

REFLEXÕES SEMIÓTICAS ACERCA DOS CONCEITOS DE FORMA DE VIDA E PRÁXIS ENUNCIATIVA*

Raíssa Medici de Oliveira**

Renata Cristina Duarte***

Resumo: Introduzido no âmbito do último seminário de Algirdas Julien Greimas, o conceito de forma de vida foi proposto para dar conta dos modos como os indivíduos e as coletividades percebem o mundo e dão a conhecer suas concepções de existência. Atrelado ao conceito de práxis enunciativa, uma vez que as formas de vida são construídas e desconstruídas pelo uso e inventadas, praticadas ou denunciadas por “instâncias enunciativas”, o presente estudo visa refletir sobre a maneira como as formas de vida se tornam “disponíveis” à sociedade, como elas se estabilizam ou se desestabilizam, fazendo surgir novos modos de conceber o ser/estar no mundo.

Palavras-chave: Formas de vida. Práxis enunciativa. Semiosfera.

DA INVENÇÃO DE FORMAS DE VIDA

■ **V**oltada desde sua origem para o estudo das dimensões pragmática e cognitiva dos discursos, e centrada essencialmente no domínio da narratividade, a semiótica francesa começou a investigar, a partir do final dos anos 1980 e início dos anos 1990, questões relacionadas à dimensão patêmica e sensível dos discursos, buscando um aprimoramento de seu conjunto epistemológico. É nesse contexto que Algirdas Julien Greimas publica, em 1987, na França, a obra *De l'imperfection*, a qual inaugura, na teoria, reflexões sobre o modo de presença da estética na cotidianidade.

* De cunho essencialmente teórico, o presente artigo é parte da pesquisa conduzida pelas autoras, doutorandas em Linguística e Língua Portuguesa pela Unesp/Araraquara, em suas respectivas teses de doutoramento, desenvolvidas com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). Ainda em fase de desenvolvimento, as análises do *corpus* de pesquisa das autoras sustentam-se na mobilização dos conceitos aqui apresentados, análises cujos resultados serão apresentados em momento mais oportuno.

** Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Araraquara, SP, Brasil. E-mail: raissamedici@yahoo.com.br

*** Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Araraquara, SP, Brasil. E-mail: renatalari@yahoo.com.br

Dando continuidade à “virada estética” iniciada com *Da imperfeição*, Greimas (2002) propõe, no âmbito do seu último Seminário de Semântica Geral (1991-1992), um estudo norteado pela temática “Estética da ética: moral e sensibilidade”. Do Seminário resulta o dossiê “Les formes de vie”, organizado por Jacques Fontanille e veiculado no volume 13 da revista canadense *Recherches Sémiotiques. Semiotic Inquiry* [R.S.S.I.], no final de 1993 (GREIMAS; FONTANILLE, 1993a). Segundo o organizador do dossiê, a questão da “estética da ética” aponta para um ambicioso programa de pesquisa direcionado às formas de vida, então concebidas como “configurações em que uma ‘filosofia da vida’ se exprimiria por uma deformação coerente do conjunto das estruturas que definem um projeto de vida” (GREIMAS; FONTANILLE, 1993a, p. 5, tradução nossa)¹.

Tal proposta de estudos possibilita o desenvolvimento de uma teoria particularmente preocupada em abarcar os novos objetos que se apresentam ao analista, concretizando uma abordagem semiótica da vida social e, conseqüentemente, contribuindo ao desenvolvimento de uma semiótica da cultura, em perspectiva ampla. Isso porque as formas de vida constituem um nível de análise em que é possível apreender a experiência das normas sociais, das regras, das práticas ordenadas de um éthos; um nível em que os diferentes tipos de objetos semióticos convergem para produzir, juntos, o sentido da vida. O desafio atual da teoria é, desse modo, assumir sua função social e discutir questões capazes de transformar o meio, e nesse sentido o estudo das formas de vida tem muito a contribuir, visto que elas se manifestam nos domínios das atividades culturais e permitem uma abordagem crítica do sentido da vida.

A pertinência dessa abordagem já era evidente no dossiê de 1993 sobre as “formas de vida”, particularmente em “Le beau geste”, artigo escrito por Fontanille a partir das notas que Greimas preparara para a sessão introdutória do seu último Seminário, antes de sua hospitalização e de seu passamento, em fevereiro de 1992. Inserido logo na abertura do referido dossiê, o artigo em questão apresenta o conceito de forma de vida como apropriado para a investigação dos modos como os indivíduos e as coletividades percebem o mundo e dão a conhecer suas concepções de existência. Consoante os autores supracitados, uma forma de vida então se define:

(1) por sua recorrência nos comportamentos e no projeto de vida do sujeito;
 (2) por sua permanência [...]; (3) pela deformação coerente que ela induz a todos os níveis do percurso de individuação: nível sensível e tensivo, nível passional, nível axiológico, nível discursivo e aspectual, etc. (GREIMAS; FONTANILLE, 2014, p. 30-31)².

