

A Dualidade da Forma

The Duality of Form

FILIPE MARTINS, MOISÉS MARTINS E JEAN-MARTIN RABOT¹

Resumo

A forma pode medir-se por oposição à matéria ou por oposição ao conteúdo. Na dicotomia forma-conteúdo, a forma atua como base estrutural. Na dicotomia matéria-forma, pelo contrário, ela corresponderá a uma formatação ou remate, independentemente de a entendermos no sentido platónico (eidos), aristotélico (morphé), gestaltista, etc. Tais dicotomias podem combinar-se para revelar a forma enquanto entidade dual, equiparável ao signo. Este entendimento estereoscópico da forma, por sua vez, poderá servir-nos para o aprofundamento de uma abordagem pós-metafísica da fenomenologia, ocupando aí a mesma função que o signo ocupa na semiologia académica.

No enquadramento pós-metafísico da fenomenologia, os fenómenos aparecem dessubstanciados. Em boa medida, foi esse o grande veredicto de Derrida contra Husserl. Mas o fenómeno não se reduziu ao mero formalismo, tal como o signo não se esgota no plano da sintaxe. Ao mesmo tempo que se libertou da metafísica, a fenomenologia assumiu uma vocação claramente semiológica (e também hermenêutica), possibilitando o paralelismo entre o signo e a forma fenomenológica. O fenómeno reúne em si a dualidade da forma.

Palavras-chave: Matéria; conteúdo; formalidade; formatividade; fenómeno

Abstract

Form can be measured as opposed to matter or to content. In the dichotomy form-content, the form acts as a structural base. In the dichotomy matter-form, on the contrary, it corresponds to closure, whether it is understood in the platonic sense (eidos), aristotelian (morphé), gestaltist, etc. Those dichotomies can be combined to reveal the form as a dual entity, comparable to the sign. This stereoscopic understanding of form, in turn, can serve us for the further development of a post-metaphysical approach of phenomenology, occupying there the same function as the sign occupies in academic semiotics.

In the post-metaphysical framework of phenomenology, the phenomena appear without substance. This was perhaps the greater verdict of Derrida against Husserl. But the phenomenon was not reduced to mere formalism, in the same way as the sign is not limited to the level of syntax. While freed from metaphysics, phenomenology clearly assumed a semiotic (and also hermeneutic) vocation, enabling parallelism between the sign and the phenomenological form. The phenomenon gathers within itself the duality of form.

Keywords: Matter; content; formality; formativity; phenomenon

¹ Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, campus de Gualtar, Braga. Endereços eletrónicos: carlosfilipemartins@gmail.com; moiseslmartins@gmail.com; jmrabot@ics.uminho.pt

1. REENQUADRAMENTO SEMIOLÓGICO DA FENOMENOLOGIA

A desconstrução dos pressupostos metafísicos clássicos da fenomenologia aponta para uma viragem semiológica e hermenêutica no interior do próprio domínio fenomenológico. Na base desta inflexão teórica está a crítica à possibilidade do *imediato*. A própria relação íntima do sujeito consigo próprio passou a exigir uma mediatização. Segundo Ricoeur, “não há compreensão de si que não seja *mediatizada* por signos, símbolos e textos: a compreensão de si coincide, em última análise, com a interpretação aplicada a estes termos mediadores” (Ricoeur, 1986: 40). Para Ricoeur, está aqui em causa uma alteração do eixo da fenomenologia no sentido de uma dessubjetivação. Nas suas palavras, “a fenomenologia corre sempre o perigo de reduzir-se a um subjetivismo transcendental. O modo radical de pôr um termo a esta confusão que renasce sempre é deslocar o eixo da interpretação da questão da subjetividade para a do mundo” (Ricoeur, 1986: 63). Este deslocamento equivale, enfim, a assumir o processo fenomenológico como uma confrontação com o texto, ou seja, como um processo interpretativo dirigido a um exterior ou a uma extemporaneidade. Mas não se trata realmente de abdicar da fenomenologia a favor da hermenêutica. Prossegue Ricoeur (Ricoeur, 1986: 49) “O que a hermenêutica arruinou não foi a fenomenologia mas uma das suas interpretações, a saber, a sua interpretação idealista pelo próprio Husserl”. E conclui: “A fenomenologia permanece o inultrapassável pressuposto da hermenêutica. Por outro lado, a própria fenomenologia não se pode constituir sem um pressuposto hermenêutico” (Ricoeur, 1986: 50).

Apesar da cumplicidade que Ricoeur reconhece entre a fenomenologia e a hermenêutica, ele manteve-se, de certo modo, reticente quanto às consequências que esta relação implica para o conceito de *texto*². Mas o texto tende a confundir-se, agora, com a própria exterioridade, impondo-se como agente mediador universal. O critério incontornável da passagem pela exterioridade implica, por um lado, uma *mediação* semiológica na raiz de quaisquer processos fenomenológicos, e atesta também, por outro lado, uma condição hermenêutica fundamental do olho que se dispõe à *leitura* da exterioridade. Os fenómenos consistem, portanto, em núcleos semiológicos, e as significações constituem-se sempre a partir de atualizações interpretativas da exterioridade — ou da matéria, ou do texto — segundo um primado hermenêutico.

