

O BELO GESTO¹

Algirdas Julien Greimas /
Jacques Fontanille²

O belo gesto é uma sequência de comportamento particularmente enigmática para o semioticista: ao mesmo tempo conclusiva e inaugural, símbolo de uma moral, mas também de uma preocupação estética; breve, mas plena de sentido, e quanto mais breve mais significativa. Pelo belo gesto, o sujeito marginaliza-se por um instante, enquanto, ao mesmo tempo, se instala um público atento, para afirmar, imediatamente depois, a primazia de uma visão pessoal das coisas. Fragmento ou ruptura, o belo gesto não deixa de ser criador de um novo mundo, pessoal e assumido.

De fato, a partir do momento em que se procura abordar o belo gesto, na sua forma e nos seus efeitos, como um objeto de análise autônomo, encontramos muito rapidamente a questão dos limites e da pertinência: entre altivez e derrisão, entre cinismo e generosidade, entre glória e revolta, o belo gesto, ao participar de várias atitudes ou estilos de vida opostos, é em todos os casos um operador de transformação ética, e é assim que nós tentaremos apreendê-lo. Logo, a escolha do tema

1 Este texto foi originalmente publicado na revista *Recherches Sémiotiques. Semiotic Inquiry*, v.13, n.1-2, p. 21-35 (1993). Foram mantidos, na versão em língua portuguesa, como se encontram no original: 1) nomes dos autores; 2) notas; 3) resumo no final do texto. No que concerne às referências, às originais foram acrescentadas as obras citadas em notas do Tradutor e/ou Revisor. A tradução é de Edna Maria Fernandes dos Santos Nascimento, com revisão de Matheus Nogueira Schwartzmann. [N.T.].

2 O essencial deste texto deve-se às notas que A. J. Greimas preparou para a sessão introdutória do seminário de Semântica geral (1991-1992); pelas razões que conhecemos [morte de Greimas em fevereiro de 1992], a exposição foi pronunciada, depois redigida, aumentada e emendada em função das discussões do seminário, por Jacques Fontanille, que agradece àqueles que de boa vontade, por ocasião da exposição, apresentaram críticas e sugestões, especialmente Denis Bertrand, Henri Quéré e Claude Zilberberg.

não deve ser interpretada como a escolha propriamente de um objeto de análise, que focalizaria exclusivamente um comportamento moral particular.

Tal escolha deve funcionar sobretudo como uma provocação à reflexão, como ocasião para uma reflexão sobre os laços que unem a dimensão estética e a dimensão ética, partindo de um pequeno número de observações intuitivas, que poderiam servir de hipóteses de trabalho:

1. O belo gesto é uma espécie de afirmação do indivíduo em face do coletivo, e de uma moral pessoal em face de uma moral social;
2. O belo gesto comporta uma parte de teatralização da vida cotidiana, instalando um espetáculo intersubjetivo que muito se assemelha àquele das sequências passionais, no qual o observador seria muito mais solicitado, e tão mais solicitado quanto mais breve fosse a sequência;
3. O belo gesto entrelaça de maneira exemplar a estética e a ética, rearticulando e reinventando a função semiótica, isto é, a relação entre o plano da expressão e o plano do conteúdo. A esse respeito, chegou-se até mesmo a falar em “ética do signo” (GALARD, 1997, p. 39).

A moral e a sintaxe narrativa

Primeiramente, a moral foi considerada como resultante de um fazer do Destinator que, no momento da sanção, depreende o valor *a posteriori* do percurso de um sujeito.

Mas rapidamente percebemos que o julgamento ético pressuporia também “objetos” moralizáveis, e que ele se originaria da moralidade concebida como uma “grade de leitura” – de estatuto cultural e conotativo –, passível de ser superposta a esses objetos, e que ao julgamento

de adequação do Destinator corresponderia a estratégia do sujeito que busca fazer coincidir, com mais ou menos felicidade – e a título de fazer persuasivo – seu percurso narrativo com o da grade de leitura.