Aprofundando a reflexão, Greimas e Fontanille (2014) buscam discutir os elos que unem a dimensão estética e a dimensão ética, especificamente a partir

1 No original: “configurations où une ‘philosophie de la vie’ s’exprimerait par une déformation cohérente de l’ensemble des structures définissant un projet de vie”.

2 Cabe esclarecer que o conceito de forma de vida foi introduzido nas pesquisas brasileiras a partir dos trabalhos da professora Edna Maria Fernandes do Nascimento, que coordena projetos em torno da questão desde o início dos anos 2000. Nesse sentido, muitas das referências ao artigo “Le beau geste”, no âmbito do presente artigo, apoiam-se na tradução para a Língua Portuguesa empreendida por Nascimento, publicada em obra por ela organizada (em parceria com a professora Vera Lucia Rodella Abriata) e lançada no ano de 2014. Cabe esclarecer, além disso, que esse mesmo artigo sobre o “belo gesto” foi recentemente republicado, em língua francesa, em obra de Jacques Fontanille e em versão atualizada, aumentada e revisada de acordo com a perspectiva traçada pela/na obra, conforme o próprio autor elucida na primeira nota de rodapé do texto. Por considerarmos pertinentes algumas das revisões e dos acréscimos feitos, algumas referências ao artigo “Le beau geste” apoiam-se nessa versão de 2015.

do que nomeiam “belo gesto”: uma sequência de comportamento ao mesmo tempo conclusiva e inaugural; fugaz, mas plena de sentido, a qual participa, conforme destaca Fontanille (2015, p. 62), de um gênero de práticas que se caracterizam como “breves” e que são destinadas a refundar criticamente o sentido da vida. Fontanille argumenta, a esse respeito, que se as práticas podem ser consideradas enunciações pelos objetos que elas manipulam, uma vez que manifestam a significação desses objetos,

[...] o belo gesto seria então o equivalente de uma enunciação individual que procederia, para começar, pela denúncia da prática canônica ou estereotipada associada a um objeto ou a uma situação de interação, e pelo questionamento da enunciação coletiva que essa prática implica (FONTANILLE, 2015, p. 76, tradução nossa)³.

Nessa perspectiva, Greimas e Fontanille (2014) consideram o caráter *espetacular* e *provocativo* que o belo gesto comporta: ele é um acontecimento semiótico que afeta a forma aspectual e o fundamento axiológico das condutas, criando as condições para uma nova enunciação, de tipo individual, “graças à desfocalização (e à refocalização), graças ao fechamento inopinado de segmentos discursivos e à abertura de novos segmentos, e enfim, graças à teatralização do cotidiano e à solicitação do espectador” (GREIMAS; FONTANILLE, 2014, p. 28-29).

Operador de transformação ética – e até mesmo, em uma escala mais ampla, cultural –, capaz de alterar os códigos que regem o vivido, o belo gesto é explorado como desencadeador de novas formas de vida. Ele participa, assim, do processo de emergência das formas de vida, mas sem se confundir com elas. Em vista disso, Greimas e Fontanille (2014) percebem o “belo gesto” como uma invenção a partir da negação: negação da moral social baseada na troca e invenção de uma ética pessoal irreproduzível, negação do sistema de valores da coletividade e invenção de universos de valores abertos, negação de percursos narrativos dessemantizados e invenção de novas formas de vida.

Recordam os autores supracitados que a moral foi considerada, até então, como estando ligada a um Destinador transcendente, fonte da dicotomia entre o bem e o mal e responsável pelo julgamento ético do percurso do sujeito. Cabia ao sujeito, inevitavelmente, fazer coincidir seu percurso narrativo com o da “moralidade social”, cujo essencial repousava sobre julgamentos de “saber fazer” ou de “não saber fazer”, de “saber não fazer” ou de “não saber não fazer”. Ressaltam eles, no entanto, que a moral não se origina obrigatoriamente em um destinador transcendente, podendo ser de certo modo “inventada” pelo sujeito. Nesse caso, a moral social que identifica o sujeito com o grupo por meio do saber-fazer é substituída pela moral pessoal que modaliza o sujeito sob a forma de um saber-ser:

Em face dessa moralidade social, pode desenvolver-se uma moralidade pessoal, na medida em que os saber-fazer são suscetíveis de se transformarem em saber-ser. Nesse caso, o acento recai sobre a “maneira de fazer”, relegando assim para segundo plano a simples realização do objetivo, que depende por sua vez apenas do saber-fazer (GREIMAS; FONTANILLE, 2014, p. 16-17).

3 No original: “le beau geste serait alors l'équivalent d'une énonciation individuelle qui procéderait pour commencer par la dénonciation de la pratique canonique ou stéréotypée associée à un objet ou une situation d'interaction, et la remise en question de l'énonciation collective qu'implique cette pratique”.