Não obstante o redimensionamento do plano semiológico que assim se anuncia, o uso do conceito de *signo* poderá tornar-se equívoco neste contexto, dado o seu enquadramento típico no âmbito dos estudos analíticos da comunicação. Por este motivo, será conveniente adotarmos um outro conceito que possa partilhar com o signo a mesma natureza dual, mas que se adapte melhor ao domínio fenomenológico. Esse conceito é a *forma*. Com efeito, diremos que o discurso fenomenológico

² Em Ricoeur, o texto é ainda uma entidade linguística produzida por um autor e fixada através da escrita. No essencial, o termo preserva, portanto, a sua aceção mais convencional. Mas, em última análise, uma aceção tão restrita do conceito de texto não nos poderá servir senão a título metafórico se pretendemos problematizar um plano fenomenológico que se estende, evidentemente, muito para além da interpretação dos “textos escritos”.

pode ser descrito como um trabalho continuado da formatividade; e que cada forma individual constitui um núcleo dual no encadeamento discursivo, funcionando simultaneamente como significante (texto, matéria, exterioridade) e como significado (contexto, conteúdo, apropriação).

2. PERSPETIVAS DA FORMA

Para entendermos melhor a natureza dual da forma, devemos começar por descrever isoladamente cada uma das facetas da sua dualidade, o que nos obriga ao confronto entre eixos de perspectiva aparentemente contrários: a forma entendida como ponto de partida (opondo-se ao conteúdo) e a forma entendida como ponto de chegada (opondo-se à matéria).

Numa primeira perspetiva, a forma tende a relacionar-se com a noção de “continente”, como um invólucro onde se prevê conteúdo. Constitui, nesses termos, a face visível de algum tipo de substância. Quanto ao formalista, deverá manter a ênfase nesta base estrutural, abstraindo-se do conteúdo semântico, do contexto, do *hors-texte*, para se concentrar no que resta de absolutamente intrínseco neste esqueleto de superfície. No fundo é esse o objetivo de toda a *theoria*, que se afasta, dentro do possível, de qualquer caso concreto, de qualquer referente substancial. A forma, que é visível, acaba por não mostrar nada, é um vazio estrutural. Ou seja, a forma relaciona-se aqui com a normatividade sintática ou com os exemplos frásicos dessa normatividade.

Uma consequência fundamental desta perspetiva formalista é a distinção entre *forma* e *signo*. Quando muito, a forma confundir-se-á com a proposição significante ou com a sua estrutura. Quanto ao signo, será já o resultado de uma significação. O signo é uma entidade unitária, mas não é pontual, exigindo uma articulação entre correlatos; é algo que se dá através de uma certa composição. Barthes (1957/2007b: 265) dá o seguinte exemplo: “Tomemos um ramo de rosas: eu faço-o *significar* a minha paixão. Não haverá pois aqui senão um significante e um significado, as rosas e a minha paixão? Nem isso: a falar verdade, não há mais do que rosas «passionalizadas». O signo é esta composição de sentido, é o ponto de chegada a partir de onde se olha à distância para uma entidade vazia (a «rosa» formal) que foi entretanto preenchida por um significado (a «paixão»).

Mas a «rosa-carregada-de-paixão» também poderá recolocar-se como significante vazio de uma nova instância de significação; e a rosa original, esvaziada de paixão, terá constituído já o desfecho de uma instância anterior de significação, mesmo que, então, a imagem concetual da rosa se tenha limitado a preencher uma matéria originária, representando-a: «isto é uma rosa». Ao longo do encadeamento discursivo, tudo se passa como se houvesse uma tensão constante entre forma e significação. E se, porventura, o discurso fenomenológico pudesse ser olhado a partir de uma perspetiva atemporal ou sincrónica, veríamos então uma dualidade de estado em cada ponto desta espacialização do discurso: aquilo que é pura forma sob uma perspetiva, será já signo sob uma outra. O signo é a síntese de um núcleo de significação no

interior do discurso, e depende, para esse estatuto, de ser medido justamente a partir da sua significação. O signo não se percebe a partir do significante (ou, se preferirmos, da forma): não se sabe ainda o que significará. É uma certa imprecisão do ponto de perspectiva que conduz à confusão frequente entre o signo e o mero significante. A redução analítica do signo aos seus correlatos só pode, pois, efetuar-se *a posteriori* da sua significação. Inversamente, a forma (entendida no sentido formal) só se tornará realmente visível mediante um alheamento do seu sentido.

