

Percurso para uma Semiótica Crítica: Imanência, Empirismo e Estruturalismo¹

Guilherme da LUZ²

Caio RAMOS³

Alexandre Rocha da SILVA⁴

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS

Resumo

A imanência operada por Gilles Deleuze a partir de um percurso que atravessa, a seu modo, o empirismo e o estruturalismo, transforma a noção de estrutura no conceito de virtual, criando uma semiótica potente capaz de se desvencilhar de sua apreensão formal para tornar-se, em nosso entendimento, uma Semiótica Crítica. Este artigo tem como proposição demonstrar tal percurso, evidenciando o caminho da imanência rumo à univocidade do ser, dispositivo operador da Semiótica Crítica.

Palavras-chave: Semiótica-crítica, Imanência, Estruturalismo, Empirismo.

Introdução

O conceito de Semiótica Crítica, nos termos dispostos neste artigo, é resultado de um conjunto de problemáticas suscitadas a partir de pesquisas desenvolvidas ao longo dos últimos três anos pelo Núcleo de Pesquisa em Semiótica Crítica (NPESC), pertencente ao diretório Cnpq Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC)⁵, do PPGCOM – UFRGS. A partir de tal conceito, nos proporemos a operar sob a transposição de uma semiótica formal, como aquela descrita pelo estruturalismo, para uma semiótica capaz de atuar politicamente, sob a regência de uma imanência vitalista, tal como

¹ Trabalho apresentado no GP Semiótica da Comunicação, XVI Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do XXXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação - PPGCOM – UFRGS - guilh.gl@gmail.com

³ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação - PPGCOM – UFRGS - ramoss.caio@gmail.com

⁴ Prof. Dr. No programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação - PPGCOM – UFRGS - arsrocha@gmail.com

⁵ Orientador: Prof. Dr. Alexandre Rocha da Silva. Participantes: Guilherme Gonçalves da Luz, Caio Ramos, Jamer Mello, André Araújo, Márcio Telles, Bruno Leites, Felipe Diniz, Luiz Felipe Abreu, Mario Arruda, Marcelo Conter, Lenon Macedo, Gabriel Nonino, Suelem Lopes, Luiza Müller, Cássio de Borba Lucas, João Flores da Cunha.

desenvolveu Gilles Deleuze. Desta forma, buscaremos verificar o modo como esta imanência evoca a univocidade do ser como um dispositivo a atuar na descrição de uma semiótica que não mais se reduz às estruturas e a descrição de seus possíveis, mas que afirma a potência de um virtual capaz de operar sob processos de diferenciação.

O pensamento do filósofo Benedito de Espinosa é de grande importância para as pretensões deste trabalho, pois é fundado sobre uma ideia de imanência radical, que se opõe à transcendência. Diante da ideia de um criador onipotente que agiria por sua livre vontade e estaria isolado, acima do mundo e dos homens, Espinosa propõe a existência de apenas uma substância (Deus, ou a natureza) infinita, na qual estão contidas todas as expressões possíveis. A partir desta ideia, o autor dissolve clássica a oposição entre corpo e alma, pois tanto corpo quanto alma (ou *mente*) são expressões de uma mesma substância não hierarquizável. Assim, ele se opõe ao dualismo cartesiano, propondo que “a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, a qual é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão” (SPINOZA, 2009, p. 100). Os *atributos* seriam, juntamente com os *modos*, as expressões de Deus, ou da natureza, havendo uma mesma e única substância para todos os atributos e todos os modos.

O atributo do *pensamento* diria respeito às questões da mente, e o da *extensão* estaria relacionado ao corpo. No entanto, não há qualquer separação entre eles, pois todos os atributos estão contidos em uma mesma substância infinita, da qual derivam. Ou seja, se tanto pensamento quanto extensão vêm de uma mesma substância, não há uma diferença real, de essência, entre corpo e mente. Ao contrário do que pregava o pensamento cartesiano, o homem não se constitui a partir de uma dicotomia corpo-mente, e é, para Espinosa, “uma maneira de ser singular constituída pela mesma unidade complexa que a de sua causa imanente, possuindo a mesma natureza que ela: pelo atributo Pensamento, é uma idéia ou mente ou alma; pelo atributo Extensão, é um corpo”, como nos ensina Marilena Chauí (2005, p. 50).