Para melhor compreender a questão, é preciso destacar que a moralidade social é de natureza “transitiva”, isto é, cambista, fundada sobre a estrutura da troca; ela é essencial para a manutenção do vínculo social e daquilo que constitui e define a própria sociedade, tendo em vista que permite a permanência de valores da coletividade. Conforme esclarece Fontanille (2015, p. 66-67), é a manutenção e o reforço do laço social que estão em jogo nessa estrutura; dito de outra forma, para permanecer em sociedade é imprescindível perseverar na troca.

No entanto, romper o laço social, isto é, interromper a troca é também uma opção (de vida) possível. É o que se verifica no que tange à moral “intransitiva” e pessoal do belo gesto, que aparece então como ruptura, abstenção da troca. A fim de abordar esses dois tipos de moral, Greimas e Fontanille (2014) recorrem à distinção que Paul Ricoeur faz entre ética e moral:

A moral repousa sobre normas, uma rede de coerções, até mesmo uma deontologia; em compensação, a ética funda um projeto de vida, e mesmo uma teleologia. Ora, o belo gesto não pode ser normatizado, a não ser que ele se torne um comportamento convencional pertencente a uma moral social. Na medida em que ele funda uma moral pessoal, ele só poderia depender do “ético”, no sentido de Paul Ricoeur. De fato, é a oposição entre a “apreensão” e a “visada” que melhor explica essa distinção: a apreensão retrospectiva, cognitiva e avaliativa é o princípio do julgamento moral; a visada prospectiva, sensível e inventiva é aquela do belo gesto e da ética pessoal (GREIMAS; FONTANILLE, 2014, p. 24).

A ética pessoal instaura-se, desse modo, consoante Greimas e Fontanille (2014), por meio da negação da moral social. Essa negação é a etapa necessária para, em seguida, poder-se afirmar outros valores, posto que ela é “o meio para uma abertura do mundo dos valores, para uma ‘retomada’ do devir axiológico, a porta aberta para a singularidade e para a alteridade” (FONTANILLE, 2014, p. 25). Insurgindo-se contra as formas socializadas do dever, o sujeito do belo gesto coloca-se então como sujeito de um possível querer, sujeito autônomo e autodestinado.

Os exemplos dados ao longo do texto ajudam a compreender esse acontecimento semiótico que é o belo gesto. Dentre eles, um tirado de uma balada de Schiller, em que um cavaleiro desce à fossa dos leões para buscar a luva que uma determinada dama lá deixara cair como parte de uma encenação para medir “o preço” de seu amor: como forma de recusa às tentativas de aproximação que a dama lhe faz à guisa de agradecimento, isto é, como forma de recusa do jogo amoroso proposto, o cavaleiro joga-lhe a luva na face. O gesto do cavaleiro decorre, assim, da negação: ele é, pelo menos, uma moral “contra”, a qual permite ao cavaleiro

[...] (d)enunciar a moral comercial e social subjacente à encenação proposta pela dama, e também dela sair, afirmando a possibilidade de uma outra moral, de tipo pessoal, que repousa sobre outras valências e, em particular, sobre valências não trocáveis (GREIMAS; FONTANILLE, 2014, p. 24).

Comentando esse exemplo, Fontanille e Zilberberg (2001, p. 217) destacam, em capítulo dedicado ao conceito de forma de vida em sua obra *Tensão e significação*, o alto preço concedido ao caráter criativo da negação nessa sequência de comportamento: ao recusar o sistema de trocas imposto pela dama, uma pluralidade de possíveis abre-se diante do cavaleiro; ao mesmo tempo, o “belo

gesto” praticado “oferece o espetáculo de uma forma de vida outra que a que lhe querem impor, forma de vida em que os perigos corridos não admitem remuneração, em que a elegância consiste na própria intransitividade do processo”.

Dando sequência à explanação, Greimas e Fontanille (2014) destacam que enquanto o enunciador-encenador mostra a ruptura, ou seja, a suspensão dos usos estabelecidos, a negação dos valores da moral social, a abertura do devir axiológico, o enunciatário-espectador é vigorosamente solicitado a interpretar o belo gesto: “a invenção dos valores é cooperativa, o espectador é solicitado a participar dessa criação como ‘coenunciador’ do futuro universo de valores” (GREIMAS; FONTANILLE, 2014, p. 26). Outro exemplo dado ao longo do texto, a cena enunciativa da mulher adúltera, ajuda a compreender como se dá a solicitação do enunciatário-espectador nessa sequência:

Assim Jesus, interpelando todos os que queriam apedrejar a mulher adúltera, exige que somente sejam autorizados a tomar tal atitude os que jamais pecaram: ele ressemantiza uma conduta moral estereotipada, atribuindo-lhe como fundamento semântico a categoria puro/impuro; mas, ao mesmo tempo, ele obriga certamente cada um operar um julgamento reflexivo que é o começo de uma moral pessoal (GREIMAS; FONTANILLE, 2014, p. 28).

Ao negar os valores estabelecidos pela sociedade, a ética pessoal do “belo gesto” gera uma instabilidade responsável por fundar novas formas de ver e sentir o mundo, ou seja, novas formas de vida. A negação dos valores axiológicos que estabilizam as relações sociais é, pois, responsável pela invenção e afirmação de novos valores.