Na sua análise do mito, Barthes serve-se do conceito de forma de um modo similar. Mas a forma não é, em Barthes, um significante normal. Embora os significantes sejam entendidos do ponto de vista estritamente formal, como entidades vazias que se prestam à significação, a forma é reservada para uma circunstância especial: é o significante do mito. Os significantes são, em geral, vazios: “o significante é vazio, o signo é uma plenitude, é um sentido” (Barthes, 1957/2007b: 265). Mas o significante do mito faz parte de um «sistema semiológico segundo», é um significante que carrega já a significação de um sistema semiológico anterior. “O que é um signo (isto é, o total associativo de um conceito e de uma imagem) no primeiro sistema torna-se simples significante no segundo” (Barthes, 1957/2007b: 267). Ou seja, “o significante do mito apresenta-se de modo ambíguo: é simultaneamente sentido e forma, cheio de um lado, vazio do outro” (Barthes, 1957/2007b: 269). Independentemente do modo como Barthes aprofunda o *mito* – descrito como um sistema metalinguístico e ideológico-naturalizado –, importa-nos sublinhar que a forma aparece como o ponto de chegada de um sentido, embora esse sentido fique suspenso numa espécie de ubiquidade, em que a entidade significante está simultaneamente cheia e vazia: cheia de sentido do ponto de vista do primeiro sistema, mas vazia do ponto de vista do sistema posterior que se lhe sobrepõe. “A forma não suprime o sentido, não fazendo mais que empobrecê-lo, afastá-lo, mantendo-o à sua disposição” (Barthes, 1957/2007b: 270). Esta ubiquidade da forma não permite, contudo, confundi-la com a substância do sentido; se é forma, foi já «esvaziada» da sua substância original, disponibilizando-se para receber um novo conteúdo, mesmo que a substância original subsista de algum modo. Aliás, Barthes chama a atenção para o perigo que há em “considerar as formas como objetos ambíguos, metade formas e metade substâncias; em dotar a forma de uma substância de forma, como fez, por exemplo, o realismo jdanoviano” (Barthes, 1957/2007b: 264). Em suma, embora Barthes conceba que a forma é sentido, mantém para ela o estatuto de significante, obrigando sempre a uma regressão do sentido à forma, de modo que esta retome a função de correlato vazio de alguma substância num sistema semiológico posterior.

O exemplo de Barthes é ilustrativo da tendência para contrapor a forma (significante) ao conteúdo (significação) no contexto comunicacional, mesmo quando se tem em vista uma seriação ou sobreposição de sentidos. Mas o conceito de forma adquire uma outra envergadura na tradição filosófica. Derrida recorda-nos que a forma tende, historicamente, a relacionar-se com a presença: “A forma é a própria presença” (Derrida, 1972: 196). Independentemente do modo como o conceito de

forma é usado – seja no sentido transcendental platónico (*eidos*), seja nos termos da ontologia formal (*Form*), seja ainda enquanto *morphé*, por oposição aristotélica à *hylè* – esse conceito não se deixa nunca dissociar do «aparecer», da «evidência». “Só uma forma é *evidente*, só uma forma tem ou é uma essência, só uma forma se apresenta como tal. (...) A formalidade é o que da coisa em geral se apresenta, se deixa ver, se dá a pensar” (Derrida, 1972: 196). Dir-se-ia que esta consideração não contraria a perspetiva formalista que remete a forma para as estruturas sintáticas e seus respectivos exemplos frásicos. Mas devemos recordar-nos que a presença tende a ser assumida, em termos metafísicos, como lugar do sentido, ou como limiar ontológico onde se instala a substância, o conteúdo, a essência, o sentido na sua máxima plenitude. Ou seja, nestes termos, a forma, enquanto presença, passa a ser entendida como um fechamento. Já não será uma simples matéria (no sentido hilético do termo), nem constituirá o ponto de partida para uma representação ou para uma significação ou para um «conteúdo». Pelo contrário, será um ponto de chegada, um remate, um recorte formativo da matéria. Encontramos esta posição, desde logo, em Platão, no seu plano híper-urânico das formas (*eidos*), só acessível por via do intelecto, contra o plano mundano do sensível; ou em Aristóteles, que deslocou as formas para o patamar mundano, propondo que os objetos sensíveis são combinações entre a forma (*morphé*) e a matéria (*hylè*), onde a forma é levada a coincidir com o conteúdo cognitivo. Mesmo na aceção estritamente psicológica, a forma não possui o imediatismo que geralmente se reclama de uma impressão originária, direta, não mediada; ela é o resultado da confrontação entre um conjunto de estímulos sensoriais e um conceito que os articula e os representa, como nos mostram os exemplos da *Gestalt*. Quando tentamos apreender a coisa, o que encontramos de facto é o conteúdo, a ideia, o sentido, a *formatação*; quanto à «matéria», escapa-nos sempre, servindo apenas como mediadora, ou mesmo como obstáculo.

O cruzamento deste leque de perspetivas conteudísticas (que assumem a forma como ponto de chegada) com a linha formalista da comunicação (que entende a forma como ponto de partida) levar-nos-á, por seu turno, para um novo nível de sofisticação teórica. Por exemplo, Saussure afirma, por um lado, que a língua é uma estrutura formal e não uma substância, onde esta última remete, antes de mais, para a realização física da língua (a sua matéria fónica). Ao propor esta diferenciação, Saussure pretende chamar a atenção para a natureza puramente diferencial e negativa da língua; o fundamento desta encontra-se apenas nas relações que as unidades linguísticas estabelecem entre si (sejam relações sintagmáticas ou de associação), e não na sua matéria (o suporte físico, nomeadamente a veiculação fonética). Nas suas palavras, “uma série de sons é linguística se é o suporte de uma ideia; tomada em si mesma só pode ser matéria para um estudo fisiológico” (Saussure, 1910/1986: 176). Mas esta não é a única contraposição à forma que Saussure propõe: os próprios significados deverão ser excluídos da análise linguística, ou seja, a forma (imagem acústica) opõe-se também ao conteúdo semântico (conceito) que se concretiza na fala (*parole*) por oposição à língua (*langue*). Note-se, de resto, que tanto a forma

