

# SIGNOS, PEIXES E BOTÕES.

## ANOTAÇÕES SOBRE SEMIÓTICA, FILOSOFIA E CIÊNCIAS NATURAIS

Todos os autores que explicitamente falaram de “semiótica” definiram-na como *doutrina dos signos*: Locke, Dalgarno, Lambert, Husserl, Peirce, Saussure, Morris, Jakobson e Barthes. Do signo como objeto explícito de pesquisa filosófica falaram de Aristóteles a Agostinho, dos dois Bacon e Ockham a Hobbes, e até Cassirer e outros mais. Todavia, a semiótica contemporânea põe em discussão a noção de signo, e em duas direções. Por um lado, julgando-a demasiadamente vasta e imprecisa: e assim dilui o signo no âmbito das *figuras*, quer da expressão, quer do conteúdo; ou então decidiu dar destaque só ao aspecto significante. Por outro lado, liberou o signo como unidade demasiadamente restrita na trama do enunciado, do texto, no jogo dos atos lingüísticos, no processo comunicativo, na interação conversacional, na prática produtora de sentido, na semiiose. Onde a tradição falava de *signis*, existe hoje uma confusão de disciplinas, métodos, subdivisões já acadêmicas.

O signo permanece um objeto teórico, um hiperônimo máximo, como “coisa” ou “substância”? Tem razão quem — diante da decisão semiótica de falar de signos verbais, visuais, gestuais, prossêmicos, térmicos, olfativos, naturais e artificiais, convencionais e motivados, indexadores ou icônicos — e assim por diante — replica que falar de signo, tanto para uma palavra, como para uma previsão atmosférica, como para um símbolo algébrico, é mera licença metafórica?

A conclusão mais realística seria a de que nos encontramos diante de uma avalanche de *semelhanças de família*. E a semelhança de família é um conceito *dúbio*, encorajador e desencorajador ao mesmo tempo: por um lado pode induzir a procurar o que realmente justifica as semelhanças, mas por outro pode induzir a reconhecê-las como ilusão analógica, por isso parece mais razoável restringir-se ao âmbito de pesquisas mais especializadas, sem procurar sínteses totalizantes.

### 1. O medo do signo

Numa resenha de obras semióticas publicada na *London Review of Books* <sup>1</sup> — e é irrelevante que até um livro meu fosse objeto da resenha, porque a abordagem é muito mais ampla, e aqui não considerarei as objeções que foram feitas às minhas obras — Roger Scruton afirma que o projeto semiológico ou semiótico oscila entre “três empreendimentos independentes, o primeiro modesto, o segundo especulativo, o terceiro radicado numa falácia”.

O empreendimento consiste em andar à procura de significados no próprio texto. Scruton suspeita que existe uma certa “luxúria” da parte do estruturalismo, ao particularizar num texto significados onde o autor não os teria reconhecido. Afora o fato de que Scruton, com insular ingenuidade, identifica semiótica, estruturalismo e hermenêutica como três faces de um mesmo complô continental, quem quer que tenha estado em contato com boas leituras observaria que esta “luxúria” é, no máximo, típica de excesso de pós-estruturalismo. Contudo, o problema não é este. Não é irracional encontrar num texto sentidos que o autor não havia previsto (basta pensar no caso clássico das *gaffes*); o problema é, antes, o que *legítima* uma interpretação em relação a uma outra. Scruton o sabe, mas confunde os dois problemas. Ora, o segundo não é absolutamente “modesto”, e é uma pena que Scruton o liquide para castigar diretamente o segundo empreendimento.

O segundo empreendimento “concerne a uma difusa especulação segundo a qual a pesquisa científica não esgota os modos de conhecimento humano”. Scruton cita como exemplos de “especulações” a fenomenologia e Kant reconhece que estas especulações “nada têm a ver com a explicação e a predição”, mas admite que tenham um certo interesse. Veremos que uma semiótica geral deveria ser justamente uma atividade deste tipo. Scruton poderia admiti-lo, e dizer que este tipo de especulação não lhe agrada.

Mas a essa altura ele executa um curioso salto argumentativo. Determina, sem produzir provas, que todos os semiólogos aspiram a fundar uma ciência baseando-se no modelo das ciências naturais e que, além do mais (com evidente contradição), pretendem que esta ciência natural deva usar classificações da lingüística, e passa a mostrar como estas duas pretensões são inconciliáveis (e se de fato estas eram as pretensões, ele teria algumas boas razões). Mas o objeto que ele critica como científico não é este, é o que ele definiria como especulativo, ou seja, filosófico. Ele demonstra assim a impossibilidade deste projeto filosófico (que porém não reconhece como tal) demonstrando que não corresponde à sua idéia de ciência natural.

Além do mais, ele procede como o leigo que não consegue ver objetos reconhecíveis antes que um discurso filosófico os tenha situado (ao contrário de outros leigos, não reconhece o discurso filosófico nem quando é afirmado).

Para ler um texto semiótico qualquer, é necessário compreender que quem fala parte do pressuposto de que nele exista semiose em muitos lugares, quando mais não seja, além da linguagem verbal. Depois se tratará de decidir se o funcionamento foi descrito de modo aceitável. Mas os dois problemas devem ser mantidos distintos.

Vejamos o que faz Scruton, em vez disso. Analisa algumas páginas onde Barthes aplicou o modelo lingüístico à culinária e observa que a aplicação é puramente analógica. Esperaríamos que dissesse: se na culinária há semiose, então é preciso procurá-la e defini-la de outros modos. Ao invés disso, Scruton conclui que, se a solução de Barthes é insatisfatória, isto significa que a) a culinária não representa um sistema significativo e b) o sonho de uma abordagem unificada a diversos sistemas semióticos se revela inconsistente.

A meu ver, esta conclusão só é possível se Scruton já decidiu que não faz sentido procurar semiose num *menu*.

Ora, consideremos, contudo, por amor ao argumento (e com aquela manobra que em retórica se chama *concessio*), que Barthes tenha agido mal ao interpretar a composição de uma refeição em termos lingüísticos de paradigma e sintagma. Por outro lado, até Barthes teria concordado em reconhecer que a culinária não é uma língua no mesmo sentido em que o é o swahili. Todavia, se alguém suspeita, crê, espera, determina, que a culinária põe em jogo alguma significação, não deve parar aqui: deve perguntar-se se existem outras categorias que podem ser aplicadas com proveito à composição de um *menu*, e se por acaso estas outras categorias não conseguem dar conta, melhor do que as lingüísticas, dos aspectos comuns entre um discurso verbal e uma mesa posta com muitos pratos.

Pietro demonstrou que muitos sistemas semióticos visuais não podem ser reconduzidos ao modelo lingüístico da *dupla* articulação. Porém, dado que achava que estes sistemas serviam para produzir significados, procurou um modelo articulatório mais abrangente. Assim, ao mesmo tempo, mostrou as sensíveis diferenças e as interessantes homologias entre língua verbal e línguas sinaléticas. Poder-se-ia a esta altura decidir que nem o modelo de Prieto tem uma aplicabilidade universal, porque não consegue explicar as razões de muitos outros sistemas semióticos desprovidos de articulação, a não ser alinhando-os todos num limbo impreciso. Neste ponto seria necessário pensar que a articulação não é uma categoria da semiótica geral e deve ser catalogada sob alguma outra categoria de finalidades mais amplas.

Mas Scruton decidiu antecipadamente que todo semiólogo aspira a uma ciência natural dos signos — “natural” e todavia baseada em categorias lingüísticas. Por isso, “sem a admissão de que tal ciência seja possível, os repetidos empréstimos aos tecnicismos da lingüística para descrever todas as diversas coisas que foram etiquetadas como ‘signos’ por razões de moda, não passa de alquimia, que evoca a ilusão de um método que de fato não existe”. Scruton diz, efetivamente, “in the absence of the fact of it” que não se traduz muito bem, mas a coisa não muda. Ele fala de um método que *de fato* não existe. Mas, se o que escrevi até agora nestas páginas tem alguma plausibilidade, um método (e exatamente no sentido da posição de alguns conceitos unificantes) não é um fato, porque não é dado, mas uma colocação.

Scruton quer, contudo, demonstrar que este método não pode ser elaborado em algum caso, e prossegue encarando o tema do terceiro empreendimento:

A idéia de uma ciência geral dos signos é, creio, baseada numa falácia. O que constitui uma ciência? Existe uma ciência dos peixes porque os peixes são constituídos de modo semelhante, obedecem a leis semelhantes, têm uma essência identificável, acima dos fatos evidentes que nos levam a designá-los como tais. (Os peixes constituem um “gênero natural”.) Os botões, ao contrário, não têm esta essência e não têm identidade comum, além da sua conhecida função. Não pode existir uma ciência da *constituição* dos botões: se existe uma ciência dos botões, será a ciência das funções deles. Ora, os signos são mais semelhantes aos botões do que os peixes, e uma ciência geral dos signos não será uma ciência da constituição mas sim da função deles. Mas qual é esta função? A semiologia nos remete à linguagem, aos sinais de trânsito, às expressões do rosto, à comida, às roupas, à fotografia, à arquitetura, à heráldica, à trama dos cestos, à música. Podemos dizer que todas estas coisas são “signos” no mesmo sentido, ou em qualquer outro sentido? A palavra “signo” significa muitas coisas e se refere a muitas funções. Devemos supor que uma nuvem significa chuva no mesmo sentido em que *je m’ennuie* significa que me aborreço? Certamente não, porque nenhuma nuvem pode ter a mesma função de uma frase. Do ponto de vista científico é suspeitável que aqui não exista *uma* coisa, mas milhares. O que todas estas coisas têm em comum é um pequeno traço superficial, normalmente familiar, como nos é familiar a função dos botões. Se existe uma essência comum entre os “signos”, é certamente pouco profunda: a semiologia exige que seja muito profunda.