Portanto, o “belo gesto” é um acontecimento semiótico notável que afeta as condutas e os seus fundamentos axiológicos, bem como cria condições para novas enunciações, de caráter individual, ressemantizando assim uma conduta moral já estereotipada. Consequentemente, o “belo gesto” restitui o sentido ao cotidiano, e particularmente às condutas sociais, graças à teatralização do cotidiano, à solicitação do espectador e, enfim, à transformação das formas de vida.

A invenção de morais pessoais, de formas de vida em particular, pode ser interpretada, assim, segundo Greimas e Fontanille (2014), como um efeito da práxis enunciativa, que, do mesmo modo como engendra e fixa papéis temáticos ou patêmicos, criaria, fixaria e também convocaria formas de vida. Essa relação entre forma de vida e práxis enunciativa será abordada a seguir.

DA RELAÇÃO ENTRE FORMAS DE VIDA E PRÁXIS ENUNCIATIVA

De acordo com Fontanille (1993, p. 5-6), o estudo semiótico das “formas de vida” originou-se da intersecção de dois tipos de preocupações: uma de ordem estética, brevemente explorada anteriormente, a partir do “belo gesto”; e outra referente à práxis enunciativa, a qual integra, na teoria, discussões relativas à enunciação, ao uso, à variação das estruturas e sua tipificação. Em relação à segunda problemática, o autor esclarece que as formas de vida se relacionam à noção de práxis enunciativa pelo fato de serem construídas e desconstruídas pelo uso, inventadas, praticadas ou denunciadas por “instâncias enunciativas” coletivas e individuais.

Em artigo dedicado ao conceito de “práxis enunciativa”, Denis Bertrand (1993) explica que os trabalhos linguísticos dos anos 1980 promoveram progressivamente a substituição de uma abordagem “subjéctiva” e individual do ato da enunciação por uma abordagem “intersubjéctiva”, dialógica, comunitária e fiduciária do mesmo ato, e que, desenvolvendo-se nessa direcção, a pesquisa parece ter deslocado novamente a problemática ao confrontar a enunciação à “práxis enunciativa”. Esse deslocamento se deu, de acordo com o autor, particularmente a partir do penúltimo Seminário de Semântica Geral de Greimas (1990-1991), norteado pela temática “Práxis enunciativa: conversão, convocação, uso”. Partindo da compreensão de que a enunciação individual só se torna possível na relação de dependência estabelecida com o imenso corpo das enunciações colectivas que a precederam, a problemática da práxis enunciativa propõe, conforme destaca Bertrand, a investigação das estereotipias discursivas, isto é, do “impessoal da enunciação”:

Reduzindo a enunciação ao domínio das operações necessárias para que se realize o enunciado [...], coloca-se o acento sobre a formação individual do discurso por um locutor. Em contrapartida, o elo que se estabelece, na perspectiva que desenvolvemos aqui, entre enunciação e práxis enunciativa tende a articular essa enunciação individual com as organizações significantes, sedimentadas e esquematizáveis, pelas quais ela não é “responsável” (BERTRAND, 1993, p. 30, tradução nossa)⁴.

Tal abordagem mostra-se válida na medida em que cabe à práxis enunciativa construir simultaneamente os discursos concretos e as configurações culturais que lhes estão subentendidas, articulando, para isso, os produtos heterogêneos moldados pela história e pela cultura e os dispositivos estabilizados pelo uso. A práxis enunciativa está encarregada, nesse sentido, de engendrar os protótipos e os estereótipos a partir da reorganização das estruturas semióticas já conhecidas. À vista disso, o estudo da práxis enunciativa atrelado ao das formas de vida parece particularmente apropriado à reflexão semiótica por engajar a questão na perspectiva dos modos de emergência e de constituição do sentido, haja vista que as formas de vida, enquanto enunciações, remetem ao conjunto das adaptações e das seleções operadas pelo uso a fim de constituir um sintagma enunciativo identificável.

Quanto ao uso, verifica-se que Bertrand (2003, p. 79) o define como “a dimensão social da linguagem, que organiza e deposita na memória colectiva o *thesaurus* estruturado das formas significantes”. Trata-se de um conceito que permeia toda a obra greimasiana, desde *Semântica estrutural*, na qual Greimas (1976, p. 125) nota que “o carácter idiolectal dos textos individuais não permite esquecer o aspecto eminentemente social da comunicação humana”, até *Semiótica das paixões*, em que explora, com Fontanille, a existência de “idiolectos e sociolectos passionais”, evidenciando como a experiência individual da paixão está relacionada com as “taxionomias passionais” recortadas pelas culturas:

⁴ No original: “*En réduisant l'énonciation à la maîtrise des opérations nécessaires pour que se réalise l'énoncé [...], on met l'accent sur la formation individuelle du discours par un locuteur. Or, le lien qui s'établit, dans la perspective que nous développons ici, entre énonciation et praxis énonciative tend à articuler cette énonciation individuelle sur les organisations significantes, sédimentées et schématisables, dont elle n'est pas 'responsable'.*”

[...] as paixões só podem aparecer enquanto tais no discurso se uma instância gera e atualiza essas combinações potenciais, e essa instância é a práxis enunciativa, que cria as taxionomias passionais a fim de aí recolher os primitivos produzidos pelo uso (GREIMAS; FONTANILLE, 1993b, p. 81).

