

A semiótica de Peirce e a ficção de Borges: uma teia de inquéritos espelhados no poder sógnico (Parte II)



Fernando Andacht

*Pós-doutor em Comunicação e Informação pela
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)
Professor da Universidade de Ottawa (Canadá)
E-mail: fandacht@uottawa.ca*

Resumo: Neste artigo buscamos uma compreensão sobre o mundo dos signos. Mais precisamente os processos de criação e da mudança de sentidos pelos quais os humanos passam todos os dias, tendo como base as obras de Charles Sanders Peirce e Jorge Luis Borges que, mesmo com seus trabalhos frutos de diferentes pesquisas, convergem em diversos momentos para as mesmas questões sobre o signo. Chegando à consideração que alcançamos ao fim deste paper: Borgpeirce, que consideramos como um só personagem, serve como fundamento para um maior entendimento dos processos humanos de significação.

Palavras-chave: Significação, semiose, rede de signos, Peirce, Borges.

La semiótica de Peirce y la ficción de Borges: una encuesta red reflejado en el Poder sógnica (Parte II)

Resumen: En este trabajo buscamos una comprensión del mundo de los signos. Más precisamente, los procesos de creación y cambio de direcciones mediante el cual los seres humanos pasan todos los días, a partir de las obras de Charles Sanders Peirce y Jorge Luis Borges que, incluso con los frutos de su trabajo en diferentes estudios convergen en varios momentos para mismas preguntas sobre el signo. Venir a la consideración llegamos al final de este artículo: Borgpeirce, que consideramos como uno de los personajes, sirve como la base para una mayor comprensión de los procesos humanos de significación.

Palabras clave: Importancia, semiosis, red de signos, Peirce, Borges.

The semiotics of Peirce and the fiction of Borges: a network of investigations mirrored in signic Power (Part II)

Abstract: In this paper we seek an understanding of the world of signs. More precisely the processes of creation and change of meanings by which humans pass every day, based on the works of Charles Sanders Peirce and Jorge Luis Borges that even with the fruits of their work in different studies converge at various times for same questions about the sign. Coming to the consideration we reach the end of this paper: Borgpeirce, which we consider as one character, serves as the foundation for a greater understanding of the human processes of signification.

Keywords: Significance, semiosis, web of signs, Peirce, Borges.

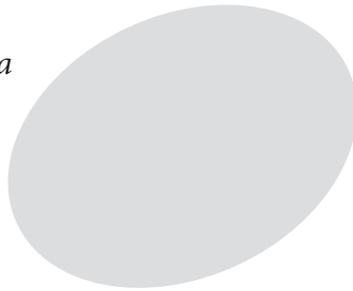
Fazendo sinequística política com Borges

Mesmo que o autor de “O Aleph” tenha ganhado a reputação de ser um dos campeões de uma política “incorreta” por se entregar a um absurdo jogo de palavras perigoso no mundo da *Realpolitik*, por meio de um par de exemplos concretos, vou tentar demonstrar que o processo, no que diz respeito a Borges, é o oposto. Longe de ser alheio ou alienado da esfera política da humanidade, muitas das observações e as análises que do escritor tem a lucidez intensa com que sua narrativa é normalmente identificada.

Ironicamente, mais do que um escritor engajado ou um intelectual na modernidade, Borges conseguiu trazer toda a complexida-

de da ordem sociopolítica, os caprichos das ideologias, e a dificuldade mais assombrosa de tudo o que nós, seres humanos devemos enfrentar: como introduzir mudanças na sociedade sem reproduzir o mal que essa mudança social ou política visa explicitamente anular. Só reconhecendo a natureza triádica da trama de sinais, que compõe o nosso universo em evolução, tanto a nível do cotidiano, ou quando a História é feita, podemos ter uma chance real de modificar essa “trama incessante de efeitos e causas” que é

*“Eu olho para mim
mesmo no espelho para
saber quem eu sou,
para saber como vou
me comportar em
poucas horas, como
eu encaro o fim”*



apenas um outro nome para a semiose cósmica, para o crescimento dos símbolos, para que o funcionamento de todos os signos tende. O trabalho de causas finais como a única explicação verdadeira para a circulação de sentido que é a vida da humanidade, para a iniciativa sem fim de entender a nós mesmos e ao mundo, uma dimensão tão importante quanto o físico que o subentende: este é o pensamento da fase experimental em que semioticista e escritor se reúnem para coincidir mais uma vez em suas descobertas.

Um par de textos curtos e ocasionais, que parecem pequenos até para os padrões borgeanos, duas revistas literárias, alguns textos elaborados com uma celebração especial em mente, e um conto bem conhecido (“Deutsche Requiem”, “Réquiem Alemão”), são tudo o que Borges precisa para elaborar, quase casualmente, uma análise do tipo de causalidade que é a fonte de infinita dor e sofrimento no mundo, e, ao mesmo tempo, que é a úni-

ca maneira de mudar tudo o que pode estar errado com a humanidade. A causação final é o modo ou organização de todas as ações, todos os pensamentos e propósitos, todas as formas de existência social, justa ou injusta. Assim, Borges oferece um esboço do que se assemelharia um universo social verdadeiramente não anancástico. Todos os textos, exceto um, vêm desde o tempo da Segunda Guerra Mundial e lidam com temas dramáticos na época, como a queda de Paris e com a sua libertação quatro anos depois, em 1944. O único ensaio pós-guerra da minha seleção – datado de 1958 – vem de uma edição especial da famosa revista literária *Sur* dedicada ao Estado de Israel (Borges, 1999, p. 33-34).

