. Ana Cristina Cezar et alii. Petrópolis, Vozes, 1975, 396 p.
- GREIMAS et alii: *Ensaio de semiótica poética*; organização de A. J. Greimas [Essais de sémiotique poétique]; trad. Heloysa de Lima Dantas. São Paulo, Cultrix, Universidade de São Paulo, 1975, 278 p.
- GUERREIRO, Mário: Signo sonoro & signo musical: um esboço de psicologia fenomenológica. *Ciências Humanas*. Revista da Universidade Gama Filho. Rio de Janeiro, Vol. I, nº 2, 1977, p. 45-57.
- HEIDEGGER, Martin: *Conferências e escritos filosóficos*; tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. São Paulo, Abril Cultural, 1979, 306 p. (Os Pensadores)
- HERÁCLITO de Éfeso: Fragmentos; trad. J. Cavalcante de Souza. In OS PRÉ-SOCRÁTICOS: *Fragmentos, doxografia e comentários*; seleção de José Cavalcante de Souza. São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 73-136 (Os Pensadores).
- HJELMSLEV, Louis (1943): *El lenguaje* [Sproget]; trad. M^a Victória Catalina. Madrid, Gredos, 1971, 194 p. (Biblioteca Románica Hispánica, 19).
- (1959): La forme du contenu du langage comme facteur social. In HJELMSLEV: *Essais linguistiques* (Choix des articles). Paris, Minuit, 1971, p. 97-104.
- (1928): *Princípios de gramática general* [Principes de grammaire générale]; versión española de Félix Piñero Torre. Madrid, Gredos, 1976, 400 p. (Biblioteca Románica Hispánica, 251).
- (1943): *Prolegômenos a uma teoria da linguagem* [Omkring sprogteoriens grundloeggelse]; trad.,

- segundo o texto inglês, J. T. C. Netto. São Paulo, Perspectiva, 1975, 150 p. (Col. Estudos, 43).
- : *Sistema lingüístico y cambio lingüístico*; versão espanhola de B. Pallares Arias. Madrid, Gredos, 1976, 260 p. (Biblioteca Románica Hispánica: Estudios y Ensayos, 249).
- HOBBS, Thomas: *A natureza humana* [The elements of law, natural and politic]; trad. introdução e notas de João Aloísio Lopes. Lisboa, Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1983 (Col. Clássicos de Filosofia).
- : *Leviatã*; ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil; trad. João P. Monteiro & M. B. Nizza Silva. São Paulo, Abril, 1979.
- JAKOBSON, Roman: *Linguística e comunicação*; organização de Izidoro Blikstein, trad. I. Blikstein & José Paulo Paes (com base nos textos em inglês enviados pelo autor). 2ª ed. São Paulo, Cultrix, 1969, 162 p.
- : *Linguística. Poética. Cinema*. Roman Jakobson no Brasil; org. Haroldo de Campos e Boris Schnaiderman, trad. Francisco Achcar et alii. São Paulo, Perspectiva, 1970, 210 p. (Col. Debates, 22).
- : *Relação entre a ciência da linguagem e as outras ciências* [Linguistics in relation to other sciences]; trad. Mª Fernanda Nascimento. Lisboa, Bertrand, 1974, 128 p.
- : *Six leçons sur le son et le sens*. Preface de Claude Lévi-Strauss. Paris, Minuit, 1976, 128 p.
- JAKOBSON, Roman & Krystina Pomorska: *Diálogos* [Dialogues / Biessiédi]; trad. do texto francês por Elisa Kossovitch, cotejo com o original russo, alte-