Toda esta argumentação está enraizada em muitas falácias, para usar uma expressão que agrada a Scruton. *Em superfície* não existe nada em comum entre uma nuvem e uma frase. No primeiro capítulo do meu *Semiotica e filosofia del linguaggio*<sup>2</sup> tentei mostrar quanto o pensamento

clássico resistiu à identificação entre signos naturais e palavras. Portanto, se há alguma coisa em comum entre uma nuvem e uma frase, não é, decididamente, pouco profundo, é profundíssimo.

É evidente que, em vez disso, existe alguma coisa de intuitivamente comum entre a injunção verbal /não passar/ e a luz vermelha do sinal de trânsito. Muitas línguas falam de signo em ambos os casos. Scruton observaria que tudo o que há de comum entre os dois fenômenos é um traço familiar, como a função normal dos botões. Algo pouco profundo. Mas por que negligenciar as similaridades pouco profundas? A semiótica é filosófica porque, como a filosofia, reage com um gesto de *admiração* quando (como diria Peirce) “nós encontramos algumas circunstâncias muito curiosas que poderiam ser explicadas pela suposição de que sejam o acaso de uma regra mais geral e, por conseguinte, adotamos esta suposição”.

Creio que Scruton negligencia as familiaridades pouco profundas porque as julga intuitivas. Este é um vício horrível de muita reflexão que se pretende sadiamente empirística, e que relega ao intuitivo o que não é capaz de explicar e assume sem discutir, transferindo sua explicação (talvez por razões de economia) para outras disciplinas. Assim, para estabelecer que a asserção de que o sol brilha à meia-noite é falsa, diz-se que é intuitivamente falso que o sol brilhe à meia-noite. Mas não é absolutamente intuitivo porque é assim (e porque não é assim no círculo polar ártico). É intuitivo que para seduzir uma mulher, um cliente em potencial ou um funcionário corrupto eu possa falar tanto das minhas imensas riquezas, quanto oferecer um jantar requintadíssimo cujo *menu* teria deliciado sintagmaticamente Roland Barthes. É igualmente intuitivo que um jantar teria resultados mais convincentes do que uma crua afirmação verbal. Não é absolutamente intuitiva a razão pela qual tudo isto é intuitivo. Que existe em comum, se perguntaria Scruton, entre salmão, champanha, caviar e a frase /eu estou cheio de dinheiro e não sei mais onde gastar/? Há somente uma semelhança pouco profunda entre os seus possíveis efeitos? Mas por que podem desempenhar a mesma função (ou um desempenhá-la melhor do que a outra)? Pronto, a pesquisa deste tipo de profundidade constitui interessante tarefa (não modesta, mas certamente especulativa) para uma semiótica geral.

Note-se que uma semiótica geral não deve encontrar semelhanças a todo custo, deve também saber evidenciar as diversidades. A semiótica é perfeitamente capaz de dizer em que sentido uma nuvem e a frase /eu me aborreço/ são ambas signos e todavia são de tipo muitíssimo diferente. Em todo caso, uma semiótica geral é caracterizada pelo interesse que sente diante deste tipo de problema, não pela resposta padrão que se exige que dê.

Mas as falácias de Scruton vão além. Ele diz que, como os peixes são gêneros naturais e têm uma essência identificável, deles se pode falar cientificamente. Dos botões e dos signos, ao contrário, não.

Deixemos de lado o quanto soa curioso o apelo às essências por parte de um autor que, no mesmo texto, acusa a semiótica de ser uma “nova escolástica”. Todos sabemos o quanto é importante no panorama filosófico atual o discurso sobre os “gêneros naturais” e sobre a sua essência. Sobre isto falei em *Semiótica e filosofia del linguaggio*, e justamente ali mostrei como é difícil definir gêneros naturais. Prova disso é que em inglês *fish* indica também delfins e mariscos, que não são peixes — pelo menos no sentido em que o naturalista fala deste “gênero”, ou seja, desta classe. De fato — e sinto muito dar lições de inglês a um *native speaker* — se consulto o *Webster New Universal Unabridged Dictionary*, percebo que o inglês, que usa *fish* para indicar qualquer conjunto de animais marinhos comestíveis, quando quer falar de espécie, ou gênero natural, usa *fishes* no plural.

Mas admitamos que /peixe/ indique um gênero natural, que exista uma ciência dos peixes e da sua essência que existe *in re, post rem* e mais ainda *ante rem*. Por que não se pode falar de uma essência dos botões, que exista *in re* (caso contrário um botão não seria botão), *post rem* (de outro modo não reconheceríamos os botões) e *ante rem* (de outra forma não conseguiríamos fabricá-los)? Aqui estamos nos aproximando da questão, já discutida por Aristóteles, dos gêneros “artificiais”, como um barco ou uma cadeira, sobre cuja definição, aliás, exercita-se tanta semântica contemporânea.

Extrapolando de uma série de dicionários, descobrimos que um botão (além das extensões metafóricas do termo, pelas quais se fala até de botão da luz) é um objeto de diâmetro variável entre meio centímetro e três centímetros, de matéria dura, preso à borda de uma roupa (ou de outro objeto mole, em material têxtil ou similar) por meio de um fio que passa através de furos ou de um anel na parte inferior, e que é inserido numa fissura, ou casa, feita numa outra borda do mesmo objeto, para assegurar-lhe o fechamento. Assim definido (e talvez se pudesse fazer melhor), um botão é tanto fabricável quanto reconhecível (melhor que um peixe, porque *verum ipsum factum*). A sua definibilidade não diz respeito apenas à sua função, mas também a uma sua morfologia básica (de fato, um fecho tem a mesma função, mas não passaria pela cabeça de ninguém defini-lo como um botão).

Por outro lado, existem “generos” que sem serem artificiais são, de qualquer modo, “funcionais”, como o pai ou presidente (e solteiro, para prestar homenagem a tantas discussões semânticas). Se Scruton quer

dizer que o estado dos peixes é diferente do dos papéis sociais ou de parentesco, certamente tem razão; e se quer reservar o nome de ciência às ciências naturais, basta combinar — mas nesse caso seu alvo (a semiótica) se encontrará em ótima companhia. A esta altura já não sei mais, porém, onde colocará disciplinas que estudam *entia rationis*, como a raiz quadrada, a relação de simetria, e talvez até o poder e a autoridade — misturo proposadamente coisas diferentes para mostrar quanto permanece fora dessa definição de ciência.

O fato é que Scruton, astutamente, não diz que não se dá ciência das raízes quadradas ou do poder (porque poderia ir de encontro a contestações acadêmicas) e se limita a dizer que não há ciência dos botões. A manobra é hábil (retoricamente), porque não existem departamentos de botonologia comparada que poderiam excluir Scruton da lista dos convidados para a festa de fim de ano, mas ele está dizendo, sem errar, que não se dá ciência daquelas entidades que, mesmo tendo consistência material ou perfil morfológico diferente, todavia desempenham, *sob uma certa descrição*, a mesma função.

Não sei como poderia arranjar-se com a economia, para a qual dois metros de tela, um alqueire de trigo e uma moeda de cobre podem ser considerados equivalentes enquanto cada um pode ser trocado pelo outro. Mas é inútil criticar esta visão da ciência. O problema é que os *signos não são como os botões*. São algo muito mais diáfano, e neste sentido uma semiótica mais geral é muito mais ambiciosa do que a improvável ciência dos botões.

A noção de signo está filosoficamente colocada para definir tanto as palavras como as nuvens ou os botões, desde que sejam considerados como *alguma coisa que está no lugar de alguma outra coisa segundo as modalidades da inferência*. O assunto de que a semiótica geral se ocupa não são nem os gêneros naturais, nem os gêneros artificiais, nem os gêneros funcionais: é uma relação de mediação, são as condições sob as quais uma atividade interpretativa pode reconhecer qualquer objeto como uma entidade semiótica. Antes do discurso semiótico que os funda, os signos *não existem*.

Somente depois deste pacto será possível entrar no jogo e tentar (não só por brincadeira) uma semiótica — não uma ciência natural — dos botões.

Das muitas propriedades morfológicas dos botões, algumas podem ser *acidentais* (a forma circular e o tamanho: pode-se pensar num botão quadrado com perímetro de oitenta metros para um gigante gulliveriano), mas algumas são essenciais à sua identificação: que estejam pregados na *ponta de um tecido* e que na outra ponta, dobrável sobre a primeira, esteja

uma casa complementar. Além do mais, o botão é caracterizado por algumas propriedades funcionais, como a capacidade de inserir-se na casa para prender uma à outra as duas pontas de tecido. Igualmente vaga é a definição de tecido (um botão pode prender as pontas de uma roupa ou de um objeto de plástico) mas creio que se possa chegar à definição de um conjunto de propriedades que incentivem, para um certo material não rígido, o uso de botões em vez de laços ou presilhas.

Botão e casa formam um sistema opositivo elementar. A presença do botão é, em linha de princípio, o indício da presença de uma casa, e vice-versa.

Todavia, um bom dicionário adverte que os botões podem também ter função ornamental (e existiram épocas em que botões de materiais preciosos eram colocados em todo lugar, até nos ombros e nas costas). Os botões ornamentais são *falsos sintomas* (assim como o são as casas ornamentais como a botoeira do paletó burguês, sucessivamente destinada a outros usos, como a inserção de flores ou distintivos). Dado que os sintomas podem ser falsificados, os botões ornamentais aparecem como formas de “mentira” com fins estéticos, são uma espécie de figura retórica.