Borges não nos fornece qualquer maneira fácil de superar o que pode ser o fantasma mais assustador de todos eles, o que em termos freudianos é chamado de “compulsão à repetição”, e que Peirce descreve como o “pavor de dualismo” quando tenta substituir a organização sinequística da vida. Na verdadeira tradição do pensador como adversário do doxa, Borges aponta calmamente pontos certos para as aporias no discurso dos que se orgulham de não ser o inimigo temido, mas cujos sinais levam-os a reproduzir inconscientemente as ideias mais abominadas e seus comportamentos (por exemplo dos nazistas, os racistas) que tão hipocritamente denunciam.

O sinequista Peirce e o “humanista cético” (Bloom, 1999, p. 4) Borges unem esforços em sua crítica massiva e constante do que o último chama de “superstição ocidental da personalidade” (1999, p. 39), e por que não, também de raça ou de qualquer outra religião dualista facciosa ou ideologia. A crítica política borgeana que apresentarei agora é apenas um corolário desse antiindividualismo que ele compartilha com o semioticista. Este é outro motivo para prosseguir com a operação sinequística que Peirce originalmente descreve como “a unicidade da religião e da ciência”, mas que, acho, poderia ser facilmente estendida,

sem violência teórica indevida, à unicidade da literatura e da ciência, de nossos dois Peirce e Borges ciberborgues.

A consideração teleológica da sociedade é o que pode nos colocar, pelo menos, na pista heurística de começar a pensar os caminhos para a concreta introdução de alterações na trama envolvente. Mas, para isso, primeiro temos que perceber e aceitar que não há vida fora desta trama; que sua realização, no entanto, não deve trazer desespero para nós sobre a impossibilidade de uma mudança. Como o escritor gosta de dizer, a “trama incessante” pode ser feita de ferro, mas “Deus se esconde nas frestas” da mesma. Esta frase aparece várias vezes, desde 1936, em “A história da eternidade”, e depois em vários poemas (“Por uma tradução do I Ching”) e ensaios.

Um herói injustificável justifica-se depois de tudo

O que há nessa história de título alemão publicada em “O Aleph” (1949) que a faz tão perturbada, tão instável? É o trabalho completo para fora do assustador, desta vez, no seu território original alemão: é o desconhecido em meio ao mais conhecido que parece nos incomodar, leitores, tão profundamente. Por um lado, há um jogo perigoso em torno da noção de “justificação”, como usada várias vezes pelo protagonista desta história, o ex-diretor do campo de concentração Otto Dietrich zur Linde (I: 577).¹ Estranhamente, o homem que foi condenado a ser fuzilado por um tribunal especial, como um criminoso de guerra, logo que a história começa, nem sequer tenta justificar seus atos atrozos perante a lei. Não, o sinal e o mecanismo de justificação aparecerão mais tarde, em pontos cruciais da trama de

¹ Vou seguir a convenção de mencionar Peirce com o “C.P. [x.xxx]”, notação que se refere ao volume e número, os *Collected Papers* de Charles S. Peirce (1936-1958) de edição. por C. Hartshorne, P. Weiss e A. Burks. Cambridge: Harvard University Press.

“Deutsches Requiem”, quando zur Linde faz um convite peculiar aos seus ouvintes/leitores: “Aqueles que sabem como me ouvir vão entender a história da Alemanha e da futura história do mundo” (ibid.). Na verdade, é uma viagem epistemológica a qual nós leitores somos convidados. Quando a justificação vem à tona, já teremos começado a olhar para a justificação conhecida desde a Antiguidade como “causa final”, como definição ou classe lógica que chama por seus membros “do ventre do futuro”, e, portanto, permite-nos generalizar e manter a continuidade do universo seja humano, ou não.

Não há nenhum alibi para escapar da punição merecida, mas a tendência de sinais para crescer e tornar a vida cada vez mais complexa e razoável é o que Linde tem em mente: é o que faz com que o mundo se oriente, na guerra ou na paz. Aí vem uma definição nesta história de 1949, que já foi usado por Borges em 1936, no final do segundo capítulo de “A História da Eternidade” (I: 363):

Os teólogos afirmam que, se a atenção de Deus afastou-se apenas por um segundo da minha mão direita que escreve, ele cairia no nada, como se um fogo sem luz o explodisse. Ninguém pode ser, eu digo, ninguém pode provar um copo de água ou partir um pedaço de pão sem justificação (I: 577).