como o conteúdo são já de natureza psíquica: o signo linguístico é «uma entidade psíquica de duas faces». Saussure distingue estas duas faces reservando a forma para a estrutura diferencial e sincrónica da língua. Despontam aqui, portanto, duas aceções distintas da «substância», que se dispõem em relação à forma por vias opostas: no caso da linguagem oral, encontramos a substância como matéria (fonética) e a substância como conteúdo (semântico). E o conceito de forma será entendido de modos distintos, quase antagónicos, conforme ela seja mensurada em relação a um ou outro tipo de substância. Quando a forma (fonológica) é abordada na sua relação com a substância material (fonética), tende a readquirir o estatuto gestaltista de reconhecimento psíquico (que é já, de certo modo, uma apropriação ou cobertura concetual); mas quando, ao invés, se mede a forma em relação ao conteúdo semântico, ela aparece como uma estrutura vazia, puramente sintática, independente do processo de significação.

Hjelmslev (1975) também se apercebeu desta dualidade da substância. É bem conhecida a dupla diferenciação que este autor concede ao panorama linguístico: há, por um lado, o plano da expressão (os significantes) e o plano do conteúdo (os significados); e há, por outro lado, em cada um destes planos, um estrato da forma e um estrato da substância. Hjelmslev determina assim quatro zonas de análise: a *substância* da expressão (fonética, gráfica, etc.), a forma da expressão (fonológica, sintática), a *substância* do conteúdo (a «positividade» semântica, a ideia, o «sentido») e a forma do conteúdo (que remete para a distinção diferencial entre tipos semânticos, permitindo classificá-los).

3. CONTRA UMA SUBSTANCIALIDADE DA MATÉRIA

Note-se que, a partir do momento em que a forma se sobrepõe a uma substância, ela torna-se automaticamente fechamento, remate, formatação da substância, mesmo se nos referimos ainda apenas aos significantes linguísticos (que, em boa verdade, não deveriam ser assumidos como rematações mas como meros pontos de partida da significação). Ao ser recoberta pela forma, a substância torna-se inacessível, transcendente – expulsamo-la no preciso momento em que a moldamos, restando apenas a forma. Daí que a substância da expressão acabe por ser descartada do âmbito estrito da linguística. Citando Barthes (1965/2007a: 35-36), “a *forma* é o que pode ser descrito com coerência (...) pela linguística, sem recorrer a nenhuma premissa extralinguística; a *substância* é o conjunto dos aspetos dos fenómenos linguísticos que não podem ser descritos sem recorrer a premissas extralinguísticas”. O carácter transcendente (ou translinguístico) da substância de expressão é perfeitamente compreensível quando se trata de atribuí-lo aos limites disciplinares da linguística. Haverá certamente outras disciplinas mais adequadas ao tratamento do substrato fisiológico da linguagem (como a fonética, a acústica, a biologia, etc.). Mas esta dificuldade de visualização da substância assume uma dimensão acrescida no âmbito fenomenológico, como se verá de seguida.

O que a fenomenologia vem acrescentar à análise semiológica convencional é, fundamentalmente, o critério da *temporalidade* responsável pelo fluxo discursivo, sendo que este último, por sua vez, se confunde com o devir de uma consciência fenomenológica. Se nos abstrairmos dessa temporalidade, reduziremos o *discurso* (enquanto fluxo formativo) ao *texto* (enquanto amostra formal), e, com isto, abdicaremos prontamente da abordagem fenomenológica. Esta fica suspensa a partir do momento em que reduzimos a formatividade (temporal) à formalidade (atemporal). Qualquer abordagem formalista ou estruturalista exige esta suspensão da temporalidade, de modo que o sistema subjacente se torne sincronicamente analisável. Mas isto não quer dizer que não haja uma correspondência profunda entre a formalidade semiológica e a formatividade fenomenológica.

Antes de mais, é preciso fazer notar que o caráter temporal do fenómeno é justamente o que lhe confere uma natureza semiológica. A temporalidade traz consigo a ameaça da extemporaneidade (e daí o cunho hermenêutico) bem como a ameaça da mediação (e daí o cunho semiológico). E não é por acaso que falamos de ameaça: desde Platão (nomeadamente da sua crítica à escrita e, de um modo mais geral, ao domínio do sensível e do mundano) que a grande ameaça se prende com a mediação dos significantes que cortam o acesso direto ao sentido, às ideias puras (*eidos*). Em Husserl, cuja filosofia mantém um cunho fortemente idealista, está em causa o problema da presença-imediata-a-si do sentido na interioridade, sem mediação, sem passagem pela exterioridade sensível e significativa. Como descreve Derrida, “o momento da crise é sempre o do signo” (Derrida, 1996: 97). Mas acrescenta também que a fenomenologia “parece atormentada, se não contestada a partir de dentro, pelas suas próprias descrições do movimento da temporalização” (Derrida, 1996: 14). Temporalização que é também distanciação, criação de uma tensão entre correlatos, e que se pressente, desde logo, no próprio princípio basilar da intencionalidade fenomenológica, segundo o qual a «consciência é sempre consciência de alguma coisa». Diz Ricoeur que “a fenomenologia, apesar de ter a sua origem na descoberta do caráter universal da intencionalidade, não seguiu o conselho da sua própria descoberta, a saber, que a consciência tem o seu sentido fora de si mesma” (Ricoeur, 1988: 63). Para Derrida (1996), o sentido não está propriamente «fora da consciência» – pelo menos não nos termos de Ricoeur –, mas permanece irredutivelmente diferido, mediado. É isto que o conceito derridiano de *différance* pretende sentenciar: trata-se de decretar a inevitabilidade da mediação, da *écriture*, contra o mito da presença pura, direta, substancial. A ameaça tornou-se incontornável.