- rações e traduções de trechos ausentes na versão francesa por Boris Schnaiderman & Léon Kossovitch. São Paulo, Cultrix, 1985, 5 p.
- KRISTEVA, Júlia: *História da linguagem* [Le langage, cet inconnu]; trad. M^a Margarida Barahona. Lisboa, Edições 70, 1974, 462 p. (Col. Signos, 6).
- : *Introdução à semanálise* [Recherches pour une sémanalyse]; trad. Lúcia Ferraz. São Paulo, Perspectiva, 1974, 200 p. (Col. Debates, 84).
- LACAN, Jacques: *Écrits*. Paris, Seuil, 1966, 928 p. (Le champ freudien).
- : *Escritos* [Écrits]; trad. Inês Oseki-Derpé. São Paulo, Perspectiva, 1978, 348 p. (Col. Debates, 132).
- : *Le séminaire. Livre III: Les psychoses*. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris, Seuil, 1981, 369 p. (Le champ freudien).
- (1954): *O seminário. Livro I: Os escritos técnicos de Freud* [Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I: Les écrits techniques de Freud]; trad. Betty Milan. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. *Vocabulário da psicanálise* [Vocabulaire de la Psychanalyse], trad. Pedro Tamen, 3^a ed. Lisboa, 1976.
- LEIBNIZ, Wilhelm: *Discurso de metafísica* [Discurs de metaphysique]; trad. Marilena Chauí. In NEWTON & LEIBNIZ: *Seleção de textos*. São Paulo, Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).
- (1704): *Novos ensaios sobre o entendimento humano* [Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur du Systeme de l'harmonie préétablie]; trad. Luis João Barahúna. São Paulo, Abril Cultural, 1980, 438 p. (Os Pensadores).

- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Antropologia estrutural* [Anthropologie structurale]; trad. Chaim Katz & Eginardo Pires. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970, 440 p. (Biblioteca Tempo Universitário, 7).
- : Aula inaugural [Leçon inaugurale]; trad. M^a Nazaré Soares. In COSTA LIMA (Org.): *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. 2^a ed., Petrópolis, Vozes, 1970, p. 45-77.
- : *O pensamento selvagem* [La pensée sauvage]; trad. M^a Celeste Souza & Almir Aguiar. São Paulo, Nacional, 1976, 334 p. (Biblioteca Universitária, 31).
- LOCKE, John (1690): *Ensaio acerca do entendimento humano* [An essay concerning human understanding]; trad. Anaor Aiex, 2^a ed. São Paulo, Abril Cultural, 1978, 350 p. (Os Pensadores).
- MARX, Karl: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Seleção de José Arthur Giannotti, trad. José Carlos Bruni et alii. 2^a ed. São Paulo, Abril Cultural, 1978, 410 p. (Os Pensadores).
- MCLUHAN, Marshall: *Os meios de comunicação como extensões do homem* [Understanding media: the extensions of man]; trad. Décio Pignatari. 4^a ed. São Paulo, Cultrix, 1974, 408 p.
- OGDEN, C. K. & RICHARDS, I. A. (1923): *O significado de significado: um estudo da influência da linguagem sobre o pensamento e sobre a ciência do simbolismo; com ensaios suplementares de B. Malinowsky e F. G. Crookshank* [The meaning of meaning; a study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism]; trad.

- Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Zahar, 1972, 350 p. (Biblioteca de Ciências Sociais).
- PASSOLINNI, Pier Paolo: A poesia do novo cinema. Fotocópia sem edição, p. 270.
- PEIRCE, Charles Sanders (1935): *Semiótica e filosofia* [Collected papers of Charles Sanders Peirce]; introd., seleção e trad. de Octanny Silveira da Mota & Leonidas Hegenberg. São Paulo, Cultrix, 1972, 164 p.
- PIGNATARI, Décio: *Contracomunicação*. São Paulo, Perspectiva, 1971, 269 p. (Col. Debates, 44).
- : *Informação. Linguagem. Comunicação*. 6ª ed. São Paulo, Perspectiva, 1973, 144 p. (Debates, 2).
- : *Semiótica e literatura*. São Paulo, Perspectiva, 1974, 183 p. (Col. Debates, 93).
- PLATÃO: *Apologia de Sócrates*; trad. e apêndice de M^a Lacerda de Moura; introdução de Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro, Edições de Ouro, s. d., 138 p.
- : *A república*; trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre, Globo, 1964, 318 p. (Biblioteca dos Séculos. Diálogos, III).
- : *Diálogos. Mênon — Banquete — Fedro*; trad. do grego por Jorge Paleikat. Rio de Janeiro, Edições de Ouro, s. d., 270 p.
- : *Obras completas*; traducción del griego, preámbulos y notas por Maria Araujo et alii. Madrid, Aguilar, 1966, 1742 p.
- PRETI, Dino: *Sociolinguística. Os níveis da fala*. Um estudo linguístico do diálogo na literatura brasileira. 3ª ed. São Paulo, Nacional, 1977, 192 p.
- PRIETO, Luis J.: *Mensagens e sinais* [Messages et signaux]; trad. Anne Arnichand & Álvaro Loren-