Mas, inicialmente caracterizáveis como caso de mentira, os botões ornamentais não têm uma função mentirosa. Desencadeia-se, nas suas confrontações, uma espécie de implicação conversacional: se alguém ostenta um falso sintoma, e nem tenta encobrir-lhe a falsidade, e não tem razões para mentir (isto é, para sugerir a presença de casas que não existem), deve ter uma razão. O botão ornamental aparece como uma espécie de desperdício planejado. Em muitas civilizações (dos maoris às sociedades industriais estudadas por Veblen), o desperdício planejado conota riqueza (naturalmente não é relevante que esta riqueza “significada” seja efetiva ou não): um paletó com mais botões do que casas “diz” que quem o veste pode se permitir um certo desperdício com propósitos de ostentação. A oposição “emic” entre botão e casa institui o botão como um artifício mecânico funcional, a ausência “etic” da casa caracteriza o botão como artifício simbólico destinado a revelar uma função secundária.

A presença do botão indica a possibilidade de que a roupa esteja abotoada. Segundo os códigos de vestuário correntes, uma roupa abotoada conota maior formalidade do que uma roupa desabotoada. Muitos botões conotam uma extrema formalidade. Segundo outros aspectos do código de vestuário, a preciosidade do material conota, mais uma vez, riqueza. A roupa fina corresponde botão precioso. Botões preciosos pregados numa roupa (ainda que esta não seja particularmente fina) conotam a pre-

ciosidade da roupa. Eles não exprimem a possibilidade de abotoamento, mas um *status* social. A mais preciosa de todas as substâncias é o ouro. Iconograficamente, a cor amarela significa ouro. Botões amarelo-ouro, mesmo não sendo de ouro, exprimem *status* social. Eis por que os gerais têm muitos botões (funcionalmente inúteis) e estes botões, cuja abundância significa formalidade, são de ouro (significação de *status*). Uma dupla fila de botões de ouro numa roupa esfarrapada ou numa roupa talar (ambas destinadas a significar um certo *status* humilde) produz uma espécie de contradição semiótica, como o aparecimento de uma elaborada e clássica figura retórica num manual técnico com finalidades funcionais, que exhibe pretensões de homogeneidade semântica e literalidade absoluta.

Mas, para fazer uma semiótica específica dos botões, é necessário dispor de conceitos (como o de signo e interpretabilidade, definíveis através de registros e trechos enciclopédicos) que podem ser fornecidos somente por uma semiótica geral.

Talvez não seja necessária uma semiótica dos botões: o que eles nos dizem é intuitivo (familiar). Mas com a mesma justificativa não seria necessário fazer a gramática de uma língua, porque ao leigo parece intuitivo que /a neve é branca/ quer dizer o que diz e que /o adiamento come o onde/ é desprovida de sentido definido. Falou-se de botões não somente para aceitar a provocação, mas porque parecia interessante partir de um argumento aparentemente tão frívolo e marginal para sugerir como as estratégias da significação podem aninhar-se onde quer que seja, onde quer que sejam encaradas segundo o tipo de sistematização que exigem (os botões não são nem nuvens, nem frases) e, todavia, sempre à luz de alguns conceitos dados por uma semiótica geral. Até mesmo um botão significa, porque pode ser posto na origem de um processo interpretativo estruturado segundo os modos da inferência, a mesma coisa que rege a compreensão de um termo ou o esclarecimento de uma frase, a leitura de um texto, a reação a uma imagem concebida segundo o modo simbólico, da metáfora ou da alegoria.

## 2. Um "consensus" um tanto discordante

As definições tradicionais do signo resumem-se habitualmente na fórmula escolástica *aliquid stat pro aliquo* e Jakobson, na sua introdução ao primeiro Congresso Internacional de Semiótica, precisava que "todo signo é uma relação de remessa". Mas tal conceito de remessa (o signo está para alguma outra coisa) se complica na sua primeira aparição:

remessa a um conceito, a uma imagem mental, a uma abstração, a um conteúdo, a um universal, por um lado, ou remessa a uma coisa, a um estado do mundo, por outro. A idéia é clara, de Platão a Aristóteles, e com os estóicos se instaura aquele triângulo semiótico que poderia ser bem circunscrito pela definição agostiniana: "*Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*" (*De doctrina christiana*, II, 1, 1). São definições do gênero que estão na base dos diversos triângulos dos quais se ouviu falar no curso do desenvolvimento do pensamento ocidental.

E ainda assim estes triângulos não são sobreponíveis, *eles não falam todos da mesma coisa* (e veja-se na tabela anexa o registro "visual" deste labirinto terminológico): o conteúdo de Hjelmslev é abstrata organização do espaço cultural e não uma entidade psíquica como o *verbum mentis* de Agostinho; entidade psíquica é o *intellectus* de Abelardo, mas a sua *sententia* é uma possibilidade abstrata de diversas definições; o *conceptus* de Ockham é por sua vez signo da coisa enquanto o *sense* de Carnap não o é. E enfim, em todos estes triângulos fica sempre indeterminado se estes se referem a termos isolados ou a enunciados. Neste sentido era muito mais explícito Aristóteles no *Da expressão*: o termo lingüístico isolado tem certamente um significado como evento psíquico, mas não afirma nem o verdadeiro, nem o falso (e, portanto, não é comparável a coisas ou estados do mundo), porque o problema da verdade se situa somente no juízo e no enunciado predicativo. Mais ainda, e se examinará mais adiante o problema, para alguns destes triângulos é preciso pensar na estrutura do signo lingüístico; para outros, na estrutura do signo em geral.

A dificuldade em definir as relações entre os três vértices do triângulo se manifesta até na decisão de chamar ou não chamar de signo o ápice esquerdo, dado que, para muitos, o signo, como fenômeno semiótico, é a união de todo o lado esquerdo, significado mais significante (para Saussure ou *dictio* (para a tradição medieval). Para comprovar esta série de incertezas valerá a pena seguir, no emaranhado dos usos contraditórios, a difícil situação de um termo como "denotação" que induziu um filósofo contemporâneo, Peter Geach, a afirmar que este deveria ser eliminado da categoria da moeda filosófica corrente, porque nada mais faz além de gerar confusão.

O que é que denota um signo (ou um significante)? Os medievais estavam bastante de acordo entre si, a voz significante *significat* o conceito correspondente e *nominat* (ou *appellat*) a coisa a que se refere. Mas já com Abelardo desenvolveu-se o ambíguo estatuto da denotação, porque a voz *significat* o *intellectus*, *denotat* ou *designat* a *sententia* (o sentido) e *nominat* e *appellat* a *res*. Nos tempos modernos parece, ao invés, que a designação e a denotação se tenham deslocado para definir a relação

entre a voz significante e a coisa à qual esta se refere ou a que é referida no uso lingüístico, de maneira que o termo “denotação” passa a indicar boa parte (ou tudo) daquilo que para os medievais era a *suppositio*...

Hoje, em filosofia da linguagem (ou pelo menos na de tradição anglo-saxônica), a denotação de um termo é o conjunto de objetos aos quais o termo se refere, e a denotação de um enunciado assertivo é o correspondente estado de coisas. Neste sentido, a denotação pode identificar-se com a referência, e o *denotatum* de uma entidade lingüística será o seu referente. Mas se está falando do referente como objeto isolado, ou como classe de objetos? John Stuart Mill decidiu que “a palavra ‘branco’ denota todas as coisas brancas, como a neve, o papel, a espuma do mar, e assim por diante, e implica, ou, como foi dito pelos escolásticos, conota o atributo brancura”. Com o que estaria definida com suficiente clareza a linha de fronteira entre fenômenos extensionais e fenômenos intensionais: uma expressão denota uma classe de indivíduos que designa e conota as propriedades em virtude das quais certos indivíduos são reconhecidos membros da classe em questão. Sobre esta base parecem ser construídas as semióticas que vêem a extensão como função da intensão.

ARISTÓTELES	: Paixão da alma
ESTÓICOS	: <i>Semainómenon</i>
AGOSTINHO	: <i>Verbum mentis</i>
ABELARDO	: <i>Intellectus/Sententia</i>
OCKHAM	: <i>Conceptus</i>
LOCKE	: <i>Nominal essence</i>
FREGE	: <i>Sinn</i>
PEIRCE	: <i>Immediate Object</i>
CARNAP	: <i>Sense, Intention</i>
OGDEN & RICHARDS	: <i>Reference</i>
MORRIS	: <i>Significatum</i>
SAUSSURE	: <i>Signifié</i>
HJELMSLEV	: <i>Contéudo</i>

ARISTÓTELES	: Voz	.....	Coisas e fatos
ESTÓICOS	: <i>Semainómenon</i>	.....	<i>Tugchánon</i>
AGOSTINHO	: <i>Verbum vocis</i>	.....	Res
ABELARDO	: <i>Vox</i>	.....	Res
OCKHAM	: <i>Terminus</i>	.....	Res
LOCKE	: <i>Name</i>	.....	<i>Thing</i>
FREGE	: <i>Zeichen</i>	.....	<i>Bedeutung</i>
PEIRCE	: <i>Representamen</i>	.....	<i>Dynamical Object</i>
CARNAP	: <i>Sign</i>	.....	<i>Extension</i>
OGDEN & RICHARDS	: <i>Symbol</i>	.....	<i>Referent</i>

MORRIS	: <i>Sign-vehicle</i>	.....	<i>Denotatum</i>
SAUSSURE	: <i>Signifiant</i>	.....	[ ]
HJELMSLEV	: <i>Expressão</i>	.....	Substância ou matéria (?)