Como conclusão para seu uso prematuro deste texto, Borges (I: 363) escreve 13 anos antes que “a preservação deste mundo é uma criação perpétua e (...) os verbos para preservar e criar, de forma hostil aqui, são sinônimos no Céu”. Não há paradoxo em ver o universo assim, como simultâneo, um complexo processo de ruptura entrópica da ordem e da manutenção da ordem neguentrópica. Em sua meio amarga, meia satisfatória conclusão, Linde aceita que para este novo mundo brutal que a ideologia do nazismo sonhou, um dos elementos que tiveram de ser impiedosamente destruídos é a nação que tinha esse sonho ou projeto.

Assim, para o crescimento sinequístico, para a razoabilidade que deve suprimir a piedade cristã, e para instalar uma supremacia tecnológica cruel e domínio sobre todo o mundo, o idioma inglês também poderia funcionar muito bem, poderia ajudar a desenvolver este propósito, que, como todos seus efeitos são impessoais e não dependem de força de vontade, ou seja, na absoluta força individual, mesmo que o indivíduo seja uma nação inteira.

É isso que nos encara até o final da história do prisioneiro de guerra alemão. O que traz consolo, e até mesmo preenchimento, a este homem culto que será executado em breve é a confirmação de que o único poder verdadeiro, nas palavras de Peirce (CP 5.220), é “não é o poder fingido da força bruta, que, mesmo em sua própria especialidade de estragar coisas, protege esses ligeiros resultados; mas o poder criativo da razoabilidade, que domina todos os outros poderes e regula sobre eles com o seu cetro, conhecimento e seu amor global”.

É então que consideramos a lei cósmica do amor de Peirce, a atração universal chamada Ágape, uma escura e assassina epifania, já que não é possível o desenvolvimento de vida nesse universo com caráter de prisão, neste inferno eterno para que, como Borges escreve em outro lugar (II: 105), só é apto para morrer e mutilar, mas não para viver. Quando chegar o fim, zur Linde, olhando para si mesmo no espelho pela última vez pode dizer tranquilamente, na íntegra (des) possessão de si mesmo: “Eu olho para mim mesmo no espelho para saber quem eu sou, para saber como vou me comportar em poucas horas, como eu encaro o fim. Minha carne pode ter medo, não eu”. (I: 581).

Só quando aceitamos cortar de nosso ser a simpatia para com o outro, e com isso a simpatia/compaixão por nós mesmos, só quando selvagemmente nos removemos de nosso lugar na “incessante” trama identificada diversas vezes por Borges, a civilização ocidental pode vir a incluir como uma classe de pensamentos e atitudes, que a mantém

unida apesar das mudanças, surpresas e enganos. A alternativa terrível para nós é habitar, ou melhor, suportar, aquela casa-prisão de terror e não perdoável descrita por Linde. É nessa ordem chamada civilização e que todos nós, como parte de uma comunidade de crescente entendimento, deve ajudar a recriar constantemente como o nosso *modus vivendi* que é, inevitavelmente, o nosso *modus signandi*. Se não fizermos todas as tentativas de dar uma resposta para a questão de como podemos viver juntos e, assim, ajudar a manter Altericida, o motor para aniquilar a alteridade na baía, iremos, inevitavelmente, cair no abismo que Otto Dietrich zur Linde acredita que é o seu refúgio, o cumprimento de uma visão política que envolveu evitar muitas pessoas de ter qualquer tipo de visão.

Como o comandante frustrado de Kafka em “Na Colônia Penal”, o que o protagonista borgeano admira é o desenvolvimento implacável de formas cada vez mais refinadas e eficientes de impor a necessidade selvagem de dividir o mundo em dois reinos totalmente separados, “nós” e “eles”, aqueles que têm o poder de suprimir, e aqueles que têm de sofrer. A conclusão totalmente iluminada para esse final sinistro, vem em mais um dos textos que eu mencionei no início.

Quase como uma perfeita e simétrica resposta para a trama do pesadelo de zur Linde vem um texto que é apenas uma interpretação em um momento feliz, a libertação de Paris. Em um ensaio intitulado “Uma nota sobre 23 de agosto de 1944”, escrito em ocasião desta sensação de momento de êxtase, o escritor recorda o seu oposto, o dia em que, em 1940, Paris foi ocupada. Alguém, a quem Borges simplesmente identifica como um “germanófilo”, vem em voz alta, talvez muito alto, anunciar a sua alegria ao narrador. É então que algo chama a atenção de Borges, algo que não é o que parece, e que leva à plena luz o outro lado desta visão sinequística odiosa do universo que é a de zur Linde. O que está fora de lugar é esta satisfação hiperbólica, algo está terrivelmente errado, e é pre-

cisamente esta celebração do fim da ordem como a conhecemos, como Borges preza no produto de filósofos, romancistas e poetas a quem brincadeira reúne em seus escritos, como ele ironicamente traz citações sortidas. É então Borges entende que esta pessoa, este prenúncio de uma notícia terrível (II: 106) “também estava apavorada”.