De acordo com Michael Hardt (1996, p. 112), “através dos atributos (as expressões), a substância (o agente da expressão) é absolutamente imanente ao mundo dos modos (o expressado). A distinção entre a essência do agente da expressão e a essência do que é expressado não nega a imanência de um no outro”. Os atributos são as *expressões* porque expressam os modos, e “os modos são as afecções da substância ou dos seus atributos” (DELEUZE, 2002b, p. 55). Em relação aos afetos e às afecções, a proposta básica de

Espinosa é que “o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída” (SPINOZA, 2009, p. 99).

As próprias articulações entre os conceitos reforçam a ideia de que a imanência é um ponto fulcral na filosofia de Espinosa. Assim, “por um lado, por meio dos atributos, Deus é absolutamente *imane*nte (completamente expresso) ao mundo dos modos; e, por outro lado, através das formas comuns dos atributos, os modos *participam* plenamente da substância divina” (HARDT, 1996, p. 112-113, grifos do autor).

A univocidade do ser, conceito-chave da filosofia de Deleuze, sem o qual ele não poderia afirmar a imanência vitalista, se beneficia do pensamento espinosano, e é central para a afirmação da imanência, bem como para o desenvolvimento de nossas problemáticas em torno da Semiótica Crítica.

Para contemplar os propósitos deste artigo, cabe-nos investigar o modo como o conceito de *imanência*, em fases distintas, percorreu um caminho que o fez estabelecer conexões com o estruturalismo, em sua apreensão metodológica, através da simples oposição à transcendência e com o empirismo, partir das revisões feitas por Deleuze no empirismo humeano, para, finalmente, chegarmos aos desdobramentos da estrutura vista como uma virtualidade, em direção a uma imanência total, capaz de compreender não mais apenas a matéria em suas manifestações, mas também suas relações e seus processos de diferenciação (DELEUZE, 2008), retomando, assim, uma tradição que alinha o pensamento dos *estoicos*, de Baruch Spinoza e de Friedrich Nietzsche, proporcionando as condições materiais para nossas investigações em torno da comunicação e da *Semiótica Crítica*.

2. Imanência no estruturalismo

O *estruturalismo* pode ser visto como uma corrente teórico-metodológica que abarca uma multiplicidade de perspectivas e reúne em torno de si um conjunto de pesquisadores para os quais o núcleo teórico se concentra na noção de *estrutura*. De modo geral, a estrutura designa ao mesmo tempo um conjunto, as partes desse conjunto e as relações dessas partes entre si e entre o próprio conjunto. Entretanto, de Ferdinand Saussure a Roman Jakobson, de Levi Strauss a Roland Barthes, de Hjelmslev a Greimas, de Louis Althusser a Jacques Lacan, o conceito de estrutura apresentou grande variabilidade em seus usos e suas aparições ao longo do século XX, tornando o estruturalismo um movimento multifacetado e de difícil definição (DOSSE, 1993).

Para Julia Kristeva (1978), desde o final do século XIX o sujeito falante começa a aperceber-se de que é atingido, e mesmo determinado, não só pela sua individualidade própria, tampouco por causas externas facilmente verificáveis, mas pelo que a autora chama de uma *violência dos signos* e dos diversos tipos de estruturas que estes articulam (KRISTEVA, 1978, p. 01). Karl-Otto Apel (2000) fala em três grandes movimentos da era moderna que culminaram com o advento do pensamento de matriz estruturalista. Para o autor, no pensamento de matriz ontológica, que compreende o período de Aristóteles a Descartes, a ciência permaneceu por muito tempo sendo determinada pelo *ser* e pela descrição do *real*, tendo este *real* como objeto apriorístico. Na filosofia de matriz *kantiana*, o paradigma ontológico foi *superado* pela ideia de que o mundo e o sujeito são objetos da *cognição*, desta vez, o objeto apriorístico parte de um *sujeito cognocente* e de uma consciência autorreflexiva.