Mas eis que se constitui, quase paralelamente, a tradição lingüístico-estrutural na qual denotação se desloca para a vertente da intensão. Em Hjelmslev (e no uso que desta farão depois Barthes e a semiologia dos últimos decênios), denotação é a relação que liga um termo à porção de conteúdo a que é correlato, e conotação será reservado, seguindo uma outra e não menos antiga tradição, a significados acessórios e mediatos.

Recentemente Lyons propôs usar denotação de modo neutro entre extensão e intensão, de modo a dizer que a palavra /cão/ denota a classe dos cães, mas que o termo (metalingüístico?) “canino” denota a propriedade, a posse da qual é condição para a aplicação correta da expressão /cão/. Não se trata nem de inovação, nem de sistematização terminológica: simplesmente toma-se conhecimento de uma ambigüidade e de uma polissemia, e nos mostramos tolerantes e compreensivos, ou seja, cooperativos em relação ao contexto filosófico em que o termo aparece.

O nó do problema, revelado pelo acontecimento (exemplar) da denotação, basta (e sobra) para dizer como um pensamento semiótico tem dificuldade em conseguir um consenso das pessoas quanto a questões terminológicas iniciais. Mas a razão da confusão não é casual, nem é solucionável por esperantistas cheios de boa vontade. É que o pensamento semiótico apresenta-se sempre, desde o início, dividido por um dilema, e marcado pela escolha mais ou menos implícita que guia o pensador: trata-se de estudar as linguagens para saber quando e como elas se referem corretamente às coisas (problema da verdade) ou para indagar como e quando são usadas para gerar crenças? Ou seja, na origem de toda escolha terminológica está uma escolha mais profunda: entre sistemas de significação transparente em relação às coisas e sistemas de significação como produtores de realidade. Patético mistério desta divisão, de cada um dos lados da barricada, quando a divisão vem à tona, tacha-se o adversário de idealismo (pelo menos nos tempos atuais).

### 3. Rumo a uma arqueologia dos conceitos

Muitas objeções que são dirigidas aos conceitos de signo (e vejam-se as de Roger Scruton recém-mencionadas) devem-se ao fato de que com ele se estende uma classificação própria da linguagem verbal a outros fenômenos que não possuem as mesmas propriedades. Se, porém, reconsiderarmos a história do conceito de signo, descobriremos que aconteceu

exatamente o contrário: uma noção semiótica geral, nascida para definir fenômenos naturais, foi em seguida aplicada aos fenômenos lingüísticos. Depois, quando as ciências da linguagem se desenvolveram e aprofundaram as características específicas do signo lingüístico, estas características foram atribuídas também aos signos não lingüísticos, freqüentemente através de constrangimentos metafóricos. É necessário tentar uma arqueologia do signo e repropor-lhe a noção originária, invertendo o paradigma lingüístico que dominou grande parte da semiótica deste século. E foi isto que tentei fazer no primeiro capítulo do meu *Semiotica e filosofia del linguaggio*.

Nele observava que, quando a noção do signo (*sêmeion*) aparece no *Corpus Hippocraticum*, apresenta-se como prova, sintoma, indício, e se refere a fatos naturais que permitem conclusões diagnósticas (e prognósticas) tiradas por inferência. O signo não tem com o próprio significado (ou com o próprio referente) uma relação de igualdade ou de equivalência, mas sim de implicação. Não “isto igual àquilo”, mas “se isto, então aquilo”.

Mas a filosofia grega da linguagem levou muito tempo para identificar os signos (no sentido acima definido) com os termos da linguagem, aliás, nunca o fez de modo explícito.

Aristóteles fala das palavras no *Organon*, e parece estimular-lhes uma definição em termos de equivalência: /homem/ equivale a “animal racional mortal”, e vice-versa. Mas fala de signos na *Retórica*, e os entende como antecedentes que têm uma relação mais ou menos necessária com um conseqüente (“se tem febre, então está doente”).

Esta divisão permanece ainda nos estóicos, em que aparece um triângulo semiótico, relacionado aos termos lingüísticos, que parece considerar expressão, conteúdo e referente, mas que à primeira vista não tem qualquer conexão com a teoria dos signos (*sêmeia*), eventos e acontecimentos que permitem uma conjectura de antecedente e conseqüente.

Exceto que a interpretação que Sexto Empírico dá dos estóicos deixa supor que exista uma curiosa relação entre palavras e signos. As expressões lingüísticas veiculam conteúdos e estes, por sua vez, articulam-se em proposições, de tal modo que uma proposição geral sobre o aparecimento de um antecedente permite inferir uma proposição geral sobre um conseqüente. A linguagem começa a aparecer como “sistema modelizante primário” (como diriam os semiólogos soviéticos), que veicula outros sistemas de significação.

Será Agostinho quem promoverá a fusão entre os dois universos semióticos. Ele nos fala de um gênero dos signos, sob os quais se abrigam tanto os sintomas naturais, quanto os termos da linguagem verbal, junto

a outros artifícios significativos, como as insígnias militares e o som das trombetas. Muitos, muitos séculos antes da proposta análoga de Saussure.

Ele sugere, apenas, como se pode fundir uma semiótica da identidade ( $a=b$ ) com uma semiótica da inferência ( $p \supset q$ ). Dá-nos uma sugestão preciosa, não resolve definitivamente o problema.

Depois disso assiste-se a uma oscilação contínua entre a retomada de uma teoria clássica dos signos naturais como distintos dos signos verbais, e a várias abordagens mais ou menos explícitas ao modelo agostiniano. Longa (aventurosa, excitante, toda por fazer e a fundo) esta aventura: pode-se acreditar encontrá-la concluída em Saussure, onde se retoma a idéia agostiniana de um *genus-signum* que define fenômenos semióticos diferentes, das palavras da língua às insígnias militares (note-se o mesmo exemplo em Agostinho e em Saussure). Só que no momento desta resposta, através do trabalho milenar dos gramáticos, da Grécia clássica aos anos oitocentos, o que mais foi estudado e analisado (e por várias e ótimas razões) foi o signo lingüístico. No momento da unificação final dos signos no projeto de uma semiótica geral, o modelo para o *genus generalissimum*, o signo, já está dado pelo signo lingüístico. O paradigma inverteu-se: estende-se já ao signo natural, baseado no modelo da inferência; o modelo do signo lingüístico baseado no modelo da equivalência; enquanto entre os estóicos e Agostinho verificara-se um processo inverso. Rodava que não se pode parar: até nas semióticas de origem lingüística mais criticamente articuladas (pense-se em Hjelmslev e nas sucessivas análises componenciais), mesmo quando não se caía nas ingenuidades, puramente instrumentais, dos lógicos que resolviam o significado em termos de pura sinonímia, o modelo dominante parecia aquele (ainda aristotélico) da correspondência biunívoca entre *definiens* e *definiendum*.

#### 4. Signo e interpretação

E no entanto esta conclusão não era absolutamente necessária. Aliás, a crítica que hoje se faz a uma semântica em forma de dicionário e o apelo a uma semântica em forma de enciclopédia e orientada para a inserção contextual dos termos de um sistema de significação mostra que daquele *impasse* se devia e se podia sair.

O primeiro a compreendê-lo foi Peirce. A sua idéia principal é a de que um signo (um significante, uma expressão) pode ser interpretado somente por outros signos, mas não de uma vez por todas, e sim ao infinito — uma idéia que pode ser encontrada em Abelardo e até em Aristóteles, daí que continuamente se suspeita que a definição possa não ser uma e somente uma.

Ora, voltando a Peirce, o modelo de correlação entre signo (ou *representamen*) e Objeto Imediato se resolveria numa pura equivalência se o interpretante fosse somente um termo sinônimo. Mas não o é, é uma cadeia de definições, cada uma das quais corrige e amplia a outra, de tal forma que de um termo se pode remontar a todas as proposições nas quais este pode legitimamente inserir-se e destas a todas as argumentações que elas permitem. O signo é algo que faz saber sempre alguma coisa a mais, e diferente, em circunstâncias e contextos diferentes. Um termo é a forma vazia de uma proposição, a semântica peirciana é dominada pela sua lógica dos relativos. Para representar o verbo /casar/ é necessário dispor de um mecanismo de “casos”: X casa Y com Z.

As modernas semânticas casuais, lá onde se entrecruzam com a pragmática, ou onde prevêm, como apoio ao dicionário, uma bateria de *frames*, roteiros, estereótipos de ação, já esboçam a idéia de uma semântica à enciclopédia, onde o semema é um texto virtual e o texto um semema dilatado. O conteúdo de uma expressão é um sistema de instruções destinado a permitir o uso dessa expressão em contextos diferentes. A forma canônica de definição é “Se o tal termo nos tais contextos, então a tal interpretação”: registrando uma pluralidade de contextos e prevendo uma tipologia dos contextos mais frequentes.

Modelo inferencial, como o do *sêmeion* estoíco. E percebemos que este vale para os signos naturais, para os termos lingüísticos, para os sinais de trânsito, para a imagem visual. O signo como objeto teórico, esquema inferencial muito comum, igual à porção inferior das suas concretas articulações dentro de sistemas semióticos diferentes, recomeça a delinear-se. Nesta perspectiva, o pensamento sígnico se reúne, como acontecia no passado, ao pensamento conjectural: a lógica da descoberta é uma semiótica, e a teoria de uma linguagem é a descrição de processos indiciários.

Uma vez admitida esta hipótese, muitas deverão ser as diferenças subjacentes, que uma semiótica deve saber particularizar, porque os signos de diferentes sistemas semióticos são certamente diferentes entre si. Exceto num ponto, neste arcabouço inferencial básico, tênue porém sólido, resistente a tantos críticos ácidos. Basta reconhecer que o signo não é (somente) aquilo que está para alguma outra coisa: é antes de mais nada — e eminentemente — aquilo que está para as suas possíveis interpretações. É signo aquilo que pode ser interpretado.