Recuando um pouco mais, verifica-se que o conceito de uso provém de Hjelmslev (2013), que com o termo substituía a “fala” na dicotomia saussuriana língua/fala, a qual o linguista rebatizou esquema/uso. Enquanto a fala remete ao exercício livre e individual da língua, o uso remete, ao contrário, como esclarece Bertrand, “às práticas pouco a pouco sedimentadas pelos hábitos das comunidades linguísticas e culturais ao longo da história” (HJELMSLEV, 2013, p. 86). Refletindo sobre a relação entre estrutura e história, Greimas (1975, p. 104) aponta que a história é, ao contrário do que insistentemente se repete, um “freio” (e não um “motor”), visto que “ela fecha a porta a novas significações contidas como virtualidades da estrutura da qual participa”. Retomando a dicotomia hjelmsleviana, Greimas (1975, p. 105) pontua:

Pode-se entender por uso, operacionalmente, a utilização que uma comunidade linguística faz da estrutura da significação de que dispõe, identificando-se então o conceito de uso com a historicização da estrutura. Podemos nos utilizar, igualmente, do termo uso, como o faz Hjelmslev, para designar a estrutura fechada pela história.

Para abordar a práxis enunciativa é preciso compreender a operação que faz a mediação entre esquema e uso: a convocação. Explica Bertrand (1993) que ela é operada por um sujeito da enunciação que seleciona e atualiza os valores, os programas, as configurações, que tece uma rede discursiva entre, de um lado, as disponibilidades do sistema e, de outro, as limitações do uso determinadas pelas práxis linguísticas e culturais. Logo, o discurso social é constituído por configurações já prontas e disponíveis para serem utilizadas, ou seja, produtos do uso que foram progressivamente se depositando no sistema da língua na qualidade de primitivos.

Esses produtos do uso não se encontram, todavia, no sistema virtual das estruturas profundas, mas em uma espécie de “imaginário cultural” que permanece à disposição das outras enunciações. Desenvolvida por Nascimento (2004), a concepção de “imaginário cultural” remete à coletividade, à cultura. Segundo Nascimento (2004, p. 192), “todo imaginário tem como pano de fundo um acordo social que se homologa em um recorte cultural que representa uma visão de mundo, uma ideologia”. O imaginário pode representar, assim, o local em que o conhecimento de uma língua é codificado, seja como repertório dos sentidos linguísticos, seja como repertório ideológico que determina o sentido pragmático das configurações linguísticas. O imaginário cultural é compreendido, enfim, como “um arquivo de linguagens de uma determinada cultura, figuras e percursos recorrentes” (NASCIMENTO, 2004, p. 195-196).

Destarte, existe o sentido já-dado, pré-construído, “depositado na memória cultural, arquivado na língua e nas significações lexicais, fixado nos esquemas discursivos” (BERTRAND, 2003, p. 87), o qual o enunciador, no momento do exercício individual da fala, convoca, reitera e atualiza no discurso, ou, ao contrário, dando margem à criatividade e à liberdade do sujeito, revoga, recusa, propiciando práticas inovadoras, as quais levam à renovação e transformação

dos sentidos. É nessa perspectiva que o impessoal da enunciação determina a enunciação individual, mesmo que muitas vezes esta se oponha àquela.

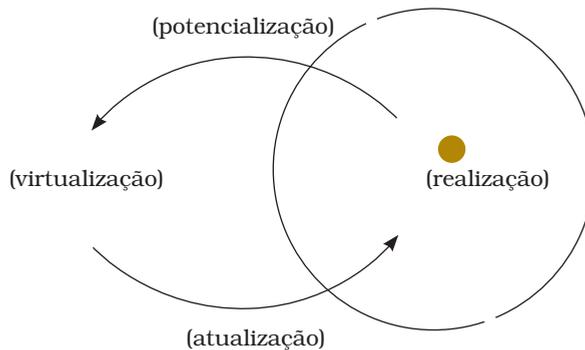
Fontanille (2011) e Fontanille e Zilberberg (2001) esclarecem que os produtos do uso constituem o fragmento impessoal da enunciação e abrangem os esquemas que caracterizam as formas estabilizadas do discurso. A enunciação, enquanto mediação entre o sistema social da língua e sua assunção por um enunciador, convoca e atualiza, a sua maneira, os produtos do uso no exercício da língua. A criatividade linguageira aparece então quando o enunciador decide revogar tais produtos, transformando o discurso e abrindo lugar para práticas inovadoras e significações inéditas. Se tais enunciados forem, na sequência, incorporados pela práxis coletiva, eles passarão a integrar o uso, sedimentando-se nele, podendo ser, a partir daí, também convocáveis no momento de novas enunciações. Nessa perspectiva, a dialética da práxis desdobra-se em sedimentação e inovação.