Essas duas perspectivas complementares fundamentam-se na postulação de um Destinator transcendente, fonte da dicotomia entre o bem e o mal, instalada no discurso como um *a priori*. Além disso, ela faz assentar a dimensão ética sobre o julgamento, isto é, sobre uma sequência cognitiva que supõe ao menos dois sujeitos cognitivos, o sujeito persuasivo e o sujeito interpretativo, sem contar, eventualmente, o terceiro que garante a grade cultural de referência.

Agora, se quisermos deixar de lado o mecanismo do julgamento ético e seus parceiros cognitivos para examinar os próprios objetos éticos, passíveis de serem moralizados – os comportamentos, as atitudes –, perceberemos que a moral não se origina obrigatoriamente em um Destinator transcendente, mas que, ao contrário, ela pode ser de certo modo “inventada” pelo sujeito, no momento oportuno, e mesmo, eventualmente, contra a moral cuja fonte é o Destinator: eis, entre outras, a lição do “belo gesto”.

Além disso, pareceria que, nesse caso, o julgamento e a dimensão cognitiva não teriam sido considerados, ou, pelo menos, apenas o seriam ulteriormente. Com efeito, se o fazer cognitivo é requisitado nos casos em que uma grade cultural de referência é convocada como pedra de toque pelos comportamentos moralizados, tudo acontece como se, no momento da “invenção” de uma nova moral, apenas a “sensibilidade” seja solicitada, como se o belo gesto resultasse mais de uma maneira de “sentir as coisas” e de reagir a elas do que de uma avaliação, de uma deliberação e de uma passagem ao ato. Tal particularidade parece mesmo caracterizar as “formas de vida”, ou os “estilos de vida” em geral, como configurações éticas, tendo em vista que Albert Camus, por sua vez, observa n’*O mito de Sísifo*, que “viver conforme o absurdo” não consiste em seguir uma moral no sentido habitual, mas em obedecer às solicitações de um “sentimento profundo” que sempre colore a vida por inteiro (CAMUS, 2012, p. 25-27).

Saber-fazer e saber-ser como grades de leitura

Tendo em vista que uma de nossas hipóteses é a de que o belo gesto inaugura ou mobiliza uma moralidade pessoal, ao referi-la ou opô-la a uma moralidade social, parece-nos um bom método o de prestar atenção na maneira pela qual a primeira, a modalidade pessoal, pode ser engendrada a partir da segunda, a modalidade social. O essencial da moralidade social repousa sobre julgamentos de “saber fazer” ou de “não saber fazer”, de “saber não fazer” ou de “não saber não fazer”.

Podemos invocar, a título de exemplo, as provas de iniciação, esse tipo de provas qualificantes às quais as sociedades africanas e indianas submetem seus adolescentes, e que funcionam como testes de saber-fazer, independentemente do seu próprio conteúdo. Da mesma forma, os códigos de “saber-viver” lembram, em muitos aspectos, o código do “bem dizer” e do “bem escrever” das gramáticas normativas. O “bom uso”, com efeito, apresenta-se como uma sobredeterminação normativa (seletiva e moralizante) dos diversos tipos de saber-fazer, sejam eles linguísticos ou comportamentais, e a “falta” pode então ser tanto uma falta de gramática como uma falta de gosto ou uma gafe. A partir desse momento, a moralidade social equivaleria a uma competência sintagmática, isto é, a um saber-fazer, mas que, nesse caso, seria fixada como “uso” semiótico. Outros exemplos nos ocorrem, como o “conveniente” dos políticos franceses ou a *Political correctness* dos acadêmicos americanos. Nos dois casos, o julgamento moral negativo flerta com a acusação de incompetência, e o julgamento moral positivo é, ao mesmo tempo, um reconhecimento das qualidades necessárias para pertencer a uma dada comunidade profissional, mas a competência sendo, no entanto, apenas requerida como estereótipo compartilhado e fonte de identidade. 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.