## 5. Interpretação e ciências humanas

A esta altura o conceito de interpretação revela-se muito mais fecundo

do que tudo o que não serve exclusivamente à disciplina dos signos. Ele permite repensar todo o estatuto das ciências humanas em relação às ciências chamadas naturais ou exatas.

Basta reler a discussão, acontecida ao longo deste século, sobre o estatuto das ciências humanas, para perceber o quanto a idéia de interpretação se instalou no centro do debate, desde o início.

Do ponto de vista do estatuto científico, muitas são as teorias que se confrontaram, todas mais ou menos nascidas no ambiente positivista do século XIX, e de várias formas prolongadas até os nossos dias. Há, antes de mais nada, uma subdivisão (de origem comtiana) entre *ciências abstratas* e *ciências concretas*. Abstrata a matemática, concreta a mineralogia. Spencer distinguirá entre *ciências abstratas* (como a lógica ou a matemática), *abstrato-concretas* (como a mecânica, a física e a química) e *concretas* (como a astronomia, a mineralogia, a geologia, a psicologia, a sociologia). Notaremos nestas, como em outras classificações daquele período, que muitas das que hoje chamaríamos ciências humanas (das quais a sociologia e a psicologia eram os máximos representantes) estão pacificamente junto às que hoje chamaríamos ciências experimentais, ou naturais. A razão é óbvia: no seu projeto de unificação científica do saber, o positivismo podia ver hierarquias de complexidade, de abstração, de maturação, entre os vários ramos do saber, mas não podia conceber uma divisão nítida entre ciências do homem e ciências da natureza. As ciências da natureza ofereciam um modelo a que, mesmo por aproximações, adaptações, precauções, mas sempre transitórias e destinadas a desaparecer, também as ciências do homem um dia deveriam adequar-se.

Uma nítida ruptura, em vez disso, foi proposta pelo historicismo alemão e, em outra medida, pelo neo-idealismo italiano.

Querendo sintetizar uma série de posições, que aliás são bem mais vagas, existem ciências que examinam fenômenos culturais, alheias ao mundo humano e que, portanto, o homem não pode compreender por identificação: estes fenômenos não são *intencionais* e o homem que os estuda não pode particularizar quais projetos, intenções, valores a coisa pretendia mostrar ao comportar-se desta ou daquela forma. Estas ciências, portanto, descrevem aquilo que acontece e o *explicam* procurando *leis gerais*. Existem fenômenos que, ao invés, dizem respeito ao pensamento e ao modo de agir do homem e à sua tendência para produzir obras. Nestes casos, o homem age segundo intenções e projetos. Quem estuda estes fenômenos deve, de algum modo, além de descrever-lhes o aspecto exterior, entender, *compreender* as intenções que os motivam, e pode fazê-lo colocando-se na posição de quem os produziu. Mas ao fazer isto, o estudioso será levado a ressaltar cada vez mais as características de



originalidade, de *unicidade* de tais fenômenos. O historiador dificilmente andará em busca de leis gerais da história e mais facilmente, mais corretamente, tentará explicar por que um fato aconteceu, quais foram as suas causas, que significado ele tinha para os seus contemporâneos e que significado tem para nós.

Ora, no próprio movimento das disciplinas tradicionalmente humanísticas, como a história das várias literaturas, devemos examinar o problema de que existam realmente ciências — como foram definidas — puramente *idiográficas*, isto é, que visam à compreensão do individual, ou seja, ciências “do espírito”, em oposição às ciências naturais que procuram leis gerais e que, por isso, foram chamadas *nomotéticas*.

Se as ciências da compreensão visam ao individual, qual é o grau desta individualidade?

O historiador pode propor-se a estudar a situação específica em que ficou o estado romano após a morte de Augusto, tentando entender por que Tibério se comportou, uma vez no poder, em contradição com as tendências republicanas que tinha manifestado antes de tornar-se o delfim de Augusto. A compreensão posta em ação pelo historiador deveria valer só para o caso de Tibério. Mas é difícil imaginar que o historiador não recorra a hipóteses modeladas sobre casos precedentes ou seguintes, do tipo “comumente outros homens de governo, em circunstâncias análogas, comportaram-se segundo as seguintes linhas de tendência”. É verdade que foi observado que, na maioria, estas supostas leis “gerais” são “óbvias” e são tiradas de outros campos, como a psicologia ou a economia.<sup>3</sup> Mas, em primeiro lugar, por mais que uma lei estatística como “todos os homens são mortais” ou uma lei psicológica como “todos os homens envelhecendo fazem, de um modo ou de outro, previsões sobre o que acontecerá depois da sua morte” sejam óbvias, não são por isto negligenciáveis.

Em segundo lugar, nem todas as leis gerais a que o historiador recorre mais ou menos implicitamente têm o mesmo grau de tranqüila obviedade. Em terceiro lugar, o fato de que o historiador recorra a leis provadas por outras disciplinas não invalida nem a natureza legal destas leis, nem a eficácia do seu método de recurso a generalizações. Toda hipótese constitui uma forma de “raptó” ou de empréstimo de leis de outros setores do saber: como o astrônomo emprega leis matemáticas, assim o historiador pode recorrer a leis econômicas ou psicológicas, transformando-as em generalizações que têm alguma validade historiográfica.

Por mais que se pretenda *idiográfica*, toda compreensão historiográfica (quer queira quer não) propõe *exemplos* de comportamento, no sentido em que dela fala Aristóteles na *Retórica*. Um exemplo é uma

fragilíssima inferência: de um caso isolado induz-se a possibilidade de uma lei geral. Como quando Pisístrato pediu uma guarda, depois instituiu a tirania (e assim fez Teagene, em Megara), toda vez que um outro governante pedir uma guarda pode-se insinuar (suspeitar) que aspire à tirania. O exemplo não é prova. É uma insinuação. Concordo. Mas quantos exemplos é preciso recolher para passar do exemplo (prova insuficiente) à indução (prova que muitos julgam suficiente)? A verdade é que não bastam dez mil exemplos para permitir-nos elaborar uma lei: deve intervir um salto, uma aposta hipotética, a hipotética, a hipótese de que mesmo um simples exemplo possa ser tomado (diante de verificações sucessivas) como base para conjeturar uma lei. No fundamento de toda descoberta científica há uma série de insinuações. Cabe ao cientista conjeturar de modo mais metódico e controlado do que Otelo.

Nunca é totalmente *idiográfica* nem mesmo uma análise literária que simplesmente tenda a ressaltar a natureza individual de um soneto, a sua irrepetibilidade e unicidade. Porque para fazer isto pode muito bem, por um lado, recorrer a esquemas, a modelos de invenção requintadamente literários (como as figuras retóricas ou as leis de gênero — e no fim das contas, um soneto é um soneto porque se adequa, ainda que com a máxima liberdade, a um modelo estrófico e métrico); e por outro não existe um crítico, por mais “impressionista” que seja, que ao mostrar a irrepetível qualidade de uma obra isolada não pretenda fornecer, de algum modo, idéias sobre as constantes do comportamento artístico e sobre a natureza do valor estético.

Se nas ciências do espírito um ato de compreensão precede sempre a explicação, até que ponto isto não se verifica também nas ciências naturais? Jurgen Habermas observou “que a relação lógica entre pretender e explicar pode, como consequência, reduzir-se à relação geral que subsiste entre projeto hipotético e verificação empírica. Ao pretender, eu interpo, a um comportamento observado, um objetivo racionalmente perseguido como motivo suficiente”.<sup>4</sup>

Ora, parece que o que caracteriza este procedimento não é tanto o fato de que a interpretação do fato interpola “um objetivo racional”, mas a própria lógica da interpolação. Resumindo, na base deste tipo de compreensão do dado está aquele típico comportamento que por Heidegger (*Sein und Zeit*) através da tradição hermenêutica (mas ainda antes de Heidegger, com a hermenêutica de Schleiermacher) foi definido como “círculo hermenêutico”.

Típico do círculo hermenêutico é que para entender um texto, e para explicar as suas partes isoladas, eu devo predispor uma hipótese sobre o todo; esta hipótese precede o meu encontro com o texto, e funda a própria

revelação dos dados textuais, e todavia só pode ser confirmada pelo texto e por cada uma de suas partes isoladas. O intérprete parte de uma *pré-compreensão*, ligada à estrutura da existência, ao modo do seu ser no mundo (Gadamer dirá: ligada ao conhecimento tradicional, e nós diríamos: ligada a uma tradição intertextual de interpretações precedentes). O corpo-a-corpo hermenêutico garante a compreensão das partes numa hipótese totalizante na medida em que esta presta contas das partes e da sua revelação global.

Ora, acontece de modo diferente com uma teoria científica? Kepler observa algumas posições de Marte e percebe que estas não definem uma porção de círculo. Então a órbita de Marte não é circular. Note-se bem que para reconhecer as primeiras observações como significativas é necessário já ter prefigurado uma hipótese acerca da não-circularidade das órbitas: um cientista desonesto, ou pouco perspicaz, ou motivado a acreditar na circularidade das órbitas porque recebeu fundos do governo para confirmar esta hipótese, negligenciaria as suas observações considerando-as bizarras, imperfeitas, e procuraria fazer outras menos inquietantes. Mas prossigamos. A esta altura Kepler deve pensar num outro tipo de curva. Não perguntemos por que escolhe a elipse de preferência a outras, deve ter tido suas boas razões, no sentido em que a elipse aparecia como a hipótese mais plausível. À luz desta hipótese, desenvolve observações de verificação: mira a luneta e espera Marte ao longo da trajetória da elipse. E o encontra. Deixemos de lado, por enquanto, as hipóteses sucessivas, que o comportamento de Marte fosse um exemplo do comportamento geral dos planetas, e assim por diante. O que nos interessa é que, para dar um sentido aos dados (e reconhecê-los como dados *relevantes*), Kepler deve, por assim dizer, *antecipar e compreender* uma possível forma do fenômeno, ou seja, uma possível (e ainda inédita) lei. Certamente ele não atribui intenções racionais a Marte, mas é como se o fizesse: como um detetive que tenta identificar-se com a psicologia do assassino para entender como este agiria em determinadas circunstâncias, e como agirá em outras (que talvez possam ser predispostas com finalidade de controle), para configurar uma boa hipótese, deve, por assim dizer, *colocar-se do ponto de vista de um possível legislador do universo*. Que é o que, sem dados experimentais, tinha feito Copérnico, quando resolveu que o sistema solar só podia ser heliocêntrico, por razões de simetria e beleza. Copérnico tinha tentado compreender o que Deus teria pensado quando criou o mundo.