O fenómeno revela, deste modo, a sua natureza semiológica, mesmo na intuição mais íntima ou na percepção mais simples. Há sempre a relação entre uma matéria significativa e um significado, e esta lei deverá estender-se, em última análise, para lá do âmbito estrito da comunicação e da linguagem, aplicando-se à totalidade da experiência fenomenológica, isto é, ao âmbito geral da consciência. Se a consciência é intencional, se ele se dirige sempre a um exterior, então os conteúdos que preenchem e definem a consciência deverão ser mediados por significantes. Ora, a

exterioridade significativa pode ser entendida como um *texto* órfão (onde esta orfanidade descreve a condição da *écriture* tal como foi entendida por Derrida), enquanto o significado, sempre precário, pode ser atribuído ao texto posterior que suplementa o primeiro texto. São textos sobre textos, em torno de um «centro» intangível. Não há como resolver o diferimento do sentido agarrando-o em definitivo: em termos fenomenológicos, o discurso é o próprio movimento de suplementação dos textos mediadores do sentido. O sentido consiste, por outras palavras, na orientação do discurso fenomenológico ao longo do tempo: é um movimento temporal, mais do que uma substância.

Ora, esta imagem teórica que a *différance* nos oferece aponta para um déficit absoluto: não é só o sentido substancial que se mantém diferido, é também o texto que se mantém extemporâneo, deslocado do presente, do contexto definitivo, da absoluta presença. É nisto que consiste a temporalidade do texto: na sua extemporaneidade. Ele constitui, em cada instante, a meta do discurso fenomenológico, o alvo da apropriação ou interpretação. Mas a formatividade (temporal) está no discurso e não no texto. Do ponto de vista fenomenológico, o texto (enquanto exterioridade legível) mantém-se inacessível em si mesmo. Para adereçá-lo diretamente (ou formalmente), temos de suspender a temporalidade do discurso, o que nos afasta da análise propriamente fenomenológica. É certo que os textos são legíveis, ou seja, obedecem a uma inteligibilidade sintática (e daí que falemos de textos, mesmo se não nos referimos ainda às inscrições empíricas no sentido convencional). Mas essa sintaxe mantém-se subterrânea do ponto de vista fenomenológico; embora ela participe na constituição dos fenómenos, não aflora ao nível da consciência. A sintaxe integra o plano do *habitus* e das disposições, estruturando o mundo-da-vida do agente, o seu *Lebenswelt*. Mas todo esse domínio permanece inacessível. Como afirma Ricoeur, “o *Lebenswelt* nunca é dado, mas sempre pressuposto. É o paraíso perdido da fenomenologia” (Ricoeur, 1986: 38). A forma fenomenológica diz respeito às relações semânticas e não às estruturas sintáticas; em suma, ela respeita à formatividade e não à formalidade.

Seja como for, em qualquer dos casos, a forma substitui-se à substância. Retomando neste ponto o contexto semiológico mais convencional, constatamos, desde logo, que até a «substância da expressão» se perde, ofuscada pela sua veste formal. É certo que não podemos negar a «materialidade» da substância de expressão pelo facto de esta parecer exigir uma condição de fisicalidade, sobretudo no contexto comunicacional – que é onde Hjelmslev se coloca –, onde se impõem os canais de veiculação física das mensagens. Em larga medida, poderemos justamente distinguir os dois tipos de substância pela materialidade exclusiva da substância da expressão. Ainda nas palavras de Barthes (1965/2007a: 43), “a substância pode ser imaterial (no caso da substância de conteúdo); portanto, só podemos dizer que a substância do significativo é sempre material (sons, objetos, imagens)”. Mas esta matéria, cuja natureza só pode ser analisada numa perspectiva fisiológica, não poderá ser-nos útil do ponto de vista semiológico, nem sequer fenomenológico. Por exemplo,