A derivação é bem conhecida: o saber-fazer, separado da presunção que o liga ao fazer e ao seu êxito, é interpretável como constitutivo do “ser” do sujeito, e esse ser é por sua vez considerado como modalizado (é a “maneira de ser enquanto se faz”) sob a forma de um “saber-ser”. Essa mudança de nível apresenta duas características particularmente interessantes para nosso propósito. Primeiramente, ela se abre para a dimensão passional, ao menos potencialmente, já que a conversão das modalidades do fazer em modalidades do ser do sujeito está na origem, no nível da sintaxe narrativa, de todos os efeitos de sentido passionais. Em seguida, ela se abre para a dimensão estética, já que o saber-ser, concebido como “maneira de fazer”, pode aparecer como a emergência de um plano da expressão, constituído pela modalização do ser, relacionado a um plano do conteúdo que seria constituído pela modalização do fazer. A “maneira de ser” seria então do domínio da manifestação sensível (depreendendo efetivamente um “parecer”), enquanto a eficácia própria do saber-fazer seria da ordem da imanência cognitiva, a ser reconstruída a partir do resultado final do percurso.

Troca e ruptura da troca

Por outro lado, a moralidade social converge para a manutenção e para o desenvolvimento do vínculo social, isto é, daquilo que constitui e define a própria sociedade. Ora, segundo Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss, é a troca que é o processo definidor da sociedade, processo estrutural que funda, assegura e perpetua o vínculo social. A moral social seria então fundada, quase por definição, e em uma parte ainda por se determinar, na estrutura da troca. Generalizando um pouco, poderíamos dizer que a moral social é uma moral da transitividade que assegura, de certa maneira, graças à continuidade da circulação dos valores, e quais-

quer que sejam os objetos de valor, a permanência do contato ou do vínculo (ela teria por essa razão uma função “fática”) na coletividade.

A troca assegura, por exemplo, as relações de boa vizinhança entre tribos, mas também entre indivíduos (boas contas fazem bons amigos, dizem). É em nome de uma troca otimizada e melhorada que o econômico ou o generoso são moralizados positivamente; inversamente, é porque a avareza e o desperdício induzem a uma interrupção ou a um brusco desvio da troca, que são, respectivamente, condenados. Se observamos mais atentamente esse fato, percebemos que o bom funcionamento da troca é submetido a coerções quantitativas, ou, mais precisamente, a uma quantificação da valência: trata-se de medir, como se diz, a equivalência dos objetos de valor trocados, para garantir a fúducia da troca. Mas a equivalência não é a única medida possível, pois a moral inflama todos os equilíbrios e todos os desequilíbrios da intensidade: a insuficiência exibida pela ascese; a suficiência implícita da espontaneidade; o excesso do *potlatch*³; a moral da moderação ou da reserva são a prova disso.

A essa moralidade “transitiva” e cambista opõe-se a moralidade “intransitiva” e pessoal do belo gesto que vai aparecer como interrupção da troca, como ruptura e segmentação espetacular da cadeia dos atos e da circulação social, como extração de um segmento do fazer ao qual se poderá então atribuir uma significação autônoma e pessoal. Em relação à moralidade social, a moralidade pessoal terá então de proceder a uma operação que depende ao mesmo tempo da aspectualização do discurso (segmentar, estabelecer demarcações e limiares de significação) e de uma posição metadiscursiva (segmentar e ressemantizar). No momento em que a práxis enunciativa coletiva fossiliza os compor-

3 O termo, introduzido em antropologia por Marcel Mauss em seu *Ensaio sobre a dádiva* (2013), de 1924, refere-se ao que ele chamou de *sistema das prestações públicas*, mas em uma forma mais complexa e rara de troca e contrato moral, estabelecida entre tribos do noroeste americano. Tal sistema, segundo Mauss, poderia ser chamado, com mais precisão, e distinguindo-se de sistemas de prestações públicas de outras tribos, de *prestações totais de tipo agonístico*, justamente porque as trocas entre as tribos seriam marcadas pela rivalidade exasperada [N.R.].

tamentos em “usos” obrigatórios, a práxis enunciativa individual cria seu próprio uso.

Na perspectiva da troca generalizada, concebida não mais como circulação de objetos de valor *ad hoc*, mas como o estabelecimento de relação social graças à circulação global dos valores na coletividade, moralizam-se as variações do fluxo axiológico e os acidentes do andamento que afetam esse fluxo: resistência, diminuição, desvio, desaceleração ou tumulto, atraso ou contratempo são algumas figuras suscetíveis de serem objeto de uma avaliação ética (ver “avaro de cumprimentos” ou “cioso de seu poder”). A polidez, a etiqueta, a moralização dos comportamentos passionais permitem controlar assim a circulação dos simulacros modais entre os parceiros, em particular por uma codificação normatizada dos gestos e atitudes que constituem o plano da expressão.