A minha é algo mais do que uma metáfora: toda a teoria da hipótese de Peirce baseia-se nesta habilidade que a mente humana tem de ajustar-se à natureza e às suas linhas de tendência.

Produzir uma hipótese é quase o mesmo que tentar adivinhar. Com uma diferença, que fornecidos dados inexplicáveis de outro modo, quem faz uma hipótese tenta pensar que estes sejam a ocorrência de uma lei mais genérica, de maneira que, se esta lei valesse, então os dados não seriam mais inexplicáveis. Ora, Peirce deu à hipótese (ou a uma das formas da hipótese) o nome de *abdução*, e *abduction*, em inglês, significa também “rapto”, rapina. Certamente Peirce cunhou o termo em analogia com “indução” e “dedução”. Mas a abdução é realmente um ato de pilhagem, um furto, uma subtração ilícita de outro campo. Porque a lei cuja hipótese deve ser produzida já deve ter sido formulada em algum lugar, e se não foi formulada (como nos casos de hipóteses absolutamente criativas), deve existir em qualquer lugar um outro sistema de leis que estimula a sua formulação — como foi o caso de Copérnico, que encontrava em outros campos modelos de harmonia adaptáveis ao próprio (inovador) projeto de explicação astronômica. Ora, este território do já formulado, esta reserva de formulável, é aquele universo da *intertextualidade* e da tradição cultural de que fala a hermenêutica.

Poder-se-ia dizer que as ciências naturais procuram *leis* para explicar *classes de fenômenos*, enquanto a interpretação de um texto (como a solução de um caso criminal) procura *fatos isolados* que expliquem por que se verificaram outros *fatos isolados*. Mas creio que esta diferença não incide sobre a estrutura do raciocínio hipotético que consiste em encontrar *alguma coisa* que, se é verdade, ou se é defensável, presta contas de uma outra coisa. Por outro lado, também no caso de um texto literário ou de um caso criminal, não temos só um fato que é explicado por um outro fato: para produzir uma hipótese de fato-causa, é preciso pensar em alguma regularidade, numa classe de outros fatos que em outros contextos teriam explicado ou explicaram uma classe de fatos análogos.

Digamos que a *pré-compreensão* se forma à maneira de uma interrogação do tipo: “o que eu teria feito, ou o que teriam feito outros comigo, se eu tivesse sido o autor deste texto, o autor deste crime, o autor deste universo?”

A essa altura, os requisitos de *pré-compreensão* e circularidade do procedimento hipotético não mais distinguem as ciências humanas das naturais. O problema é, preponderantemente, outro: sugerimos que também o cientista natural, através de uma espécie de antropomorfização dos fenômenos e do universo deles, interpreta os próprios dados como se fossem o resultado de um projeto. Tratava-se evidentemente de um exemplo provocatório, por mais eficaz que fosse. Tentemos agora fazer a operação oposta. Procuremos ver o estudioso de ciências humanas que trabalha sobre projetos, intenções, valores, *desantropomorfizando-os*.

Marco Santambrogio<sup>5</sup> sugere que, quando o historiador quer entender as ações de uma pessoa racional, reconstrói as suas razões e o seu cálculo, isto é, “o cálculo dos meios a serem adotados em vista do fim proposto, à luz das circunstâncias tal como eram vistas e compreendidas por aquela pessoa”. Este tipo de cálculo não é diferente do que um *expert* em xadrez pode fazer assistindo a uma partida entre o campeão X e o campeão Y. O *expert* conhece as regras do xadrez; conhece uma série de movimentos canônicos, quer banais, quer excepcionais, que outros jogadores executaram em situações de jogo análogas; conhece uma lista (provavelmente já interpretada) de movimentos canônicos que tanto X, como Y, executaram ao longo de suas respectivas carreiras (e note-se que o *expert* deve saber que para cada um deles há também um cânone do imprevisível, um estilo e por conseguinte algumas constantes de comportamento, ao inventar o movimento que o adversário não estaria esperando). O *expert* não precisa conhecer a psicologia de X e Y, nem pensar em termos de intenções e volições. Calcula segundo *hábitos de resposta*, leis mais ou menos genéricas, esquemas de ação, *movimentos estratégicos*. Santambrogio sugere que esta idéia se encontra nos vários teóricos das ciências sociais, incluindo Popper: “Entendo o método de construir um modelo sobre a admissão de completa racionalidade (e talvez também sobre a admissão da posse de uma informação completa) [...] por parte de todos os indivíduos considerados, e de estimar o desvio do comportamento atual do comportamento modelo, usando este último como uma espécie de coordenada zero”.<sup>6</sup>

Ora tentemos considerar este método de conjectura não em termos de cálculo de uma lógica racional da escolha, mas de *cálculo semiótico* de uma *freqüência cultural das interpretações*. Eu posso prever que no fim do último movimento de uma sinfonia de Beethoven, numa sala de concerto, o público aplaudirá (a previsão tem um alto grau de probabilidade), enquanto ninguém terá aplaudido nos breves intervalos entre um movimento e outro e, no máximo, alguém se terá salientado num acesso de tosse (previsão com altíssimo grau de probabilidade, uma vez pressupostas circunstâncias ideais, isto é, que nos encontramos diante de um público habituê, ao longo de uma série de concertos por assinatura, etc.). Ora, o que não permite a previsão não é um cálculo sobre o cálculo racional dos espectadores. É um cálculo sobre o modo como culturalmente, mesmo o menos racional dos espectadores, está habituado a reagir num concerto. A que se está manuseando é uma lei semiótica que *exprime hábitos interpretativos dos eventos*.

Não é necessário identificar-se com intenções, nem reproduzir em nossa mente os movimentos ideais de um cálculo racional. É suficiente referir-se a uma lógica (cultural) das interpretações.

Ora, o termo “interpretação” tem uma longa e complexa história: na tradição da exegese bíblica, indica a busca de um sentido oculto, e, no desenvolvimento protestante desta tradição, acentua-se o aspecto de liberdade e multiplicidade desta busca (as interpretações de um mesmo texto podem ser múltiplas). Em todo caso, parece ser característico da interpretação um movimento interrogativo em relação a alguma coisa cujo sentido não é evidente. Quanto mais o texto é obscuro (texto sacro) ou distante da nossa capacidade de compreensão (achado de época remota), mais se torna necessário interpretar. Através de Schleiermacher, o conceito de interpretação se associa sempre mais ao de pesquisa histórica e de decifração textual, e é compreensível que em tal sentido tenha sido adotado pelos teóricos neo-historicistas da compreensão — e, na mesma chave, retomado pela hermenêutica contemporânea heideggeriana e pós-heideggeriana.

Mas o termo interpretação traduz o termo grego *hermeneia* e tal como é usado por Aristóteles (pense-se na sorte do assim traduzido *De Interpretatione*, que permanece citado com este título até os nossos dias) este significa propriamente *expressão*, no sentido de que a linguagem exprime, manifesta, é signo das afeições da alma (ou seja, dos conceitos). Ora, o filósofo que elaborou esta teoria da interpretação de modo mais próximo a este significado originário foi Peirce.

Nós elaboramos signos para dar provas de objetos do mundo, mas o objeto enquanto estimula a formação da expressão (para Peirce, o *representamen*) é Objeto Dinâmico (se quisermos, a coisa em si), alguma coisa da qual nunca temos uma plena representação através do signo. O *representamen* configura (e remete a) um Objeto Imediato (podemos chamá-lo significado, conteúdo). O Objeto Imediato apresenta o Objeto Dinâmico somente *sob um certo perfil*. Ora, o problema nasce quando nos perguntamos qual é o objeto imediato de um signo, e a resposta de Peirce é que podemos defini-lo somente através de um outro signo, chamado interpretante do primeiro. Este segundo signo se apresenta novamente como um *representamen* que remete a um Objeto Imediato, que, por sua vez, pode ser interpretado por um outro signo, e assim por diante *ao infinito*.

Para entender este processo de interpretação, e a sua afinidade potencial, é necessário esclarecer dois pontos. Antes de mais nada, quando Peirce fala de signos não pensa só em palavras ou termos isolados, mas também em definições, frases, textos inteiros; e não somente em signos verbais, ou visuais, mas também em comportamentos, e em qualquer coisa que seja exibida como interpretante de um signo precedente. Há um trecho onde Peirce sugere que, para quem não conhece

o significado da ordem “a-tenção!”, a sua interpretação é dada pelo correspondente comportamento dos soldados. A segunda observação é que qualquer interpretante esclarece o conteúdo de um signo precedente acrescentando-lhe alguma coisa a mais, ou diferente. Suponhamos que eu pergunte o significado da palavra água e que alguém me mostre água: é um processo da interpretação através do qual conheço algumas propriedades físicas da água (que é líquida, que é transparente, que é inodora, etc.). Mas eu pergunto também o que significa aquilo que me foi mostrado. Respondem-me que é H<sub>2</sub>O: nova interpretação, através da qual me é mais uma vez esclarecido o que quer dizer *água*, mas, fazendo-me conhecer algumas das suas propriedades químicas; e se depois o significado desta fórmula é interpretado através da fórmula de estrutura, conhecerei outras novas propriedades da molécula d’água.