Para Apel, a partir do que ele chama de *primeira semiótica* – vista nas figuras de Wittgenstein e Peirce (APEL, 2000, p. 265) – é que se encontra a grande virada epistemológica do pensamento contemporâneo: a *significação* (APEL, 2000, p. 268), ou a função de sentido, capaz de se tornar a condição daquilo que é possível saber tanto sobre o *real* quando sobre o *sujeito*.

Deleuze (1972) corrobora tal proposição ao dizer que uma das contribuições do estruturalismo para o pensamento foi o fato de este ter dissolvido o que se convencionou como a naturalização de uma correlação que traz de um lado o *real* e de outro o *imaginário*. Segundo o autor, o estruturalismo foi capaz de identificar a presença de um novo elemento, o *simbólico*. Para Deleuze, a história do pensamento ocidental evoca indissociavelmente um jogo dialético entre o real e o imaginário como base de suas indagações; entretanto, a partir dos estruturalistas é possível ver a insurgência do simbólico como *objeto estrutural*, ou, como diz Kristeva (1978), o modernismo - visto aqui por nós sob a regência do estruturalismo – viu na arte e na ciência a “lógica da simbolicidade” (KRISTEVA, 1978, p. 02).

Em *Prolegômenos a uma Teoria da Linguagem* (1975), Hjelmslev aponta algumas possibilidades de tal discussão a partir do que chama de “racionalidade discursiva” (HJELMSLEV, 1975, p. 73). Segundo ele, para que seja possível uma discussão em torno de uma epistemologia imanente, é preciso que operemos sob a dissolução de uma clássica oposição mantida pela ciência ao longo dos anos. Tal oposição trata de um lado do *realismo*, onde as estruturas estão *no mundo* e, para descrevê-las, basta que recorramos aos

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

Segundo Michel Arrivé (2014), para Saussure e os primeiros estruturalistas, “descrever a língua de forma imanente é, em primeiro lugar, defini-la por si mesma, independentemente de todo o objeto que lhe seja externo” (ARRIVÉ, 2014, p. 04). Waldir Beividas (2015) corrobora tal asserção ao apontar que a estrutura, concebida em Saussure como sistema, pode ser vista como o primórdio de uma imanência anunciada, pois tal mecanismo “se dá na célula interna do signo, criando aí o sistema, também interno, de valores diferenciais, que põe em relação um (plano do) significante e um (plano do) significado.” (BEIVIDAS, 2015, p. 03) e, que, portanto, uma teoria linguística que respeite tal estrutura de internalidade só pode ser definida como imanente. Conforme continua Arrivé: “submeter a substância da língua a um ponto de vista imanentista é defini-la, de modo inverso, como uma forma, concebida como interna, afastando o recurso às substâncias externas” (ARRIVÉ, 2014, p. 04).

Seguindo por este caminho, o linguista dinamarquês Louis Hjelmslev, fundador do *Círculo de Copenhague*, se propôs, ancorado nos estudos de Saussure, a criar um método capaz de evitar que a linguística mantivesse seus estudos pautados por pontos de vista exteriores ao da língua, tidos por ele como transcendentais. Para o autor, a linguística deve procurar compreender a linguagem não como um conglomerado de fatores extralinguísticos, “físicos, fisiológicos, psicológicos, lógicos, sociológicos” (HJELMSLEV, 1975, p. 03), mas como um todo que se basta em si mesmo, uma estrutura *sui generis*. Nascia assim o que o autor denominava como uma “linguística-linguística, ou uma linguística imanente” (HJELMSLEV, 1975, p. 30).

Em nosso entendimento, a diferença fundamental entre Saussure e Hjelmslev encontra-se no fato de que para Saussure a língua é um sistema de signos, enquanto para Hjelmslev ela é um sistema de figuras não-sígnicas que, ao se combinarem, produzem signos. Hjelmslev diz que “as línguas não podem ser descritas como simples sistemas de signos” (HJELMSLEV, 1975, p. 52), pois tal definição só funciona para a língua em suas relações exteriores, seus fatores extralinguísticos, perspectiva que, de antemão, recusamos.