Esta é exatamente a inversão, a revelação oposta à alegria que sente zur Linde no triunfo do mal. Não é apenas plausível para alguém nesta ordem mundo ocidental realmente alegrar-se com:

Jogar para ser um Viking, um tártaro, um conquistador do século XVI [...] é no longo prazo, uma impossibilidade mental e moral. O nazismo sofre de irrealidade, como os infernos de Erígena. É inabitável; os homens só podem morrer por isso, mentir por isso, matar e derramar sangue por isso. Ninguém na solidão central de si mesmo pode esperar pra que ele prospere (II: 106).

Quero terminar esta seção lidando com os males do dualismo, o adversário mais poderoso de uma visão sinequística da vida, com uma última intervenção política de Borges, também do tempo da 2ª Guerra Mundial. Ele nos fala sobre uma ocasião em que ele foi convidado para uma reunião cujo objetivo era denunciar o anti-semitismo. Ele decide ir uma vez que “há várias razões, diz ele, para eu não ser um antisemita, sendo a principal delas que a diferença entre judeus e não-judeus me parece, em geral, insignificante, às vezes ilusória ou imperceptível” (II: 102). Para seu espanto, o escritor descobre que em vez de compartilhar sua crença na insignificância desse dualismo perigoso, as pessoas na reunião são mais do que convencidas do valor da tal doutrina:

Ninguém [no encontro a abjurar o anti-semitismo], naquele dia, queria partilhar da minha opinião; todos juraram que um judeu alemão difere muito de um alemão. Em vão, lembrei-lhes que é precisamente isso que Adolf Hitler diz; em vão eu insinuei que uma assembléia contra o racismo não deve tolerar a doutrina de uma raça escolhida, em vão eu argumentava a sábia

declaração de Mark Twain: “Eu não saber sobre a raça de uma pessoa; basta que ele é um ser humano; ninguém pode ser qualquer coisa pior do que isso (II: 102).

Ironica mas implacavelmente, Borges defende um golpe mortal contra a visão dualista do mundo que cega muitos indivíduos. O dualismo é uma doutrina que deixa para trás não apenas “pedaços independentes do ser” (CP 7.570), como Peirce já havia comentado, mas que também destrói nações inteiras, desde o seu modo de ação e inevitavelmente em todas as formas de Altericida, a aniquilação do Outro.



O que a teleologia faz para a doutrina peirceana de signo-engendramento, a semiose fez por muitos personagens e tramas borgeneanas

Tudo o que você precisa é Ágape: o teológico e o chamado da vida, semiose do ventre do futuro

O que eu quero dizer com a ideia de existência sobre os membros individuais da classe é o que lhes confere o poder de elaborar resultados neste mundo, o que garante sua existência biológica, ou, em uma palavra, a vida (CP 1.220).

Nós sabemos... a história é um quebra-cabeça complexo, incessante de causas e efeitos; com uma complexidade natural, é inconcebível; não podemos pensar nisso sem avaliar nomes de nações. Além disso, esses nomes são ideias que operam na história, que regem e transformam a história (Borges de 1999, p. 33).

Apenas pela discussão em meia voz, com um pouco de vergonha ou autoconsciência, às vezes, a dimensão teleológica da semióse, como elaborada por Peirce, é para alguns semióticos da contemporaneidade o que Joseph Ransdell, com uma pitada de bom humor, descreve como a “Teoria do Pé Torto”. A minha posição sobre a teleologia é que não se pode fazer nenhuma teoria semiótica satisfatória. O que a teleologia ou o funcionamento de causação final faz para a doutrina peirceana de signo-engendramento, a semióse fez por muitos personagens e tramas borgeneanas.

O que é considerado hediondo é o ataque mortal dos atos justificados. Pelo menos essa é a convicção da multidão francesa

Tentarei rastrear a noção de causação final em dois elementos recorrentes do universo borgeano. A cena violenta de parricídio e a transformação da tragédia em uma comédia de situação que prenuncia a Internet, e que por conta de seu caráter epifânico, a denominei de “maravilhosa rede de alcance mundial”, uma outra nomeação para o universo da semióse. Ao descrever a tensão constitutiva interminável entre essas duas cenas trágicas e cômicas, irei calcular o elemento central da complexidade em ambos os escritos semióticos de Peirce e o reino literário de Borges. A doutrina do sinequismo ou continuidade, para a lógica norte-americana do estado invencível de ordem crescente de Borges que inclui tanto a criação e preservação; e a entropia negativa, que completam a minha apresentação das afinidades entre os dois pensadores de complexidade.

Reflexões sobre a ideia barroca: parricídio – ou como a web sobrevive às pancadas desecundidade

Por meio de sua técnica habitual de eufemismo, Borges apresenta uma preocupação central de toda a sua obra por meio da análise do famoso autor, John Donne’s *Biathanatos*. Seu argumento é tão curioso que beira o sobrenatural: são duzentas páginas sobre suicídio, que inclui um catálogo de “exemplos obscuros” (II: 78). A discussão de Donne sobre a morte de Sansão na Bíblia – que pode ser interpretada como um suicídio ou não – é irrelevante, Borges aponta que o poeta Inglês interpreta “uma espécie de metáfora ou simulacro”. O herói bíblico deve ser considerado “um emblema de Cristo” (II: 79).