O estudo da dinâmica da práxis enunciativa visa então a dar conta da articulação do pessoal e do impessoal da enunciação no interior de uma teoria geral do discurso. Pretende refletir igualmente sobre como se dá a passagem daquilo que é limitado e estabilizado no sistema da língua, de uma parte, àquilo que é criativo e inovador no exercício do discurso, de outra. Desse modo, ao menos duas grandezas podem ser apreendidas nos discursos, aquelas referentes aos agenciamentos coletivos da enunciação ligados à práxis cultural e aquelas relativas às enunciações individuais centradas nas operações do sujeito enunciante. É o conceito de práxis enunciativa que regula a relação entre essas duas grandezas tomadas de universos semióticos distintos; ele compreende os processos de transformação e de sedimentação das formas discursivas, as quais o uso das comunidades socioculturais gradativamente fixa sob as formas de tipos, de estereótipos ou de esquemas. Tais grandezas são na sequência depositadas no sistema e permanecem à disposição para que as novas enunciações as convoquem no momento de produção dos discursos, seja para reafirmá-las seja para revogá-las, e assim construir novos paradigmas.

Assim, a práxis enunciativa remete tanto à esfera dos discursos singulares e inovadores quanto aos aspectos da memória cultural e dos esquemas semióticos. Graças a ela, o discurso pode atualizar as virtualidades do sistema, recuperar as formas cristalizadas e potencializadas pelo uso ou inventar outras. Dito de outra forma, a práxis enunciativa coloca em relação a língua (as potencialidades do esquema) e sua atualização em formas discursivas (o uso). E é a sintaxe dos modos de existência que fornece o modelo das operações da práxis enunciativa, a qual é responsável, de acordo com Fontanille (2011, p. 273), por administrar, entre outras coisas,

[...] o modo de existência das grandezas e dos enunciados que compõe o discurso: ela os apreende no estágio virtual (enquanto entidades pertencentes a um sistema), ela os atualiza (enquanto seres de linguagem e de discurso), ela os realiza (enquanto expressões), ela os potencializa (enquanto produtos do uso).

Em vista disso, o ato produtor do discurso apresenta-se, inicialmente, como uma tensão entre o *virtual* (o que está fora do campo do discurso) e o *realizado* (o centro do campo do discurso), passando pela mediação do modo *atualizado*. Ademais, outro percurso é possível, aquele que vai do modo *realizado* ao *virtualizado*, por intermédio do *potencializado*. O ato semiótico opera, portanto, por meio dos quatro modos de existência (ver Figura 1).

Figura 1 – Os modos de existência

Fonte: Fontanille (2011, p. 275).

Ao modo *virtual*, nessa primeira dinâmica, correspondem, de acordo com Fontanille (2011, p. 276), “as estruturas de um sistema subjacente, da competência formal disponível no momento da produção do sentido”, ao passo que o modo *atualizado* é aquele das “formas que advêm no discurso e das condições para que elas ali advenham” e o *realizado* é o modo pelo qual a “enunciação faz as formas do discurso encontrarem-se com uma realidade, realidade material do plano de expressão, realidade do mundo natural e do mundo sensível no caso do plano de conteúdo” (FONTANILLE, 2011, p. 276). No movimento contrário, por sua vez, uma forma é dita *potencializada*, segundo Fontanille (2011, p. 276), quando “sua difusão ou seu reconhecimento são tais que ela pode figurar como um *tópos* do discurso (tipo, lugar-comum ou motivo, disponíveis para outras convocações)”. O modo virtualizado, ao qual não é possível regressar no momento do discurso em ato, é aquele das “grandezas que servem de segundo plano ao funcionamento das figuras do discurso”. O ato semiótico consiste então, segundo esse mesmo autor, em “realizar uma figura, em remeter uma outra figura ao estado *virtualizado* e em colocá-las em interação de modo que, no momento da interpretação, o enunciatário seja conduzido a ir e vir de uma figura à outra” (FONTANILLE, 2011, p. 276).

É possível afirmar, enfim, que a práxis enunciativa transforma o princípio do movimento enunciativo em dialética do eu e do outro, da estabilização esquemática e da inovação individual ou coletiva, uma vez que ela “navega’ entre os estratos textuais potenciais, entre as diversas formas imanentes, entre as isotopias que estão em competição, entre as várias possibilidades de tramas narrativas, para conduzi-los a manifestação” (FONTANILLE, 2014, p. 7, tradução nossa)⁵.