De modo geral, o estruturalismo utilizou-se da imanência como uma simples oposição ao que chamava de “exterioridade transcendente do texto” (HJELMSLEV, 1975, p. 49), compreendendo-a, ainda, como uma disciplina de método, como é possível observarmos em Hjelmslev, na passagem em que trata dos objetivos esperados a partir de sua glossemática:

A teoria da linguagem se interessa pelo texto e seu objetivo é indicar um procedimento que permita o reconhecimento de um dado texto por meio de uma descrição não contraditória e exaustiva do mesmo. (HJELMSLEV, 1975, p. 19)

Esta imanência de aceção estritamente metodológica demarca um campo muito difundido nos estruturalismos dos anos seguintes, aquele cuja abordagem analítica se detinha exclusivamente sob a estrutura dos textos, se opondo fortemente às metodologias oriundas das teorias hermenêuticas, sociológicas e literárias.

Apesar de reconhecermos sua importância, para as pretensões de nosso trabalho é preciso que avancemos ao encontro de uma estrutura capaz de operar sobre a lógica de uma imanência total.

Julia Kristeva (1978) diz que se a estrutura é imanente, pois não permite ser determinada pelo exterior, por suas causas históricas ou sociais de efeito mecanicista, para alguns teóricos esta estrutura não se encontra isolada, mas sim em relação de indissociabilidade com outras estruturas, que asseguram tanto sua especificidade, quanto sua possibilidade de mutação (KRISTEVA, 1978, p. 09). Esta imanência, ao que nos parece, é a costura de todas as perspectivas estruturalistas instauradas ao longo do século XX. Para autora, durante o estruturalismo, alguns pesquisadores se detiveram a estudos permeados por uma decodificação das estruturas incrustadas na dinâmica social, onde todas as formas de manifestação podem ser decodificadas e reconfiguradas estruturalmente, como Lévi-Strauss e as estruturas antropológicas, Louis Althusser, com as estruturas sociais de um novo marxismo, Jacques Lacan, com o inconsciente estruturado como uma linguagem, entre outros.

Para os propósitos deste artigo, é preciso que avancemos na construção de uma imanência que - conforme indicamos na introdução - aponte para a ideia de uma “univocidade do ser” (DELEUZE, 2002a, p. 40) e se aproxime daquela que interessa aos propósitos de nossas operações em torno da comunicação e da possibilidade de criação de uma Semiótica Crítica. O faremos a partir de uma incursão propositiva das relações possíveis entre a imanência e o empirismo proposto por Deleuze a partir de uma leitura particular de David Hume.

3. Imanência no Empirismo

A articulação da noção de imanência no empirismo tendo em vista a Semiótica Crítica leva em conta um pensamento que se opõe à transcendentalidade comum a uma tradição filosófica hegemônica até a modernidade. Ao considerar em primeiro plano as relações que constituem as coisas em uma certa materialidade, o empirismo é, a partir dessa perspectiva, um passo importante a ser dado em direção de uma ruptura com um pensamento mais generalista e abstrato. Nesse sentido, Deleuze em *Empirismo e Subjetividade* (1953), encontra elementos no pensamento humeano de uma radicalidade com potência suficiente para abdicar de uma condição transcendente e constituir-se como um empirismo superior, ou aquilo que Deleuze chama de empirismo transcendental que, como veremos adiante, é o campo da pura imanência.

David Hume em seu *Tratado da Natureza Humana* (1737) crítica a noção de ideia inata, propondo que todas as ideias concebíveis na mente humana provêm, em algum grau, da experiência e das percepções que nos chegam através dos sentidos. Em função disso, o filósofo escocês distingue as percepções humanas em impressões e ideias. Estes dois gêneros de percepções diferenciam-se em função dos "graus de força e vividez" (Hume, 2001) com que afetam nosso pensamento. As impressões teriam um grau mais acentuado de vividez, enquanto as ideias estariam mais distantes da percepção, por isso seriam mais "pálidas" (Hume, 2001).