Em seguida, o escritor argentino apresenta o que ele considera ser a tese central do “Biathanatos”, uma “ideia barroca” presente em sua visão, ou seja, todo o universo foi criado apenas para carregar consigo o assassinato de Cristo. De fato, é um pensamento estranho de que toda a criação e existência vieram para estruturar seu próprio esqueleto (*ibid.*).

Em sua exegese da obra de Borges, Molloy (1979, p. 156) mostra como a linha de raciocínio do escritor era emblemática uma vez que havia sinais da “boa transformação daqueles símbolos pesados e hesitantes”.

Assim, Borges constitui sua própria ideia barroca, ou seja, que a criação do cosmos era apenas um meio para fornecer a estrutura na qual um deus iria sacrificar a si mesmo, ou ser morto, o que equivale a mesma importância. Precisamente, esta parece ser a função da noção de parricídio e de magnicídio em vários textos que Borges escreveu entre 1960 e 1982; com um elenco heterogêneo formado por Júlio César, o rei Duncan, um cowboy anônimo das pradarias do sul americanas e um rico proprietário de uma fazenda localizada em River Plate, considerado o protagonista de um parricídio metafórico fracassado

que terminou completamente em Ágape (a conclusão de “The Congress”).

Portanto, não devemos ser enganados pela zombaria aparente de Borges no que se refere à sua ideia barroca, transformada no sinal complementar de parricídio/magnicídio que se repete em muitos de seus poemas. Para o escritor, isso também funciona como um emblema, mas de quê? Para responder a esta pergunta a partir do método borgeano, utilizarei uma outra passagem obscura sobre um tema semelhante, que se encontra em um tratado clássico escrito no mesmo século, embora algumas décadas depois da passagem do *Biathanatos*.

O trabalho em questão não teve influência sobre ninguém a não ser o fundador da semiótica moderna. Como se sabe, Peirce nomeia a ciência da qual ele se declara como simplesmente “um sertanejo”, descrito no capítulo final do “Ensaio sobre o Entendimento Humano”, de John Locke, publicada em 1690. Normalmente associada a uma reflexão sobre as formas de conhecimento, em que encontramos Locke (1961 [1690], III, V, 7), surpreendentemente, meditando sobre os diferentes tipos de homicídios relacionados à economia de sinais verbais que eles denotam: “Se [os homens] se permitem à ideia de matar o pai ou a mãe, o filho ou o vizinho é por causa da diferente hediondez de cada crime”.

Por que o sistema semiótico opta por ter uma espécie de signos verbais peculiares e não outros símbolos? O Felicídio não teria sido inútil naquele momento se acreditarmos que a reflexão de antropólogos sobre a prática habitual de sufocar “acidentalmente” os bebês ingleses pobres do sexo feminino. O que é considerado hediondo é o ataque mortal dos atos justificados. Pelo menos essa é a convicção da multidão francesa furiosa que, na crônica que Foucault (1976, p. 11) segue com atenção a passagem atormentada de Robert-François Damiens em 02 de março de 1757, que é levado para a portaprinicipal da

Igreja de Paris, “segurando com a mão direita a faca com que cometeu o parricídio”. Seu crime não era, porém, contra o próprio pai, mas contra o rei, que, obviamente, é entendido como sendo o pai de todos. O corpo horripelantemente torturado de Damiens torna-se o melhor sinal visual possível de todas as leis e dos cosmos, não importa o crime cometido e contra quem foi.

Voltemos agora à própria meditação do Borges sobre este signo hediondo. Por mais de vinte anos – entre 1960 e 1982 – Borges escreveu diversas vezes cenas em que algum grande rei, seja Júlio César, seja o rei Duncan de “Macbeth”, e até mesmo um cowboy anônimo das vastas pradarias da América do Sul é morto por alguém de seu próprio sangue, ou que tenha sido protegido espiritualmente por essas figuras emblemáticas paternas.

Podemos resumir os vários textos intitulados “The Web” (La Trama), bem como um poema chamado “Macbeth” (III: 92) por meio da seguinte frase: “Tu deve matar teu pai / protetor, de modo que os símbolos possam crescer”.

A figura do pai – o rei – e toda a representação de ordem no universo é brutalmente destruída, ou crucificada, como é o caso de Cristo pregado na cruz, tema discutido por Donne. Isso prova que mesmo este ato mais brutal da violência não pode desfazer o único poder verdadeiro que existe, a generalidade da explicação. Estes atos terroristas contra a lei suprema da terra são quase obsessivamente citados por Borges como se ele fosse realizar um experimento de pensamento sobre o que ele descreve com um humor diferente e menos trágico como o funcionamento da “ordem do universo” (II: 37).