Por outro lado, oporíamos de bom grado o egoísmo⁴, característica daquele que recebe sem nada dar, a heroísmo, característica daquele que dá sem jamais pedir algo em troca. Com efeito, a ruptura da troca não é suficiente para fundar uma moral pessoal criadora de novos valores; ainda é preciso que o destinatário da troca interrompida não se sinta frustrado com aquilo que lhe é devido. O belo gesto começará então, paradoxalmente, por uma “doação”⁵ (uma atribuição e uma renúncia), graças à qual o sujeito poderá se abster da troca. Em suma, o herói precisa do egoísmo de seus parceiros para poder afirmar-se como tal: questão de ponto de vista.

O belo gesto

Dois exemplos:

a) Na balada intitulada *Der Handschuh (A luva)*, Schiller narra a seguinte história: sentado rodeado por sua corte, instalado nos altos

4 Sugestão de Denis Bertrand.

5 No original, “don”. Adotamos a tradução consagrada na versão brasileira do *Dicionário de semiótica* (2008, p. 152) [N.R.].

camarotes em torno do fosso das feras, está o rei, ao passo que sobre um balcão sobrelevado, dispostas em forma de coroa de flores, acham-se as damas da corte. É nesse momento que a jovem Cunegunda dirige-se a seu pretendente, o cavaleiro Delorges:

“Herr Ritter, ist Eure Lieb so heiß,
Wie Ihr mirs schwört zu jeder Stund,
Ei, so hebt mir den Handschuh auf!”

(Senhor cavaleiro, se vosso amor é tão ardente/ Que vós
mo jurais a todo instante, / Pois bem, trazei-me esta
luva!).⁶

E ela a joga no fosso. O cavaleiro desce, apanha a luva com um gesto ousado e a traz de volta. A corte fica maravilhada:

“Da schallt ihm sein Lob aus jedem Munde”

(O louvor ecoa de cada boca).

A reação da dama não deixa dúvida:

Aber mit zärtlichem Liebesblick –
Er verheißt ihm sein nahes Glück –
Empfängt ihn Fräulein Kunigunde.

(Mas com um olhar terno de amor/– Que lhe promete
uma felicidade iminente / Acolhe-o a jovem Cunegun-
da).

6 No original, os versos são citados em alemão e traduzidos para o francês. Mantivemos a escolha de Greimas de citar os versos originais, traduzindo a sua versão francesa para o português, em cotejo com o texto alemão, quando necessário [N.R.].

A resposta do cavaleiro provoca a dama:

Und er wirft ihr den Handschuh ins Gesicht:

“Den Dank, Dame, begeh ich nicht!”

Und verläßt sie zur selben Stunde

(E ele lhe joga a luva no rosto: / “Com vossa gratidão, Senhora, eu não me importo”, / E a deixa no mesmo instante).

b) Um rico financista perde uma moeda diante do Senhor d’Orsay (um dândi) e abaixa-se para procurá-la. D’Orsay também se inclina para ajudá-lo e, a fim de iluminar a cena, põe fogo em uma nota de alto valor (Gainsbourg⁷ na televisão).

Nota bene: Vemos nesses dois exemplos como o belo gesto participa de certas “filosofias da vida”, de “formas de vida”, elas próprias muito estilizadas (o dandismo e o espírito cavaleiresco, entre outras), sem, por isso, confundir-se com elas.

A questão que se coloca é a seguinte: “Como o ato se transforma aqui em gesto moral, e o gesto em belo gesto?”

Cinco condições:

- 1) Como conversão de uma ação em acontecimento, a conversão de um ato em gesto supõe um observador.
- 2) Diferentemente do ato ou da ação, o gesto, como o acontecimento, é apreendido de maneira que a totalidade do processo seja levada em conta, e não apenas seu resultado ou a transformação que ele produz.