Como consequência, a noção de existência contida na apreensão dos objetos sensíveis nada mais é que um efeito. Para além desse efeito "impresso na mente humana" (HUME, 2001), Deleuze enfatiza que as ideias não existem por si só, elas existem somente para o sujeito que é ativo nesse processo. É com base nessa argumentação que Hume critica a causalidade como regra geral intrínseca e necessária às coisas: ela nada mais é que regularidade e recorrência de um dado que se apresenta empiricamente ao sujeito. Desse modo, as associações entre as coisas se estabelecem, como afirma Hume, devido a "uma ficção da imaginação" que opera pela força do hábito e do costume:

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

Tal crítica tem como consequência uma ruptura em relação a noção de identidade enquanto essência ontologicamente (e necessariamente) constitutiva das coisas, uma vez que se rejeita que as coisas são descritas por seus atributos e seus predicados como se estes estivessem essencialmente atrelados aos objetos. Com isso, coloca-se em evidência o pensamento relacional de Hume, pois é na relação que se constituem as ideias e não em algum elemento intrínseco às percepções ou objetos sensíveis. Em função disso, podemos entender o empirismo humeano como exterioridade:

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

O que Deleuze observa em Hume, é, antes, um empirismo fundamentado na prática. Como afirma Cardoso Jr. (2009) "A teoria da prática, por sua vez, sendo um dos substratos desse empirismo superior, é por isso mesmo, conforme Deleuze, um operador da imanência pura". É possível, ainda, observar que, segundo Deleuze, Hume propõe uma disjunção entre razão e prática, mas que, no entanto, não estabelece uma posição de subordinação da prática à razão:

A razão nunca é totalizadora, mas processual; ela é composta por racionalidades múltiplas que se engajam na singularidade das situações práticas. O entendimento emerge como solução para as circunstâncias em que a indiferença do objeto da prática surpreende a razão. (CARDOSO JUNIOR, 2011, p.78)

A razão em Hume é processual porque se atua na prática, diante das circunstâncias estabelecendo relações entre as coisas sem, no entanto, determiná-las. Configura-se uma "teoria das relações" (DELEUZE, 2001) muito própria ao empirismo humeano que, ao se opor a um pensamento essencialista, desvincula a determinação de uma relação ou associação da natureza dos termos envolvidos nessa relação. Assim, a relação dos termos não é determinada e nem deriva da essência ou da constituição desses termos:

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

Quando Alliez (1996) se refere a fragmentos não-totalizáveis ele se refere a essa ideia de multiplicidade que se constitui na coleção das percepções singulares da experiência. Por isso, na leitura de Hume, Deleuze enfatiza o disjuntivo E como operador de um processo que só se faz na singularidade de cada experiência que compõe a coleção de percepções.

Considerando que as relações, tanto as operadas pelo entendimento como as operadas pela moral, se constituem exteriormente aos termos implicados na relação, e considerando que toda ideia e juízo possível em Hume se dá unicamente pela experiência, conclui-se que a noção de transcendental não rege de forma geral as relações, apenas opera casuisticamente, ou seja, o empirismo transcendental que Deleuze delimita em Hume se dá unicamente no interior de cada relação em sua singularidade, em cada acontecimento específico, em cada circunstância. Cardoso Jr. identifica a circunstância como “razão suficiente” de toda e qualquer relação, enquanto a associação é “condição geral” de toda relação”. E mais adiante: “a circunstância é um signo de que algo está exigindo associação *destes* objetos em particular e não de outros quaisquer”. É apenas na circunstância e nas situações particulares e, portanto, específicas que é possível conhecer algo:

Parece-me evidente que, a essência da mente sendo-nos tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações. (HUME, 2002, p.22)