- cini. São Paulo, Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1973, 153 p.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Do contrato social; ou Princípios do direito político* [Du contrat social ou principes du droit politique]; trad. Lourdes Machado. *Obras políticas*. Vol. II. Porto Alegre, Globo, 1962, p. 1-165.
- : *Ensaio sobre a origem das línguas; no qual se fala da melodia e da imitação musical* [Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale]; trad. Lourdes Machado. *Obras políticas*, Vol. II. Porto Alegre, Globo, 1962, p. 417-479.
- SANTAELLA, Lúcia: *O que é semiótica*. 3ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1985, 114 p.
- SAPIR, Edward: *A linguagem*; introdução ao estudo da fala [Language: an introduction to the study of speech]; trad. J. Mattoso Câmara Jr., Rio de Janeiro, Instituto Nacional do livro — INL, 1954, 232 p. (Biblioteca Científica Brasileira, IV).
- SAUSSURE, Ferdinand de (1916): *Curso de linguística geral* [Cours de linguistique generale]; trad. Antonio Chelini et alii. 4ª ed. São Paulo, Cultrix, 1972, 280 p.
- SECCHIN, Antonio Carlos: *Elementos*; poesia. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1983.
- SEIXAS, Cid (1974): A ideologia da linguagem como criação literária. *Encontros com a Civilização Brasileira*, vol. 9. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979, p. 153-160.
- (1974b): Poética, uma subversão linguística, segundo Jakobson. *Jornal de Cultura*, nº 11. Salvador, *Diário de Notícias*, 7 abr. 74, p. 5.

- (1977): A subjetividade como elemento formativo da linguagem poética. *Minas Gerais Suplemento Literário*, nº 582. Belo Horizonte, 1977, p. 6-7.
- (1977b): *O significando; superação da dicotomia do signo linguístico na semiótica poética*. Rio de Janeiro, comunicação ao XV Congresso Internacional de Linguística e Filologia Românicas, 1977.
- (1978): A falência do estruturalismo ou a remissão dos pecados do objeto. *Minas Gerais Suplemento Literário*. Belo Horizonte, 1978, p. 6-7. (Republicado em *Veritas: Revista da PUC RS*, Vol. XXV, nº 98. Porto Alegre, jun. 80, p. 194-200).
- (1978b): A linguagem dos sentidos na poética musical de Strawinsky. *Ciências Humanas*. Revista da Universidade Gama Filho, Vol. II, nº 5, Rio de Janeiro, 1978, p. 26-31.
- (1978c): A ideologia do signo na ficção de Herculano. VI Encontro Nacional de Professores Universitários Brasileiros de Literatura Portuguesa (Assis, 16 a 19 de agosto de 1978): *Conferências e comunicações*. Assis, UNESP, 1980, p. 262-265.
- (1979): *O espelho de Narciso*. Livro I: *Linguagem, cultura e ideologia no idealismo e no marxismo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira / Brasília, Instituto Nacional do Livro-INL, 1981, 262 p.
- (1979b): Manifesto à aldeia marginal: a ideologia contestatária da arte como signo selvagem. *Ciências Humanas*. Revista da Uni. Gama Filho, Vol. III, nº 10. Rio de Janeiro, jul./set. 79, p. 45-46.
- (1979c): A ideologia da linguagem como criação literária. *Encontros com a Civilização Brasileira*