em Saussure, a «linha fónica» de nada servirá se dela não puderem ser extraídas entidades concretas, e estas entidades, estes segmentos significantes requerem um trabalho de corte que só pode ser feito mediante a aplicação de um código (neste caso, de uma língua). Sem o recorte efetuado pelo código, a matéria mantém-se indeterminada e, para todos os efeitos, invisível em termos semiológicos ou fenomenológicos. Mesmo desconsiderando a possibilidade do solilóquio interior – onde não haverá «linha fónica» em sentido fisiológico – a materialidade fonética da expressão não contribui ainda para um estudo propriamente semiológico. No lugar desta camada fonética, impõem-se os elementos significantes, os quais, mesmo ao nível fonológico, são já plenamente formais (em termos semiológicos) e formativos (em termos fenomenológicos). De um modo ou de outro, seja por *formalização* ou por *formatação*, eles sobrepõem fatalmente a «substância da expressão», a qual, de facto, é sempre inacessível, remetendo para o domínio insondável do «*em-si*». Em última análise, a própria abordagem fisiológica – por exemplo, a fonética – é já um estudo *formal* no âmbito da sua própria esfera disciplinar e sistemática. Tal como sucede com qualquer outra ciência, a fonética depende de objetos de estudo bem delineados, e tais objetos são já plenamente formais por um lado, e formativos por outro lado. A *formatividade*, nestes termos, é o próprio correlato fenomenológico da *formalidade* das entidades abstratas que o formalismo sobrepõe à substância. De certo modo, encontramos já aqui, nesta sobreposição de níveis teóricos, um primeiro tipo de dualidade da forma: a formalização semiológica é simultaneamente uma formatação fenomenológica. Mas não é esse o tipo de dualidade que aqui nos interessa sublinhar.

4. CONTRA UMA SUBSTANCIALIDADE DO CONTEÚDO

Se a «substância da expressão» é inacessível em termos semiológicos (formais) ou fenomenológicos (formativos), reportando-se, em última análise, a um transcendentalismo do «*em-si*» (isto é, a um plano situado aquém da forma), a «substância do conteúdo» (o além da forma) não encerra dificuldades menores. Quando tentamos esclarecer a natureza do signo pela descrição do seu respetivo significado, tende a ocorrer uma dificuldade intuitiva que se prende sempre com a demarcação do espaço semântico (e daí, talvez, que a semântica disciplinar possua ramificações tão díspares, como sugere, desde logo, a inventariação proposta por Ogden e Richards (1989)). Tomemos a imagem acústica «casa». Remete-nos eventualmente para a ideia de lar, abrigo, lugar para viver, etc. Num esforço essencialista, seremos talvez tentados a associar o significante «casa» ao significado *domus*. Contudo, neste processo, não fizemos mais do que suplementar a forma do significante numa tentativa de ilustrar o significado. Compreendemos aquilo que o termo «casa» significa, mas estamos condenados a visualizar o significado através de outros termos, imagens ou definições análogas, como se a substância do conteúdo nos escapasse sempre, restando apenas um encadeado de termos de substituição. Como se estivéssemos condenados a andar de forma em forma.

Consideremos, por exemplo, a célebre passagem de Gertrude Stein no poema “Sacred Emily” (1913): “Uma rosa é uma rosa é uma rosa é uma rosa”. A intenção da autora parece-nos evidente: não se trata realmente de enfatizar a «rosa», mas de saturar o significado da palavra a ponto de anulá-lo, restando um encadeamento incansável de significantes. Com a repetição, a palavra «rosa» acaba por aparecer na sua máxima nudez, esvaziada, transitória, incapaz de se conectar com o seu conceito original. Contudo, paradoxalmente, o sentido da rosa – a própria natureza do sentido – aparece agora mais claro que nunca: não propriamente através da imagem conceitual correspondente à palavra, mas como constatação da condição fugaz e transitória da forma – de qualquer forma – na atualidade do discurso, empurrando-o para um estado de permanente suplementação. Neste exemplo, a palavra «rosa» repete-se insistentemente na (aparente) expectativa de atestar o sentido da rosa, quando, na verdade, põe a descoberto a natureza transitória do próprio sentido, que nunca se fixa realmente na proximidade de uma palavra, reclamando, pelo contrário, uma reiteração infatigável. De facto, o sentido é o próprio processo de reiteração que direciona o discurso.

Mas não se trata de entender o discurso como uma seriação linear de formas autónomas. Cada forma está sempre no início e no fim de um processo continuamente renovado de significação. Em rigor, as formas são entidades puramente transitivas. De um ponto de vista *macrológico*, que contempla a orientação global do devir discursivo, as formas não constituem núcleos isolados, mas servem um papel duplo: são simultaneamente significantes do passo seguinte de suplementação e significados do passo prévio. É claro que poderemos sempre mergulhar no interior de um núcleo semiósico individual, passando a considerá-lo em termos *micrológicos*, onde já não falaremos propriamente de duas formas (uma forma a operar como significante e uma outra a operar como significado) mas apenas de dois correlatos constitutivos da forma atual (que coloca em tensão uma matéria e um conteúdo, um texto e um contexto, etc.). Mas, então, ao isolarmos a forma extraíndo-a da série discursiva, corremos o risco de reduzi-la analiticamente a um signo convencional onde apenas um dos correlatos poderá preservar o estatuto de forma. É ao nível macrológico que as distinções originais entre matéria e forma ou entre forma e conteúdo começam a perder-se. Não há aí nada distinto da forma que possa colocar-se em contraponto com a forma. Quando muito, falar-se-á da articulação entre diferentes núcleos formativos.