As coisas e objetos somente são cognoscíveis em uma circunstância específica e particular. Sendo assim, a circunstância, no sentido de singularidade, possui caráter imanente justamente por ser exterior aos termos de uma relação e, conseqüentemente, às ideias oriundas dessa relação. Sem, com isso, determinar essa relação *a priori*, pois não antecede à experiência real e atualizada da própria circunstância. Nesse sentido, apenas a singularidade de cada evento, cada circunstância, é capaz de determinar essa relação. Aproxima-se, assim, daquilo que Deleuze entende por imanência. Em Deleuze, afirma Badiou (1997, p.23): “A imanência exige que você se situe no ponto em que o pensamento já começou, o mais perto possível de um caso singular, do seu movimento”. Ao equivaler a

imanência à vida, Deleuze, em seu último texto publicado antes de morrer "Imanência, uma vida" (1995), estabelece a singularidade como inerente ao campo da imanência,

Uma vida contém apenas virtuais. Ela é feita de virtualidades, acontecimentos, singularidades. O que se chama virtual não é alguma coisa a que falte realidade, mas que se empenha num processo de atualização seguindo o plano que lhe dá sua realidade própria. O acontecimento imanente se atualiza num estado de coisas e num estado vivido que fazem com que ele se produza. O próprio plano de imanência se atualiza num Objeto e num Sujeito aos quais ele se atribui. Mas, por pouco separáveis que eles sejam de sua atualização, o plano de imanência é ele mesmo virtual, tanto quanto os acontecimentos que o povoam são virtualidades. (DELEUZE, 1994, p.4)

Um plano de imanência é, portanto, inseparável dessa experiência, ou melhor, a experiência é pura imanência, uma vez que ela faz a si mesma. Desse modo, enquanto o sujeito está na constituição do dado da experiência, o dado da experiência está na constituição do sujeito. Ou seja, a experiência se faz imanência, considerando que nada a determina, nada é inerente a ela, embora essa experiência seja imanente a tudo.

Para Agambem (2000), a imanência em Deleuze aponta para "uma zona pré-individual e absolutamente impessoal". Nesse sentido, não depende da afirmação de um sujeito da razão como no Cogito cartesiano. Agambem (2000) ainda sugere que a solução do aparente paradoxo da transcendência na imanência se exprime na correspondência com a vida e, desse modo, "exprime essa determinabilidade transcendental da imanência como vida singular, sua natureza absolutamente virtual e o seu definir-se somente através desta virtualidade". Decorre desse entendimento de imanência um campo de virtualidades indeterminadas. Segundo Alliez, é no movimento dinâmico entre atual-virtual que, assim, se "define o plano de imanência enquanto tal" (ALLIEZ, 2000).

A investigação que Deleuze empreende em Hume não é em busca de uma epistemologia. Ao pensador francês interessa as condições de ruptura com um pressuposto apriorístico intrínseco à experiência: a multiplicidade das experiências é apenas identificável na singularidade de cada relação entre as coisas e suas apreensões sensíveis, constituindo assim certa materialidade. É nesse sentido que Deleuze fala em empirismo transcendental, e por ser transcendental, ou mesmo radical, é que é do domínio da imanência. Tais relações evidenciam, para nós, a emergência dos conceitos que articulam a constituição de uma semiótica que se afasta de sua apreensão formal, como no

estruturalismo, e tornar-se, a partir da noção de imanência radical, uma Semiótica crítica, descrita a partir de uma univocidade do ser, conforme veremos no próximo item deste artigo.

4. Semiótica Crítica

Conforme indicamos na introdução, a Semiótica Crítica será realizada nos termos de uma passagem de uma semiótica formal para uma semiótica política, pois, ao invés de nos preocuparmos com a articulação dos signos no seio da vida social, como em Saussure ou, conforme expôs Kristeva (1978), da violência dos signos sob o sujeito falante, nos preocuparemos com a problematização do signo não reduzido a sua perspectiva antropocêntrica, mas da vida como critério fundante da imanência (SILVA et al., 2012, p. 01). A Semiótica Crítica, neste caso, evoca indissociavelmente os termos de uma imanência radical, fundada sob a égide da univocidade do ser e em oposição às universalidades.