Portanto, uma interpretação é um fenômeno semiótico: todo signo, todo artifício simbólico em sentido lato é uma interpretação. O conceito de interpretação não se identifica necessariamente com o da busca de um sentido obscuro: é um artifício para, de alguma forma, tornar explícito um sentido (toda expressão cujo significado não conhecemos é alguma coisa obscura). Por um lado, pode-se dizer que a interpretação é uma atividade simples e não misteriosa, e uma carteira de identidade é uma interpretação de uma fotografia (e a fotografia é a interpretação de um nome próprio). Por outro, a interpretação visa sempre a aprofundar, e, de alguma forma, é sempre angular, ou seja, age “sob um certo perfil”. A fotografia interpreta o nome próprio de modo diferente do que interpretam os dados do registro civil no verso — no entanto o conteúdo daquele nome próprio é *todas aquelas coisas*, e outras mais.

Esqueçamos o fato de que para Peirce tem-se interpretação também no nível da percepção (e se trata de idéia elaborada de outro modo pela fenomenologia, ou pela psicologia de Piaget, e por outras escolas). Mas deve-se esclarecer, para os fins do discurso que se seguirá, que *uma prática também é uma interpretação*. Elaborando algumas sugestões de Luis Prieto,<sup>7</sup> suponhamos que tenha diante de mim um copo de papel, um pesado cinzeiro de cristal e um martelo. São objetos físicos dotados de propriedades precisas e descritíveis. Mas será uma prática minha (um projeto meu de uso) que os interpretará, tornando pertinentes certas propriedades em prejuízo de outras. Se eu preciso de um recipiente para matéria fluida, copo de papel e cinzeiro de cristal, vistos (interpretados) ambos como recipientes côncavos, se colocarão na mesma categoria, contra o martelo — e não terá importância que o copo seja mais leve e menos resistente do que o cinzeiro. Se ao invés disso procuro alguma coisa para jogar como um míssil com objetivos violentos, martelo e

cinzeiro se colocarão na mesma categoria, contra o copo de papel — e não importará que o cinzeiro seja côncavo e o martelo não. A prática, o projeto de uso, *interpreta o objeto*, o faz entrar num quadro de *pré-compreensão*.

Vamos agora buscar, num outro autor (em tantos aspectos próximo aos historicistas citados anteriormente, devido às comuns origens neokantianas), uma série de conceitos fortemente ligados ao de interpretação. Falo de Ernst Cassirer e da sua *Filosofia das formas simbólicas*. Para Cassirer, o conhecimento (e por conseguinte a ciência) não espelha a natureza das coisas como coisas-em-si. Situa os próprios objetos de conhecimento como “símbolos intelectuais livremente criados”. Cassirer toma como referência uma concepção (que encontrava em Hertz e em Helmholtz) dos objetos científicos como símbolos ou *simulacros* “tais que as conseqüências idealmente necessárias das imagens sejam sempre por sua vez as imagens das conseqüências naturalmente necessárias dos objetos representados”. A atividade simbólica manifesta-se na linguagem, na religião, na arte, no mito, e de formas diversas produz aquelas que creio poder chamar (sem trair o pensamento de Cassirer) interpretações dos objetos, ou dos eventos. “Assim todo pensamento realmente rigoroso e exato encontra o seu ponto seguro somente na simbólica, na semiótica sobre a qual se apóia.”

Habermas, na obra já citada, salienta energicamente que a posição de Cassirer transforma a dos historicistas neokantianos, levando a uma visão diferente da relação entre ciências naturais e ciências humanas. A ciência natural, para justificar os próprios dados, produz símbolos (uma lei expressa verbalmente ou matematicamente, um diagrama, uma fórmula, etc.). As ciências do homem devem, ao invés, produzir símbolos (teorias, interpretações) a propósito de sistemas de formas simbólicas. As ciências humanas são assim *promovidas à condição de uma metateoria*. “As ciências nomológicas, dentro de sistemas de signos estabelecidos de maneira formal, produzem enunciações sobre a realidade. De tal modo se colocam no mesmo plano do mito, da arte e da religião, que igualmente, dentro do seu campo específico, representam uma realidade absorvida por seleção. As ciências da cultura, ao contrário, referem-se às relações formais entre as formas simbólicas. Estas não dão nenhuma informação sobre a realidade, mas fazem asserções sobre as informações que já foram dadas. Sua tarefa não é a análise empírica dos setores representáveis da realidade, mas a análise lógica das formas da representação”<sup>8</sup>.

Eis então que se delineia uma *distinção semiótica* entre ciências da natureza e ciências da cultura: as primeiras são *interpretações de dados*, ou seja, *interpretações de primeiro grau*, as segundas são *interpretações de interpretações*, ou seja, *interpretações de segundo grau* (ou de grau *n*, como veremos).<sup>9</sup>

Para tornar proveitosa esta distinção, devemos agora estabelecer uma diferença entre as interpretações não científicas e as interpretações científicas. Digamos que faltam às interpretações não científicas (como as práticas, talvez a própria percepção, depois as criações artísticas, os mitos, e assim por diante) alguns requisitos que são, ao invés, próprios de uma interpretação científica (tanto de primeiro como de segundo grau).

Deve ficar bem claro que, quando se sugere que os requisitos que seguem são requisitos mínimos de uma prática científica, entende-se que toda prática digna de tal nome deveria possuí-los; não se pretende dizer que às práticas não científicas faltem *in toto* esses requisitos. Uma prática não científica pode satisfazer alguns deles, uma prática científica (ciência natural ou humana) deveria possuí-los todos, ainda que em graus variáveis.

Digamos então que uma prática científica, seja ela interpretação de primeiro ou de segundo grau, é caracterizada pelos seguintes aspectos:

a) tende a produzir "símbolos" de validade genérica, que explicam muitos casos, uma classe de casos;

b) pretende prestar contas, no melhor modo possível, de um certo campo de dados. As teorias científicas são conflituais entre si, enquanto as práticas não científicas podem coexistir sem que uma conteste a outra;

c) representa através dos próprios procedimentos objetos que devem poder ser publicamente observados (coisa que não acontece com práticas não científicas como o mito ou a religião);

d) deve permitir predições, embora em diferentes graus de exatidão. Até uma ciência humana como a lingüística pode predizer que tipos de frases serão julgadas agramaticais pela média estatística dos falantes;

e) deveria poder ser submetida a provas de falsificação;

f) pode permitir, uma vez conhecido o próprio objeto, programas de modificação deste mesmo objeto. Até uma ciência social que estabelece qual será o comportamento mais provável de muitos indivíduos em situação de aglomeração, pode permitir operações para redução dos riscos em tais situações.

Existem, então, características unitárias para cada interpretação científica da realidade. Neste ponto, portanto, será necessário insistir naquilo que distingue as interpretações de primeiro grau das de segundo grau.

Uma ciência natural é interpretação de dados. É verdade que para reconhecer um dado como tal, e para reconhecê-lo como pertinente à própria hipótese interpretativa, a ciência natural deve depender de algumas ~~assunções~~ <sup>assunções</sup> filosóficas sobre as quais falaremos, mas esta é a sua condição inevitável.

É verdade que a ciência natural trabalha com os dados que já são o resultado de interpretações perceptivas, mas age de modo a recolocar em discussão os hábitos e as inércias próprias da percepção cotidiana: por assim dizer, liberta-se dela, coloca-se aquém. É interpretação ainda "fresca" de dados ainda isentos de interpretação.

Neste sentido, a ciência natural, mesmo reconhecendo os próprios dados com base numa hipótese, trabalha com dados independentes da própria observação, no sentido de que até um leigo, posto diante deles, mesmo através de uma outra interpretação (menos controlada, menos intersubjetivamente reconhecível, mais idiossincrática), reconhece alguma coisa. Onde um naturalista vê um angiosperma, o leigo vê uma árvore; onde o físico vê fenômenos elétricos, o leigo vê sempre um relâmpago, ou antecipa um estrondo; e onde o físico vê átomos e moléculas, o leigo experimenta, ou poderia experimentar, alguma sensação.

Além disso, nas ciências naturais o cientista elege como incentivo para pesquisa um campo de fenômenos que, em primeira instância e prudentemente, pareceriam da mesma ordem também para o leigo, no sentido em que o mineralogista sabe que (em primeira instância) os fenômenos predatórios entre canídeos não são relevantes para explicar a formação dos cristais.

As ciências humanas são, ao invés, interpretações de interpretações. Substituem os seus modelos explicativos (os signos da sua metalíngua que remetem aos Objetos Imediatos que elas configuram) por um campo de fenômenos que já são o resultado de uma prática organizada, seja física ou social, e, por conseguinte, pelo objeto de uma interpretação anterior. Quando a sociologia estuda os papéis, a antropologia os sistemas de parentesco, a lingüística as regras sintáticas, estas disciplinas explicam o modo pelo qual os seres humanos de um certo grupo agem em conformidade com hábitos que são o resultado de uma interpretação da realidade; por mais que os sujeitos sejam incapazes de prová-lo através de interpretações sucessivas (verbais, por exemplo) rigorosamente organizadas.