DOS MOVIMENTOS NO INTERIOR DA SEMIOSFERA

As formas de vida são, de acordo com Fontanille (2015), os constituintes imediatos da semiosfera, a qual muitos assimilam, sem hesitar, à cultura. No entanto,

⁵ No original: “La praxis énonciative ‘navigue’ entre des strates textuelles potentielles, entre diverses formes immanentes, entre des isotopies qui sont en compétition, entre plusieurs devenir possibles des trames narratives, pour les conduire vers la manifestation”.

uma leitura atenta da obra de Iuri Lotman, propositor do modelo da semiosfera, revela, consoante Fontanille, que esta não é necessariamente coextensiva da cultura: a semiosfera é, com efeito, a condição de possibilidade das “linguagens”; a cultura, a “soma” de certo número dessas linguagens. Dizendo de outro modo, a semiosfera é o espaço semiótico necessário à existência e ao funcionamento das diferentes linguagens, dos diferentes tipos de semióticas-objeto, incluindo aí as formas de vida.

Segundo Fontanille (2011, 2013, 2015) e Fontanille e Zilberberg (2001), a semiosfera é organizada em torno de um centro (zona de maior coerência e da identidade cultural mais marcada) circundado por zonas periféricas (lugar onde a coerência e a identidade se atenuam à medida que se afastam do centro). Na zona central desenvolvem-se e impõem-se as tradições, as normas, os cânones estéticos; as zonas periféricas, ao contrário, representam o espaço da heterogeneidade e das trocas com a cultura do outro. As crenças periféricas são de outra natureza que as do centro da semiosfera, porque não são sustentadas nem pela tradição, nem pelo consenso ou por algum dispositivo cultural institucionalizado, e porque valem somente pelo contraste da novidade, da raridade e da alteridade. Há então uma tensão entre o interior e o exterior: as formas culturais transitórias são eventualmente confrontadas à cultura do “nós” já instalada e fundada sobre tradições e instituições específicas, a qual é então suscetível de recusá-las, repeli-las, mas também acolhê-las, assimilá-las ou transformá-las.

Nesse sentido, Fontanille e Zilberberg (2001, p. 194) argumentam que várias propriedades da semiosfera são homólogas às do campo discursivo:

[...] (i) a semiosfera, centrada no “nós” (a cultura, a harmonia, o interior) e excluindo o “eles” (a barbárie, a estranheza, o caos, o exterior), está limitada por fronteiras; (ii) ocorrem incessantes transformações, entre o centro e a periferia, entre o interior e o exterior.

Sendo assim, é possível afirmar que os movimentos, isto é, as dinâmicas que ocorrem no âmbito da semiosfera, são determinados, do mesmo modo que no campo do discurso, pelas modulações de uma tensão enunciativa entre o interior e o exterior. Essa tensão é administrada pela práxis enunciativa, que está

[...] particularmente implicada no aparecimento e no desaparecimento dos enunciados e das formas semióticas no campo do discurso, ou no acontecimento que constitui o encontro entre o enunciado e a instância que lhe assume (FONTANILLE, 2011, p. 271, grifo nosso).

É possível afirmar, conseqüentemente, que a práxis enunciativa está particularmente implicada no aparecimento e no desaparecimento das formas de vida no espaço-tempo da semiosfera, uma vez que, consoante Fontanille (1993, p. 9), “as formas de vida são enunciações”.

O espaço da semiosfera representa, assim, o âmbito de atuação da práxis enunciativa e de toda sua dinâmica: os movimentos de atualização e de potencialização das formas na passagem da fronteira, seja para integrarem o centro seja, de maneira oposta, afastarem-se dele, são determinados principalmente pela intensidade de sua assunção e pela extensão de seu reconhecimento, processos que determinarão a recepção e a difusão de uma forma, ou ainda sua recusa e seu esquecimento.

Nesse sentido, é possível apropriar-se da dinâmica da práxis enunciativa no movimento entre centro e periferia da semiosfera para operacionalizar o percurso de irrupção de uma nova forma de vida e consequente dispersão de outras. Os “belos gestos”, enquanto operadores de transformação cultural, agem como uma tentativa de modificação das correlações existenciais entre os papéis sociais, éticos, passionais e propõem assim novos modos de ser. Tais formas de vida, a depender da maneira como serão recebidas no quadro cultural no qual despontam, oscilam entre a exclusão, a segregação, a admissão até serem em algum momento assimiladas e referendadas pelo centro da semiosfera, fazendo que as formas de vida que ali estavam estabilizadas percorram o percurso contrário, da assimilação para a exclusão, ocasionando uma mudança nos valores, isto é, na axiologia que já estava consolidada.

Nessa analogia, conforme explicam Fontanille e Zilberberg (2001, p. 193-194), é como se uma forma de vida convencional, canônica e amplamente reconhecida ocupasse o centro da semiosfera, ao passo que as formas de vida contestatórias, inventivas, as correlações inesperadas e não canônicas se situassem nas zonas periféricas. A sintaxe que se configura no movimento entre centro e periferia das formas que aguardam ser admitidas e daquelas que serão renegadas definitivamente compreenderia então três fases principais: a congruência, no centro, a ascendência e o declínio, na periferia. As formas de vida emergentes vêm corroborar a congruência, no centro da semiosfera, onde se estabilizam; as formas de vida em declínio, por sua vez, retiram-se para a periferia, onde se desfarão.