Para demonstrar a penetração da ordem no cosmo, ele se reúne com um casal de escritores: Kipling e Kafka. Embora à primeira vista os dois parecem compartilhar apenas uma proximidade alfabética, o primeiro, de acordo com Borges, tem como tema “a reivindicação da ordem”, enquanto o segundo,

aborda “a solidão trágica insuportável daqueles que não tem um lugar, mesmo o mais humilde, na ordem do universo” (II: 37).

Nem mesmo a grande escala adynata que ocorre logo após o magnicídio do rei Duncan em Macbeth, pode realmente alterar o funcionamento da lei, conforme Peirce na citação abaixo, ocorrida em 1909 (CP 6.330): “Na lei, por si só, não há esforço físico ou de outra compulsão. As partículas seguem a lei, simplesmente porque estão sendo suspensas a partir do estoque da ordem, elas naturalmente se inclinam para obedecer a razão”.

Podemos voltar a ter como foco neste trabalho a teleologia de sinais, que desde o ventre da futuro norteiam nossa tendência generalizadora e nos ajudam quando mais precisamos de apoio. Tão terrível quanto o assassinato do pai para a civilização ocidental, seja Júlio César nas mãos de Brutus, é o cowboy sem nome que se encontra entre os punhais famintos de seu próprio afilhado e que exclama em desespero total ‘Peroche!’ (II: 171), poderosa expressão lacônica para a falta de compreensão e entendimento. Nós ainda podemos encontrar refúgio em um provérbio espanhol, *Críacuervos y tesacarán los ojos*, um pedaço de lei verbal que representa a irrupção do “unheimlich”. “Eles o matam e ele não sabe que está morto, para que uma cena possa se repetir” (II: 171), ou no caso de que o herói escuro Macbeth, Borges (III: 92) escreve no poema que evoca seu nome no título: “Eu matei meu rei para que Shakespeare / pudesse tecer sua tragédia”.

Mas o que é exatamente a cena que anseia a se repetir? É nossa interpretação da ação que nos permite participar do mundo e dos nossos sinais, já que o objetivo é ganhar na generalidade e no funcionamento das leis naturais e sociais que nos governam, tornando a vida cada vez mais complexa. Assim as regularidades são conhecidas como rivalidade, ambição, luta mortal contra o destino. Borges visa, portanto, descrever o nosso comportamento semiótico normal quando lemos ou ouvimos sobre algo terrível, ou

quando assistimos ao noticiário da noite, ou percebemos algo inquietante no mundo. Símbolos crescem e com este crescimento vem a complexidade sobre o universo.

Para o Maravilhoso Wide Web: A visão noturna de um viajante

O movimento do amor é circular e projeta criações em independência, desenhando-os em harmonia (CP 6.288).

No segundo quintal / a torneira goteja pingos fatais como a morte de César. / Os dois são partes que a trama compreende / o círculo sem começo nem fim” (a partir de “The Web”, III: 313).

Esta história tem como protagonista um compatriota imaginário do universo borgeano, o uruguaio Alejandro Glencoe, dono de uma fazenda de gado localizada norte do Uruguai e que se orgulha de sua origem escocesa. Em “O Congresso”, podemos descobrir mais do que prenúncios ou sombras da Internet, da World Wide Web. O que eu quero apresentar não é o homem sombrio da antiga biblioteca, com conotações um tanto sinistras, mas um precursor incrível da www.

Tudo começa com um indivíduo frustrado da paixão grega excessiva e de amor-próprio. O proprietário do rancho uruguaio Alexander Glencoe, de herança escocesa pelo nome de família, tem o seu primeiro fracasso em sua carreira política: ele foi derrotado e sua ambição de se tornar um representante no Parlamento Uruguaio não se concretizou.

Então ele acaba fundando uma seita ou grupo semi-secreto com um único objetivo: tornar-se não apenas o representante de seu estado, mas do mundo inteiro. Essa é a crônica do nascimento do “Congresso do Mundo” (o nome de verdade é o “O Congresso”, que na variante argentina do idioma espanhol, ‘el congreso’, é sinônimo de poder legislativo, ou seja, ambos nomeados como a Câmara dos Deputados e o Senado).

[D]on Alejandro concebeu a finalidade de organizar um Congresso do Mundo, que representaria todos os homens de todas as nações (III: 23).

Com o objetivo de se tornar o sinal de todos os sinais existentes na terra, Don Alejandro encontra sua primeira contradição: algo tratado como uma necessidade, isto é, investir um monte de dinheiro, esforço e tempo, a fim de criar esta congregação que não tem outra justificativa a não ser a reação enérgica de um ego ferido. Como Glencoe não podia ser ele mesmo, o sinal político de uma certa quantidade de homens - aqueles atribuído pelo sistema democrático representativo - em um país pequeno, como o Uruguai, ele sonha em se tornar um representante supremo.

[O secretário] A tarefa foi esmagadora. Para organizar uma entidade que inclui todo o planeta não existe busca significativa (III, 24).