Se as ciências naturais são interpretações de primeiro grau, as ciências humanas são interpretações de segundo grau, mas não no sentido de que sejam necessariamente apenas interpretações de uma outra interpretação. São interpretações de interpretações no sentido em que são interpretações de outros sistemas, ou de complexos de interpretações subjacentes. Por exemplo, um antropólogo cultural observa que duas pessoas têm mútuo e regular comércio sexual, vivem na mesma cabana, ocupam-se, em comum, dos filhos nascidos da sua união, e fazem regularmente alguns gestos quando diante de outras pessoas unidas a um ou ao outro por

vínculos de consangüinidade. Se o antropólogo se limitasse a observar estes dados comportamentais e a demonstrar sua regularidade, estaria trabalhando ainda no nível das ciências naturais (o cientista natural não diz o que “pretendem” significar os corpos pesados quando caem segundo certas leis, diz somente que caem segundo aquelas leis, e assim estaria fazendo o antropólogo caso se limitasse a dizer que os sujeitos da sua pesquisa agem regularmente assim).

O antropólogo, ao invés disso, tenta definir os dados que interpreta como tantas outras interpretações da realidade (e falará de comportamento simbólico, de interpretação significativa). Para fazer isso, pode recorrer a outros interpretantes. O significado de uma determinada ação pode ser interpretado por um outro comportamento simbólico, por exemplo, pelo modo de dispor as cabanas da aldeia; ou por um comportamento verbal do sujeito, o qual declare que faz aquele gesto em relação a tal pessoa porque a reconhece como seu próprio sogro.

O que têm as ciências humanas de “mais fraco” em relação às ciências naturais? Expostas ambas à falibilidade de toda atividade inferencial, as ciências naturais decidem, contudo, como interpretar alguma coisa que ainda está livre de interpretações precedentes (por isto o cientista põe, antes de mais nada, entre parênteses tudo quanto a opinião comum “sabe” a respeito dos fenômenos). Ao contrário, o estudioso de ciências humanas trabalha com os resultados de interpretações precedentes e nunca tem certeza de que as outras interpretações que escolhe como interpretantes das interpretações que estuda sejam as corretas e cheguem até ele sem falsificações. O antropólogo que interroga o nativo nunca sabe até que ponto este diz a verdade, isto é, até que ponto interpreta de modo correto a prática sobre a qual está sendo interrogado — e frequentemente considera modo “correto” somente o que pode ajustar-se à sua interpretação de outras interpretações. Veja-se como Marcel Mauss interpreta a prática do *hau*, segundo um quadro explicativo bem mais complexo do que o que lhe foi fornecido pelo informante indígena.

Além disso, mal se entra na ordem das interpretações de segundo grau, não se sabe mais como delimitar o campo da pesquisa. O estudioso de mineralogia decidiu autonomamente por que excluir os fenômenos predatórios entre canídeos da categoria de fenômenos pertinentes ao estudo dos cristais; o antropólogo, ao contrário, não sabe que fenômenos são relevantes para a compreensão das relações de parentesco. Basta que o seu informante lhe diga (por autônoma interpretação de outras interpretações) que a estrutura do clã é determinada pela estrutura do zodíaco, ou pela diferença entre canídeos e bovídeos, e eis que o seu campo de pesquisa se amplia potencialmente, ao infinito.

As ciências humanas não podem recorrer a testes, protocolos, verificações definidas, porque cada nova interpretação introduzida no jogo poderia assumir a função de um novo interpretante e, por conseguinte, de uma nova possibilidade de verificação.

O que têm portanto em comum as ciências naturais e as ciências humanas, além dos critérios de cientificidade alinhados no parágrafo precedente?

Em ambos os casos existem certos dados reconhecíveis como tais mesmo fora do quadro interpretativo que os definiu como pertinentes. Até o turista desinteressado pelos estudos de antropologia cultural pode observar que duas pessoas vivem na mesma cabana e fazem (não necessariamente em consequência disso) certos gestos em relação a uma terceira pessoa.

## 6. *Semiótica geral e filosofia*

A esta altura podemos estabelecer uma distinção definitiva entre semióticas específicas e semiótica geral.

As semióticas específicas têm quase sempre as características próprias das ciências humanas, como as delineamos nas páginas precedentes. Elas descrevem os sistemas de interpretação que são os vários sistemas de signos.

A semiótica geral, ao invés, situa, através de um gesto filosófico, o mesmo conceito geral de signo, justamente para que se possa falar de fenômenos superficialmente desiguais de modo unificado.

As semióticas específicas descrevem, organizam (se possível formalizam) uma língua gestual, uma língua verbal, um sistema de sinalização visual, o código simples e decifrável que preside à numeração dos ônibus de uma determinada cidade. Muitas destas semióticas podem aspirar à dignidade de ciência, elaboram hipóteses falsificáveis, provêm instrumentos de previsão. Podem decidir chamar ou não chamar signos às entidades mínimas ou máximas das quais se ocupam.

Mas uma semiótica geral é uma reflexão sobre as condições de possibilidade das semióticas específicas, e portanto é uma reflexão sobre o signo, ou sobre a signidade, ou sobre os mecanismos profundos de todo sistema de significação. A multiplicidade dos métodos das abordagens semióticas (a sua aparente irredutibilidade, o seu tom de escândalo para muitos especialistas de sistemas significantes fechados e concluídos) diz que esta semiótica geral não é uma ciência: *é uma atividade filosófica*. Não haveria dificuldade em identificá-la com a filosofia da linguagem se

hoje a filosofia da linguagem admitisse que o seu problema é realmente este, as condições de possibilidade da signidade, além e aquém do verbal. Quando a filosofia da linguagem é tal, dos estoícos a Peirce, ela se identifica com a semiótica geral.

A semiótica geral, porém, deve ir além das filosofias da linguagem porque de fato procura as condições da signidade até além das linguagens naturais, às vezes nas próprias dobras dos processos perceptivos (e assim se explica por que se fala tanto de significado das palavras como de significado do mundo, ou da experiência), até mesmo além do humano e do animal, no profundo dos processos biológicos (e isto explica por que alguém falou de código genético, ou das bases materiais da significação).

Uma filosofia da linguagem que se questione somente sobre condições pelas quais os enunciados (e as proposições que veiculam) são verdadeiros ou falsos representa ainda apenas um capítulo de uma semiótica geral. Uma pragmática que examine as condições sociais da troca verbal, as regras de conversação, as condições de êxito dos enunciados (seja o seu método de aproximação filosófico, ou sociológico, ou estatístico) ainda não é uma semiótica geral, mesmo que traga luzes a uma semiótica geral e lhe peça para estender algumas hipóteses ao vasto universo das pragmáticas do não-verbal.

Uma semiótica geral é uma filosofia das linguagens, no sentido em que quer sê-lo não somente das regras de *èrgon*, mas também dos processos de *enèrgheia*. Uma semiótica geral é uma filosofia da semiose e encontra a semiose até mesmo além dos intercâmbios intencionais de informação, no profundo da natureza, e além das estruturas convencionais, das relações codificadas, no próprio mecanismo do pensamento inferencial, do acaso hipotético ou abduativo.

Seu risco é tornar-se a forma contemporânea da filosofia. Seu dever é correr este risco, criticando (no sentido kantiano do termo) os próprios excessos, ou seja, os próprios limites. Neste sentido, uma semiótica geral é aberta à crítica mortal que lhe dirigem seus tímidos adversários: que queira saber demais, e reunir coisas que devem ser mantidas separadas, porque alguém percebeu que existe uma diferença entre a palavra/fumaça/, a representação visual de um fio de fumaça e o mecanismo inferencial pelo qual do fio de fumaça (verdadeiro) se chega ao fogo oculto (mas pode-se acrescentar que existe ainda o fio de fumaça “celebrizado” por *Madame Butterfly*, e logo os signos representados por outros signos lingüísticos e as enunciações enunciadas, e as inferências contadas, e o universo da semiose dentro da semiose da narratividade...).

Pois bem, a tarefa de uma semiótica geral (do pensamento do signo) reside exatamente em caminhar sob estas diferenças. Estas, as diferenças,

são tão evidentes que não valeria a pena salientá-las, a não ser para superá-las, a não ser para suspeitar delas. Trata-se de coisas *demasiadamente* diferentes para que valha a pena falar das suas diversidades, fale-se então do ar de parentesco que circula entre elas. É sabido por todos que existe diferença entre o significado da palavra/fumaça/ e o que é chamado significado perceptivo, quando de uma série desconexa de dados sensoriais se constrói o percepto *fumaça*.

É exatamente porque isto é sabido por todos que uma semiótica geral tem o dever de perguntar-se se sob esta diferença tão evidente existe uma identidade mais profunda: e se não se responde a esta pergunta, não se pode fazer semiótica específica, nem da palavra/fumaça/ nem da imagem pictórica da fumaça, nem da narração de um fato em que alguém chega através da fumaça ao fogo. Como toda boa filosofia, o pensamento do signo deve jogar até o fim.

1 Scruton, Roger, “Possible Worlds and Premature Sciences”, *The London Review of Books*, 7 de fevereiro, 1980.

2 Einaudi, Turim, 1984.

3 Cf. Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies*, Routledge, Londres, 1952.

4 *Logica delle scienze sociali*, il Mulino, Bolonha, 1970.

5 Cf. introdução à edição italiana de Thomas, David, *Naturalismo e scienza sociale*, il Mulino, Bolonha, 1982.

6 *Miseria dello storicismo*, Milão, 1954.

7 *Pertinenza e pratica*, Feltrinelli, Milão, 1976.

8 *Logica delle scienze sociali*, *cit.*, pp. 13-14.

9 Veja-se para uma primeira proposta desta distinção, Bonfantini, Massimo, “Le tendenze semiotiche del novecento”, *VS* 30, 1981, pp. 21-38.