De modo conclusivo, é possível associar as formas de vida aos comportamentos esquematizáveis que são atualizados por meio do uso, isto é, por meio da recorrência de práticas que constroem estereótipos, os quais, por sua vez, são armazenados na memória cultural de determinado grupo e permanecem potencializados, podendo ser realizados a qualquer momento, quando assimilados, ou regressar ao estado virtual, quando excluídos. Logo, as formas de vida são operacionalizadas pela práxis enunciativa, a quem cabe operar a mudança no status dos modos de existência dessas grandezas, e essa relação propõe uma perspectiva de renascimento do sentido. As formas de vida configuram-se, assim, tanto como um fator de previsibilidade do comportamento do sujeito, como estão, de igual modo, abertas a indeterminações e invenções.

SEMIOTIC REFLECTIONS ON THE CONCEPTS OF FORM OF LIFE AND ENUNCIATIVE PRAXIS

Abstract: Introduced under the ambit of the last seminar of Algirdas Julien Greimas, the concept of form of life was proposed in order to take account of the ways individuals and collectivities perceive the world and make known their conceptions of existence. Associated to the concept of enunciative praxis, since forms of life are constructed and deconstructed by use and invented, practiced or denounced by “enunciative instances”, the present study aims at reflecting on how forms of life become “available” to society, on how they are stabilized or destabilized, giving rise to new manners of conceiving the being-in-the-world.

Keywords: Forms of life. Enunciative praxis. Semiosphere.

REFERÊNCIAS

- BERTRAND, D. *Caminhos da semiótica literária*. Tradução Ivã Carlos Lopes et al. Bauru: Edusc, 2003.
- BERTRAND, D. L'impersonnel de l'énonciation. Praxis énonciative: conversion, convocation, usage. *Schémas. Protée*. Théories et pratiques sémiotiques, Chicoutimi, v. 21, n. 1, p. 25-32, 1993.
- FONTANILLE, J. *Formes de vie*. Liège: PUL, 2015 (Coll. Sigilla).
- FONTANILLE, J. L'énonciation pratique: exploration, schématisation et transposition. In: COLLOQUE COMMUNICATION MULTIMODALE ET COLLABORATION INSTRUMENTEE. *Regards croisés sur Énonciations, Représentations, Modalités*, ULg, 2014. Disponível em: <<http://www.lucid.ulg.ac.be/conferences/common14/downloads/Expose%20Jacques%20Fontanille.pdf>>. Acesso em: 25 abr. 2017.
- FONTANILLE, J. Médias, regimes de croyance et formes de vie. In: OLIVEIRA, A. C. (Org.). *As interações sensíveis: ensaios de sociosemiótica a partir da obra de Eric Landowski*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2013. p. 131-148.
- FONTANILLE, J. Présentation. *Recherches Sémiotiques*. Semiotic Inquiry, Montreal, n. 13, p. 5-12, 1993.
- FONTANILLE, J. *Semiótica do Discurso*. Tradução Jean Cristtus Portela. São Paulo: Contexto, 2011.
- FONTANILLE, J.; ZILBERBERG, C. *Tensão e significação*. Tradução Ivã Carlos Lopes, Luiz Tatit e Waldir Bevidas. São Paulo: Discurso Editorial; Humanitas/FFLCH/USP, 2001.
- GREIMAS, A. J. *Da imperfeição*. Tradução Ana Claudia de Oliveira. São Paulo: Hacker Editores, 2002.
- GREIMAS, A. J. *Semântica estrutural: pesquisa de método*. Tradução Haquira Osakabe e Izidoro Blikstein. 2. ed. São Paulo: Cultrix; Edusp, 1976.
- GREIMAS, A. J. *Sobre o sentido*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- GREIMAS, A. J.; FONTANILLE, J. O belo gesto. Tradução Edna Maria Fernandes dos Santos Nascimento. Revisão e notas de Matheus Schwartzmann. In: NASCIMENTO, E. M. F. S.; ABRIATA, V. L. R. (Org.). *Formas de vida: rotina e acontecimento*. Ribeirão Preto: Coruja, 2014. p. 13-33.
- GREIMAS, A. J.; FONTANILLE, J. Le beau geste. *Recherches Sémiotiques*. *Semiotic Inquiry*, Montreal, n. 13, p. 21-35, 1993a.
- GREIMAS, A. J.; FONTANILLE, J. *Semiótica das Paixões: dos estados de coisas aos estados de alma*. Tradução Maria José Rodrigues Coracini. São Paulo: Ática, 1993b.
- HJELMSLEV, L. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. Tradução J. Teixeira Coelho Netto. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- NASCIMENTO, E. M. F. S. Imaginário cultural e persuasão em textos publicitários. In: CORTINA, A.; MARCHEZAN, R. C. *Razões e sensibilidade: a semiótica em foco*. Araraquara: Laboratório Editorial/FCL/Unesp; São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2004. p. 191-202.

Recebido em agosto de 2017.
Aprovado em janeiro de 2018.