Glencoe realiza ambos os feitos que o protagonista de Borges em “O muro e os livros” (II, 12), Shih Huang Ti, o Imperador Chinês que construiu a parede, acredita ter se separado no tempo, e de forma antagônica, acaba sendo feita a destruição de todos os livros. O proprietário do rancho uruguaio constrói uma parede determinista chamada de “O Congresso do mundo” - que tinha como objetivo isolá-lo e seus seguidores do mesmo reino o qual ele representava - e que na verdade era apenas um bálsamo para a ferida do ego.

Em seguida, ele queima todos os livros que havia juntado para a maior glória de sua seita. Uma vez que compreende o verdadeiro resultado de seu propósito, Glencoe derruba as paredes metafóricas do Congresso e desiste do projeto. Logo após, faz uma enorme fogueira com esses tijolos de papel cobertos com sinais que não tinham qualquer utilidade para nenhum indivíduo. Longe de ajudar os membros do Congresso para descobrir a verdade, os livros adquiridos pelo membro

chamado Twirl – considerado o demônio da tentação tiquística e anancástica – não fez nada além de barricadas na estrada de inquérito. É só depois que o fogo foi libertado, eles entraram no maravilhoso mundo Wide Web.

Seguindo a sugestão de Glencoe, alguns dos membros viajam livremente com ele em um carro pela cidade. Julgo esta situação uma feliz coincidência que o nosso sinal do universo cotidiano em que nos movemos tão



Este é o preço da felicidade semiótica, perder a individualidade dualista, para que os nossos sinais se dissolvam na teia infinita da complexidade

naturalmente é comparado com uma cidade onde diferentes períodos acumularam sinais que são que são formas de vida, e para a web por ninguém menos que Ludwig Wittgenstein (I: 7; I: 18-19):

O todo, que consiste na linguagem e mas ações em que é tecido, [eu chamo] o jogo de linguagem [Ichwerde auch das Ganze der Sprache und der Tätigkeiten, mitdenkenswert, o das “Sprachspiel” nennen] ... nossa linguagem pode ser vista como uma cidade antiga: um labirinto de pequenas ruas e praças, de casas novas e velhas marcas de vários períodos.

Esta é a última instância do método cenocaleidoscópico elaborado a partir dos escritos de Borges, o que equivale a sua investigação ao longo da vida em semiose, Glencoe (III, 31) é bastante claro em seu objetivo: ele quer navegar livremente pela web, sem outra finalidade que se engajar e esta comunidade, que reduziu-se na contemplação do universo maravilhoso da semiose ilimitada:

Na praça, pegamos uma carroagem a céu aberto. Eu me acomodei no banco do motorista e Don Alejandro ordenou:

- Senhor, nós iremos ao redor da cidade (vamos a recorrer la a ciudad). Leve-nos onde quiser.

Esta viagem considerada uma autêntica investigação semiótica do Congresso é feita com o mesmo espírito descrito por Borges que pondera sobre o que os verdadeiros atributos nos permitem distinguir e o que uma obra clássica pode ser: o escritor admite seu erro de ter pensado ‘beleza para ser privilégio de alguns autores; agora eu sei que é comum e que está à espreita nas páginas fortuitos do medíocre ou em uma conversa de rua (II: 151).

Para contemplar o vasto, o Congresso ilimitado traz a clássica definição de ‘o real’ dado por Peirce (CP 5.311), na concepção anticartesiana, em 1868, cerca de trinta anos antes de Borges vir ao mundo:

[T] A própria origem da concepção da realidade mostra que essa concepção envolve essencialmente a noção de uma comunidade, sem limites definidos, capazes de suportar um aumento definitivo do conhecimento.

O sentido da visão noturna que tanto o Congresso quanto minha apresentação irá abordar é figurado como uma epifania que assombrou o escritor Borges e o semiólogo Peirce por mais de meio século.

Os místicos evocam uma rosa, um beijo, um pássaro que é todos os pássaros, um sol que é todas as estrelas, o sol, um jarro de vinho, um jardim ou o ato sexual. Dessas metáforas nenhuma é tão útil para mim quanto a longa noite de alegria, o que nos deixou, cansados e felizes, à beira do amanhecer (III: 31).

Mais impossível do que possa parecer, eu sinto, muito mais do que penso, que existe algo central para a investigação de Peirce que pode ser interpretado como o seu reflexo sem

fim de “como os sinais perdem intensidade, e, especialmente, o poder de influenciar os outros, porém, ganham generalidade e consolidam-se com outras idéias” (CP 6.104). Este é o preço da felicidade semiótica, perder a individualidade dualista, para que os nossos sinais se dissolvam na vasta teia infinita de sentido do crescimento, da complexidade do nosso universo, quando não é atacado por novas ideologias.

Uma vez que ele é liberado de sua prisão dualista da mente e do individualismo, atenção cósmica segundo a qual “a lei do amor e a lei da razão são unificadas” (Peirce citado em Pape 1996, p. 10) pode funcionar plenamente seu poder união entre essas pessoas. E assim ouvimos a confissão dolorosa de Twirl, o chefe conspirador contra o plano de Glencoe, aquele membro do Congresso que realizou o parricídio metafórico: “Na minha volta, Twirlmurmurou: Eu queria fazer mal e acabei fazendo o bem” (ibid.) que acontece durante esta última sessão itinerante do Congresso é a revelação de que, como o já velho narrador desta história lembra tantos anos após o episódio; “O que importa é ter sentido que o nosso plano existiu realmente e secretamente e para nós isso foi o universo”.