Da mesma maneira que o saber-ser não se contenta,

⁷ O cantor Serge Gainsbourg, em 1984, queima diante das câmaras de televisão uma nota de 500 francos [N.T.].

diferentemente do saber-fazer, com uma avaliação a partir do resultado obtido, o gesto implica uma figurativização precisa do processo e de suas etapas. Do ponto de vista da estratégia narrativa ou da encenação, o enunciado detalhado das fases sucessivas, sem modalização particular, frequentemente é suficiente para suscitar o efeito de sentido de “gesto” ou de “belo gesto” (ver sobre esse assunto a precisão lacônica das narrativas de “belos gestos”).

- 3) Se observamos os itens 1 e 2 (presença operatória do espectador e figurativização das fases do gesto), percebemos que o que transforma o ato em gesto é o caráter perceptível de sua construção em processo, isto é, a existência de um plano da expressão autônomo, próprio ao desenvolvimento da sequência narrativa e moral. A esse respeito, seria necessário distinguir dois tipos de moralizações: de um lado uma *moralização narrativa*, que se assenta exclusivamente sobre a avaliação axiológica do percurso a partir de seu resultado, e uma *moralização discursiva*, que se funda, inicialmente, sobre a percepção da “boa forma” do processo.
- 4) O belo gesto, porque depende da moralidade discursiva, vai dispor por isso de uma dimensão estilístico-aspectual: repetições, rupturas de andamento, elipses e lítotes, hipérboles, síncope e contratempos. Por exemplo, Éric Landowski (como Jacques Vaché⁸, outrora) faz uma lítotes quando cumprimenta, sem estender a mão, seus amigos mais próximos.

No caso do cavaleiro de Schiller, poderíamos falar de “bifurcação discursiva”, pois, segmentando e demarcando a sequência que antecede a ruptura, seu gesto desloca a ca-

8 Escritor e desenhista francês, morto em 1919, que influenciou os surrealistas, especialmente André Breton. Ao citá-lo, Greimas faz referência a um trecho de *A beleza do gesto*, de Jean Galard: “Jacques Vaché, dizem, nunca estendia a mão” (1997, p. 37). [N.R.]

deia da troca proposta pela dama e reforçada pelo público, que testemunha a cena, e inicia um novo segmento que obedece a outras leis de discurso.

- 5) A operação aspectual de demarcação/extração faz aparecer retroativamente, pela ruptura que ela impõe, a natureza “transitiva” do ato solicitado. Não podemos dizer que a dama propõe, literalmente, uma troca. De fato, o que está em questão na sua proposta é a medida de uma paixão individual e intersubjetiva, supostamente proporcional à importância do risco corrido: se o cavaleiro aceitar correr o risco, isso significa que ele coloca seu amor pela dama acima de sua vida e que ele prefere correr o risco de perder sua vida a perder o amor da dama.

Mas, a partir desse momento, a paixão individual, inscrita no interior de um conjunto de comportamentos-objetos semanticamente heterogêneos, mas moral e socialmente comensuráveis, pode participar da estrutura da troca generalizada. Com efeito, uma vez o valor do amor “medido”, os parceiros dispõem de uma “valência” que permite estabelecer equivalências e prosseguir a troca sobre uma base comercial estável: à doação do amor, manifestada pelo risco corrido e pela proeza realizada, deveria corresponder uma contradoação do amor, cuja manifestação mínima poderia tomar a forma da “gratidão”; a intensidade da gratidão, por sua vez, deveria conformar-se à “valência” estabelecida. Assim, buscando medir o “preço” de seu amor, a dama impõe ao cavaleiro, com o consentimento social, um tipo de “valência” emprestado da troca comercial. Isso se confirma em um outro plano, na leitura que faz o narrador do olhar da dama: “Que lhe promete [ao cavaleiro] uma felicidade iminente”, a título de contradoação.

De fato, é o gesto do cavaleiro que explicita retroativamente a estrutura da troca, rejeitando-a completamente. Da mesma maneira que na conversação cada réplica tem o poder de desfocar e de recategorizar a réplica precedente (é a “significação recorrente”, dizem os psicossos-

ciólogos da conversação), na interação, cada comportamento é passível de reenunciar e de ressemantizar os comportamentos precedentes.