As problemáticas do estruturalismo quase sempre orbitaram em torno da *significação* e da *diferença*, onde não pode haver significação se não houver diferença. Para Deleuze (2011), tal pressuposto deve ser problematizado, visto que a significação constitui apenas um entre os diversos regimes de signos existentes. O estruturalismo de Deleuze, desta forma, origina-se da *univocidade do ser*, do não-sentido como uma estrutura profunda, capaz de atualizar-se ao diferenciar-se de si. Deleuze (2011) esclarece que o não-sentido não é o absurdo, mas sim aquilo que produz sentido na estrutura. Conforme dissemos anteriormente, Deleuze atribui ao estruturalismo a criação do objeto simbólico, aquele colocado como uma terceira ordem em relação ao real e ao imaginário. Para o autor, o simbólico de uma estrutura não pode ser definido nem por realidades preexistentes, nem por conteúdos imaginários, pois a estrutura, ela mesma, se encarna nas realidades e nas imagens. Os elementos da estrutura não possuem designação extrínseca, tampouco significação intrínseca, desta forma, o elemento simbólico tem apenas um sentido de posição topológica. A partir desta posição, extrai-se o fato de que “o sentido resulta sempre da combinação de elementos que não são eles mesmos significantes” (DELEUZE, 1972, p. 03), ou da definição de que há, profundamente, um não-sentido no sentido, de onde o próprio sentido resulta.

Para Deleuze (1972, 2011), toda estrutura apresenta dois aspectos fundamentais: um sistema de relações diferenciais – que fazem com que os elementos simbólicos se

determinem reciprocamente – e um sistema de singularidades – que corresponde às relações e traça o espaço da estrutura. Deste modo, toda estrutura pode ser vista como uma multiplicidade. Em si mesma, a estrutura, para Deleuze, não é nem atual, nem fictícia, nem real, tampouco possível, mas sim, virtual. Tal virtualidade apresenta idealidade e realidade próprias, não podendo ser confundida com nenhuma atualidade ou imagem possível e é desta prerrogativa que surge a repetida frase de Deleuze sobre a estrutura ser “real sem ser atual, ideal sem ser abstrata” (DELEUZE, 1972, p. 06).

A estrutura é, então, uma espécie de reservatório que existe virtualmente, atualizando-se segundo combinações parciais e inconscientes e, portanto, extraí-la “de um domínio é determinar toda a virtualidade de coexistência preexistente aos seres, aos objetos e as obras desse domínio” (DELEUZE, 1972, p. 05). A ideia de que toda a estrutura é essa multiplicidade de coexistência virtual, coloca seus termos em relação de imanência, pois dentro da estrutura coexistem todos os seus elementos, suas relações, seus valores de relações e todas as singularidades. Deste modo, a estrutura não pode se atualizar sem se diferenciar no espaço e no tempo e sem diferenciar simultaneamente as partes que a efetuam, pois ela é “em si mesma, um sistema de elementos e relações diferenciais” (DELEUZE, 1972, p.06). As estruturas são também inconscientes, sendo recobertas por seus efeitos, por isso toda estrutura precisa ser, necessariamente, serial, a fim de organizar os elementos simbólicos formados a partir de suas relações diferenciais. Como toda série, a estrutura possui um “elemento paradoxal”, que, neste caso, é o simbólico. Assim, as séries da estrutura são constituídas por elementos simbólicos e por relações diferenciais. Tais séries serão sempre divergentes, devido às leis de diferenciação; entretanto, o elemento paradoxal será sempre o ponto de convergência entre elas, ou seja, o objeto simbólico será sempre imanente às duas séries.

Deste modo, a estrutura, que para Deleuze é o virtual, nos permite a constituição de uma Semiótica Crítica capaz de explorar suas potencialidades, quando este diferencia-se de si agenciando, a partir de suas diferentes formalizações, devires minoritários.

Conclusão

Ao evidenciarmos a imanência como base à constituição de uma Semiótica Crítica, expusemos, assim, as condições para que possamos pensar a comunicação em sua atualidade e em suas implicações políticas, visto que esta é também atravessada pela

linguagem. A imanência, nesse sentido, sustenta uma racionalidade que não está separada de um agir prático, logo ela não é exterior, pois não transcende à experiência sensível e à vida. Nesse sentido, tal como afirma Deleuze, imanência é vida. Desta forma, a comunicação, interrogada pela perspectiva da Semiótica Crítica, não pode escapar ao questionamento sobre suas práticas e ao entendimento de se tratar, ela mesma, de uma prática política.