A finalidade da seita só pode ser conseguida quando o grupo se dissolve, quando a dualidade dá lugar a sinequismo e sinais podem fluir, evoluir e contribuir para a complexidade do universo. Só assim a unicidade da religião, ciência e literatura ou qualquer outro empreendimento humano irá ocorrer. Se seguirmos Peirce (CP 6.288, citado em Pape 1996) aqui, nesta jornada que termina os dias de “O Congresso” é uma bela figura do movimento circular da “regra de ouro”, ou seja, para prosseguir com os nossos sinais, Borges descreve a literatura como “o esforço do sentido impessoal da arte”: “O movimento do amor é circular e projeta criações em independência e os desenha em harmonia”.

O que temos nesta última cena de “The Congress” é uma visão caleidoscópica do método coenoscópico proposto por Peirce, ou

coenokaleidoscopy. Quase ao mesmo tempo, em 1902, para a sua classificação das ciências, Peirce (CP 1.241) propõe um método de observação pura, que pode ser exercido de tal forma que, sempre quando elevarmos o nosso olhar, lá encontraremos a nossa matéria

semiótica, nossa mãe semiótica, a terra como um véu infinito. A gea da semiose infinita que nós mesmos constituímos e construímos nossa compreensão e visão do mundo e de nós mesmos com os outros.

(artigo recebido out.2014/aprovado out.2014)

Referências

- ANDACHT, F. Cambalache y Primeridad **Signa**, 1996.
- ANDACHT, F. Semiosis y teleología em algunos relatos de J. L. Borges. Um encuentro no fortuito entre Borges y Peirce, dos maestros de los signos del final, 1999. In **El siglo de Borges**, 1999. Coloquio de Leipzig, March. Frankfurt: Vervuert Verlag (in press).
- BATESON, G. **Mind and Nature**, 1980. A necessary unity. New York: Bantam.
- BLOOM, H. Una brújula para leer a Borges. In **Clarín. Cultura y Nación Section**, 1999, (22/8/99).
- BORGES, J. L. [2nd. ed.]. Jorge Luis Borges. **Obras Completas Vol. I-IV**, 1996, Buenos Aires: Emecé.
- BORGES, J. L. **Borges en Sur 1931-1980**, 1999. Buenos Aires: Emecé.
- CARUS, P. **The Gospel of Buddha**, 1972. Tucson: Omen Communication.
- COLAPIETRO, V. **Peirce's approach to the self**, 1989. A semiotic perspective on human subjectivity. Albany: State University of New York.
- COLAPIETRO, V. Purpose, power and agency, **The Monist**, 1992, vol. 75, Nº 4, pp. 423-444.
- CORRINGTON, R. **Ecstatic naturalism**, 1994. Signs of the world. Bloomington: Indiana University Press.
- FOUCAULT, M. **Surveiller et punir**, 1975. Paris: Seuil. References are to the Spanish trans. by A. Garzón del Camino, Vigilar y castigar, México: Siglo XXI, 1980.
- HARRIS, M. **Cannibals and kings**, 1978. References are to the Spanish trans. by H. González Trejo, Caníbales y reyes. Los orígenes de la cultura.
- HAUSMAN, C. and Anderson, D. R. 1994. The telos of Peirce's realism: some comments on Margolis's 'The passing of Peirce's realism'. **Transactions of the C. S. Peirce Society**, Fall 1994, Vol. XXX, Nº 4, pp. 825-838.
- KALAGA, W. **Nebulae of discourse**: interpretation, textuality, and the subject, 1997. Frankfurt: Peter Lang.
- LOCKE, J. **An essay on human understanding**, 1961/orig. 1689. London: J. Dent & Sons.
- MOLLOY, S. **Las Letras de Borges**, 1979, Buenos Aires: Edit. Sudamericana.
- PAPE, H. Love's power and the causality of mind. C. S. Peirce on the place of Mind and Culture in Evolution, 1996. (unpublished manuscript).
- PEIRCE, C. S. **The Collected Papers of C. S. Peirce**, 1931, p. 58. C. Harshorne, P. Weiss, and A. Burks (eds.).
- RANSDELL, J. 'Leading ideas of Peirce's semiotic', **Semiotica** 19 ¾, 1977.
- RANSDELL, J. 'On Peirce's concept of iconic sign'. En P. Bouissac et al. (eds.) **Iconicity. Essays on the nature of culture**, 1986. Tübingen: Stauffenverlag.
- RANSDELL, J. **The meaning of things**, 1992. The basic ideas of C. Peirce's semiotic (manuscript).
- RANSDELL, J. 'On the self-sufficiency of the semiosis process', In **Peirce Telecommunity Project** (1996). (<http://www.door.net/aribe>).
- WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations**, 1963. Bilingual edition trans. by G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