Tal não implica, contudo, que as dicotomias que opõem a forma à matéria ou ao conteúdo não possam ser úteis no âmbito propriamente fenomenológico, servindo para ilustrar o eixo de perspetiva em que nos colocamos na análise do discurso. A abordagem macrológica permite-nos falar de uma articulação entre diferentes formas, onde a forma final será tomada enquanto «conteúdo» da forma inicial – a forma «fogo» como conteúdo da forma «fumo», a imagem conceitual «amarelo» como conteúdo da palavra «amarelo», a «revolução pacífica de Abril» como conteúdo do «cravo», etc. Ao determinarmos a forma final enquanto «conteúdo», estamos, em boa

verdade, a servir-nos da dicotomia forma/conteúdo, o que indica que nos colocamos analiticamente na perspectiva do significante (entendido como forma); inversamente, a forma inicial também poderá ser entendida como «matéria» se for olhada a partir da forma-conteúdo. As designações que geralmente implicam substâncias – como a matéria e o conteúdo – podem sempre ser reapropriadas com o simples objetivo de clarificar o nosso ponto de perspectiva no âmbito da relação entre duas formas: se usarmos a forma final como eixo, então a forma inicial será entendida como *matéria*; se, pelo contrário, nos situarmos do lado da forma inicial, designaremos a forma final como *conteúdo*; mas os termos mantêm-se aqui meramente relacionais, não implicando qualquer tipo de substância num sentido particularmente forte.

Acerca da substância, é preciso insistir uma vez mais na questão: se andamos sempre de forma em forma, onde está o sentido? Como agarrar a substância enquanto conteúdo semântico? Como é sabido, em Saussure o conceito (significado) é uma imagem psíquica, uma representação mental que se coloca no reverso do plano da expressão (significante). Alguns estruturalistas posteriores preferiram expulsar definitivamente esta componente semântica da linguística, remetendo-a, por exemplo, para a psicologia (é o caso de Bloomfield (1933) e da sua perspectiva behaviorista). Mas a questão mantêm-se: por que razão o significado só se torna substancial mediante a sua colocação no reverso da forma? Não haverá aqui um certo preconceito essencialista ou transcendentalista? Não seria preferível abdicar de vez das substâncias?

Em boa verdade, é justamente isso que pretendem os diversos formalismos, seja quando se sobrepõem ao plano da fisicalidade, seja quando se sobrepõem ao plano do pensamento. Segundo Saussure (1986: 191), a língua pode ser representada “como uma série de subdivisões contíguas desenhadas ao mesmo tempo sobre o plano indefinido das ideias confusas e sobre o igualmente indeterminado plano dos sons”. É no confronto entre estes dois planos (descritos por Hjelmslev (1975) respetivamente como «substância da expressão» e «substância do conteúdo») que os elementos da língua – os signos linguísticos – se concretizam. Para Saussure, a língua não traduz o pensamento, não lhe é exterior no sentido em que um som é exterior ao pensamento; ela organiza o próprio pensamento conferindo-lhe estrutura. Nas palavras de Saussure (1986: 191), “o papel característico da língua nas suas relações com o pensamento não é criar um meio fónico material para a expressão das ideias mas servir de intermediário entre o pensamento e o som, de tal forma que a sua união [do pensamento e do som] conduz necessariamente a limitações recíprocas de unidades. O pensamento, caótico por natureza, é forçado a organizar-se por decomposição. Não há nem materialização das ideias, nem espiritualização dos sons, mas trata-se de algo misterioso: o ‘pensamento-som’ implica divisões, e é a partir das duas massas amorfas que a língua elabora as suas unidades”.

Este raciocínio de Saussure depende, como é notório, de um estatuto privilegiado da voz e da linguagem – um fonocentrismo ou um logocentrismo, como dirá Derrida (1996). Além de se concentrar tematicamente no estudo das línguas

fonéticas, atribui ao pensamento um caráter «caótico» que só a língua poderá disciplinar. Acima de tudo, situa a língua num estrato superior que recobre matérias amorfas, indefinidas, não analisáveis pela semiologia. Som e pensamento – ambos entendidos como matérias amorfas – colidem entre si e moldam-se mutuamente em formas bem definidas: o som dá lugar ao significante (forma da expressão) e o pensamento dá lugar ao significado (forma do conteúdo), estabelecendo-se assim os correlatos do signo linguístico.

5. A TRANSITIVIDADE DA FORMA

Mas será o pensamento realmente caótico e amorfo? Não será ele já plenamente formativo – e eficaz nessa formatividade –, mesmo não estando devidamente formalizado pelas regras oficiais de uma língua ou de um código partilhado? Será a linguagem assim tão hegemónica, tão determinante na organização da experiência? A distinção dualista entre pensamento e língua é bastante recorrente na tradição filosófica, remetendo para a distinção mais geral entre a experiência privada e a significação, ou entre o subjetivo e o objetivo, ou mesmo entre o sensível e o inteligível (veja-se, por exemplo, a distinção de Frege entre representação (privada) e sentido (partilhado)³). Ora, todas estas dicotomias ficam fragilizadas a partir do momento em que se admite a natureza semiológica de quaisquer conteúdos fenomenológicos: com esta inflexão teórica, o sensível (onde se inscrevem tradicionalmente os significantes) e o inteligível (onde se inscrevem os significados) penetram-se mutuamente e tornam-se indistintos: de facto, haverá significação mesmo que o fenómeno desponte no seio da mais absoluta reclusão espiritual, longe de qualquer estimulação sensível; e haverá igualmente significação mesmo sem recurso a uma língua ou a um código partilhado.