As discussões levantadas ao longo deste artigo nos parecem importantes para pensarmos a comunicação sob o viés da Semiótica Crítica, pois demonstraram uma imanência que não se configura apenas como imanência da matéria, mas também de suas relações e de seus processos de diferenciação. Este caráter *inconsciente* da estrutura sugerido por Deleuze, ou invisível, como aparece em Foucault (2009), proporcionará que pensemos em termos de uma comunicação que não se situa apenas na manifestação textual ou mesmo da consciência, mas que faz emergir do invisível, de modo imanente, uma comunicação que se dá por agenciamentos. Como conclusão, podemos propor o seguinte questionamento: o que a imanência instaurada pela filosofia de Espinosa (e revista por Deleuze) tem a dizer para a comunicação? Em que sentido a imanência vitalista de Deleuze é pertinente para a comunicação? Tal como as vemos, essas formulações, se pensadas no âmbito da comunicação, podem servir como provocações à área para que essa problematize primeiramente seus desejos transcendententes e, posteriormente, pense nos termos de um plano de imanência que ligue a imanência vital (na trilha de Deleuze) e o tempo presente. A resposta a este desafio pode começar por assumir a radicalidade da imanência vitalista, de uma vida que não se reduz ao antropocentrismo, que é vida em si mesma, e imanente a si própria.

Referências Bibliográficas

AGAMBEM, G. **A imanência Absoluta**. In: Gilles Deleuze: uma vida filosófica. São Paulo: Ed. 34, 2000.

ALLIEZ, É. **Deleuze, filosofia virtual**. São Paulo: Ed. 34, 1996.

BADIOU, A. **Deleuze: o clamor do ser**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BEVIDES, W. **Reflexões sobre o conceito de imanência em semiótica**: por uma epistemologia discursiva. São Paulo: Cadernos de semiótica aplicada, vol. 06. Nº 02, 2008.

CARDOSO JUNIOR, H. **Pragmática menor em Gilles Deleuze**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

DELEUZE, G. **Empirismo e subjetividade**: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. São Paulo: Ed. 34, 2001.

_____. **Imanência: uma vida...** Revista Limiar – vol. 2, no. 4. São Paulo: UNIFESP, 2015.

_____. **Lógica do Sentido**. São Paulo: Perspectivas, 2009.

_____. **Em que se pode reconhecer o estruturalismo?** *In* Histoire de la philosophie. Org. François Châtelet. Paris: Hachette, 1972, p. 299-335.

_____. **A Ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2004.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

_____. **Mil Platôs Vol. 01**. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **Mil Platôs Vol. 02**. São Paulo: Editora 34, 1995.

_____. **Mil Platôs Vol. 05**. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. **Espinoza e os signos**. Lisboa: Rés, 1989.

_____. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988

DOSSE, F. **História do Estruturalismo**. Bauru: EDUSC, 2007.

HJELMSLEV, L. **Prolegômenos a uma Teoria da Linguagem**. São Paulo: Perspectiva, 1975.

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

KRISTEVA, J. **Prefácio**. *In* O círculo Linguístico de Praga. Org. Jacqueline Fontaine. São Paulo: Cultrix, 1978.

_____. **História da Linguagem**. Lisboa: Edições 70, 2007.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. **Mitologias**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

MACHADO, R; **Deleuze: a arte e a filosofia**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

PETERS, M. **Pós-Estruturalismo e filosofia da diferença**: uma introdução. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PETERS, M. **Poststructuralism, politics and education**. Berlin, Westport, 1996.

SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

SILVA, A; ARAUJO, A; MELLO, J; CONTER, M. **Deleuze e a Semiótica Crítica**. Semeiosis: semiótica e transdisciplinaridade em revista. 2013. [suporte eletrônico] Disponível em: <http://www.semeiosis.com.br/deleuze-e-a-semiôtica-crítica/>. Acesso em 15/07/2017.