- ra, vol. 9. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979, p. 153-160.
- (1985): A obra literária como espaço de transgressão. *Minas Gerais Suplemento Literário*, Ano XX, nº 1.003. Belo Horizonte, 21 dez 85, p. 3.
- SHAFF, Adam: A gramática generativa e a concepção das ideias inatas. In SHAFF et alii: *Linguística, sociedade e política*; trad. Ana M^a Brito & Gabriela Matos. Lisboa, Edições 70, 1975, p. 9-43. (Col. Signos, 70).
- (1971): *História e verdade* [Histoire et vérité]; trad. M^a Paula Duarte. São Paulo, Martins Fontes, 1978, 317 p.
- : La objetividad del conocimiento a la luz de la sociología del conocimiento y del análisis del lenguaje. In VERÓN, Eliseo (Selección): *El proceso ideológico*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 3^a ed., 1976, p. 47-79 (Col. Ciencias Sociales).
- (1964): *Linguagem e conhecimento* [Język a Poznanie]; trad. Manuel Reis (do texto francês estabelecido por Claire Brendel. Coimbra, Almedina, 1974, 304 p.
- STAROBINSKI, Jean: *As palavras sob as palavras*. Os anagramas de Ferdinand de Saussure [Les mots sous les mots]; trad. Carlos Vogt. São Paulo, Perspectiva, 1974, 120 p.
- TODOROV et alii: *Linguagem e motivação*. Uma perspectiva semiológica; org. e trad. Ana M. Ribeiro Filipouski et alii. Porto Alegre, Globo, 1977.
- : *Semiologia e linguística*. Seleção de ensaios da revista "Communications". 2^a ed. Petrópolis, Vozes, 1972, 220 p.

- TOMÁS DE AQUINO, Santo (1265): *Compêndio de teologia* [Compendium theologiae]; trad. Luís J. Baraúna, in TOMÁS DE AQUINO et alii: *Seleção de textos*. São Paulo, Abril Cultural, 1979, p. 69-101 (Coleção Os Pensadores).
- (1273): Textos da suma teológica [Summa theologica]; trad. Alexandre Correia, in TOMÁS DE AQUINO et alii: *Seleção de textos*. São Paulo, Abril Cultural, 1979, p. 103-146.
- ULLMANN, Stephen: *Semântica. Uma introdução à ciência do significado* [Semantics — An introduction to the science of meaning]; trad. Osório Mateus. 2ª ed., Lisboa, Gulbenkian, 1970, 586 p.
- VERÓN, Eliseo (1979): A produção do sentido [Production de sens]; trad. Alceu Lima et alii. São Paulo, Cultrix, 1980.
- VICO, Giambattista (1725): *Princípios de uma ciência nova* [Principi di aienza nuova]; trad. Antonio Prado. São Paulo, Abril Cultural, 1979, 186 p. (Col. Os Pensadores).
- VOGT, Carlos: *Linguagem e poder*. Campinas, UNICAMP, 1977, 19 p. (Policopiado).
- WARTBURG, Walther & ULLMANN, Stephen: *Problemas e métodos da linguística* [Problèmes et méthodes de la linguistique]; trad. Maria Elisa Mascarenhas. São Paulo, Difel, 1975, 230 p.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1918): *Investigações filosóficas* [Philosophische Untersuchungen], trad. José Carlos Broni. 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, 1979, 228 p. (Os Pensadores).
- (1945): *Tractatus logico-philosophicus*; trad. e apresentação de José Arthow Giannotti. São Paulo, Nacional, 1968, XII + 152 p. (Biblioteca Universitária, 10).



Cid Seixas é professor titular da Universidade Federal da Bahia e da Universidade Estadual de Feira de Santana. Publicou diversos livros e centenas de artigos, tendo orientado dissertações de mestrado e teses de doutorado. Antes de se dedicar ao ensino, trabalhou como jornalista, dirigiu o Teatro Castro Alves e escreveu para jornais e revistas do país e do exterior.

PERCURSO

DA LINGUÍSTICA À SEMIÓTICA

Duas expressões são usualmente empregadas para denominar a disciplina que estuda os sistemas e os processos simbólicos: *Semiótica* e *Semiologia*. Costuma-se ligar a primeira a Charles Sanders Peirce (1839-1914), lógico norte-americano que retoma o ponto de vista de Locke e a segunda a Ferdinand de Saussure (1857-1913), o fundador da linguística moderna.

Endereços deste e-book:

<https://issuu.com/cidseixas/docs/percurso>

<https://issuu.com/ebook.br/docs/percurso>

www.e-book.uefs.br

www.linguagens.ufba.br