Que tipo de significação é essa? Consiste no processo de formatividade que resolve a exterioridade legível (formal, textual) extraíndo dela conteúdos (formativos, discursivos). Em termos fenomenológicos, a formalidade dos textos já não corresponde necessariamente ao formalismo típico das línguas. Trata-se de uma formalidade mais vasta que reúne o próprio histórico da vivência individual (onde coabitam línguas, relações imagéticas, traumas, etc.). É claro que toda essa estruturação selvagem tende a ser confinada e disciplinada: é esse o papel da cultura e dos seus códigos. É no âmbito dos intercâmbios culturais que a semiologia de vocação estruturalista estabelece tipicamente o seu objeto de estudo. Toda a cultura é, por definição, formalizada, ou não seria transmissível. A formalidade fenomenológica, pelo contrário, é transcultural, constitui o próprio tecido do histórico vivencial de cada agente particular, o seu *Lebenswelt*. Quanto à significação, entendida como formatividade, ela é o próprio movimento de suplementação que eleva as formas ao

³ Nas palavras de Frege (1978: 65), “a representação é subjetiva: a representação de um homem não é a mesma de outro. Disto resulta uma variedade de diferenças nas representações associadas ao mesmo sentido. Um pintor, um cavaleiro e um zoólogo provavelmente associarão representações muito diferentes ao nome «Bucephalus». A representação, por tal razão, difere essencialmente do sentido de um sinal, o qual pode ser propriedade de muitos e, portanto, não é uma parte ou modo da mente individual!”.

estatuto de fenómenos, ou seja, que temporaliza as formas e as faz emergir. Nestes termos, o fenómeno é precisamente o movimento transitório entre dois textos (formais). Enquanto o texto é uma forma atemporal, o movimento (contextual) que liga dois textos corresponde ao evento propriamente discursivo (formativo). É aqui, no seio da discursividade fenomenológica, que a forma revela a sua natureza dual; não se reduz ao texto (formal), mas também não chega a descolar da textualidade: do outro lado do texto não há substância mas apenas um outro texto a servir de contexto. Na sua atualidade infinitamente efémera, o contexto é já um novo texto a reclamar a sua respetiva contextualização. Contudo, este desfazimento irreduzível, este défice de presença e de substância não é fatal. Pelo contrário, é ele que mantém o discurso em movimento. A *différance* – ou a «suplementaridade originária», como Derrida também lhe chamou (1996) – constitui o próprio motor da discursividade fenomenológica.

Note-se, entretanto, que falar de suplementação (contextual) dos textos é o mesmo que falar de suplementação formativa. A contextualização é uma formatividade. Mas o contexto não é um conteúdo substancial (e a própria semiologia académica assume isso quando distingue o sentido do contexto, mantendo o contexto apenas como requisito circunstancial para a determinação do sentido). Em termos fenomenológicos, o contexto está sempre, digamos, entre textos. Ele é, portanto, tão transitivo como a forma fenomenológica, e ilustra bem a transitividade desta. A forma não coincide com o texto anterior nem com o texto posterior que lhe serve de suplementação; ela está implicada em ambos, na transição entre ambos, na suplementação ou contextualização que conduz de um ao outro. É por isso que a forma, nestes termos, exige uma temporalidade, ou seja, um olhar fenomenológico: ela só aparece em pleno devir. E o carácter dual da forma fenoménica exprime a própria incapacidade analítica para captá-la num único ponto atemporal. Se lhe subtrairmos a temporalidade, a forma perderá o seu carácter dual e reduzir-se-á prontamente à sua formalidade, restando o texto órfão. Só então poderão entrar em cena as diversas filosofias analíticas da linguagem, bem como os diversos entendimentos que elas propõem não só acerca do texto como acerca do extratextual. Só então, depois de bem delimitado o texto (enquanto exemplo frásico, enquanto modelo formal, enquanto prova de um ato discursivo, etc.), é que poderão desenvolver-se, a partir dele, as investigações sobre a sua estrutura, a sua referência ou a sua função. Mas essa é uma outra história.

REFERÊNCIAS

- Barthes, R. (2007a) *Elementos de Semiologia*, Lisboa: Ed. 70.
- Barthes, R. (2007b) *Mitologias*, Lisboa: Ed. 70.
- Bloomfield, L. (1933) *Language*, New York: Henry Holt.
- Derrida, J. (1972) *Margens da Filosofia*, Porto: Rés-Editora.

Derrida, J. (1996) *A Voz e o Fenómeno*, Lisboa: Ed. 70.

Frege, G. (1978) *Lógica e Filosofia da Linguagem*, São Paulo: Ed. USP, Cultrix.

Hjelmslev, L. (1975) *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*, São Paulo: Perspectiva.

Ogden, C.K., Richards, I.A. (1989) *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, Harvest/HBJ.

Ricoeur, P. (1988) *O Discurso da Ação*, Lisboa: Ed. 70.

Saussure, F. (1986), *Curso de Linguística Geral*, Lisboa: Publicações Dom Quixote