Esse gesto permite então ao cavaleiro ao mesmo tempo (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”. Na falta de precisão, esse novo tipo de valência aparece aqui fundado somente na intransitividade e na forma figurativa e aspectual do próprio processo.

Poderíamos invocar aqui a distinção, proposta por Paul Ricœur, entre a ética e a moral⁹. 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 Ricœur. De fato, é a oposição entre a “apreensão” e a “visada” que melhor explica esta 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.

A negação e a invenção dos valores

Tanto na sua forma aspectual como nas suas bases axiológicas, o gesto do cavaleiro decorre da negação: é, pelo menos, uma moral “contra”. Poderíamos também evocar aqui, a título de exemplo, o caso de um jovem chileno que foi preso pela polícia de seu país porque *lavava* a bandeira americana diante da embaixada dos Estados Unidos. Ao invés de afirmar simplesmente um conflito de opinião queimando (como todo mundo) a bandeira ou a efígie do adversário, ao invés de proclamar um ódio político que pertenceria *ipso facto* à “cadeia” dos

9 Esta aproximação nos foi sugerida por Denis Bertrand.

golpes, das represálias e das repressões, o jovem negava o conjunto dos valores sobre os quais repousam as trocas políticas, substituindo-os por valores, indeterminados mas figurativizados, de “limpeza”.

Essa negação é a etapa necessária para, em seguida, poder-se afirmar outros valores. Ela é portanto 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. Colocando-se contra as formas socializadas do dever (necessidade, norma, regra, código), o belo gesto anula, efetivamente, o efeito “suspensivo”, o efeito de congelamento próprio dessa modalidade. O sujeito, “abrindo” o devir, coloca-se, ao contrário, como sujeito de um possível querer, sujeito autônomo e autodestinado.

Até agora não se tem prestado muita atenção ao papel “criativo” da contradição. Quase sempre concebidos como termos cujo eixo semântico estaria ausente, os subcontrários aparecem então somente como as etapas logicamente necessárias que levam de um contrário ao outro, muitas vezes etapas raramente investidas semanticamente, instáveis porque transitórias. Mas é justamente a *instabilidade* que lhes atribui valor. A negação de S1 é abertura, aparecimento de novas possibilidades, invenção ou criação de outros mundos; é apenas em S2 que os mundos abertos em S1 vão se estabilizar sob a forma de um novo universo semântico, articulado e determinado. Paradoxalmente, é a negação que é aqui inventiva, porque suspende as determinações e as restrições que estão ligadas a ela. Como na ironia, a negação suspende as determinações do objeto e autoriza uma hipertrofia do sujeito.

O espetáculo intersubjetivo

Por outro lado, o espectador do belo gesto é solicitado a interpretá-lo: a mesma ruptura tem como consequência trazer-lhe sua liberdade, já que ele pode reler, a seu modo, a significação da sequência.

No caso de D’Orsay, por exemplo, essa negação apresenta-se

como negação da “função” social do objeto, como negação do estereótipo produzido pelo uso, como negação de um percurso programado e previsível. É então o equivalente a um tipo de enunciação idioletal que agiria, para começar, pela (d)’enunciação do “clichê”. A moral pessoal que então parece emergir suporia que a práxis enunciativa de tipo individual fosse distribuída sintaxicamente aos dois participantes da enunciação: o enunciador-encenador mostra a ruptura, a suspensão do uso estabelecido, a negação dos valores e a abertura do devir axiológico, e o enunciatário-espectador, solicitado pela abertura máxima das possibilidades, deve escolher, a título de novo uso, algumas das possibilidades oferecidas. Assim, a irrupção do inesperado, a escolha da elipse, do silêncio, do contratempo ou do “contrapé”, dão conseqüentemente margem à reflexão: a invenção dos valores é cooperativa, o espectador é solicitado a participar dessa criação como “coenunciador” do futuro universo de valores. De certa maneira, se a ética é do domínio do autor do belo gesto, a estética é do domínio do observador-intérprete: vigorosamente solicitado pela ruptura da troca, este é submetido à surpresa, à admiração, se não ao espanto. A emoção estética é exatamente, parecidos, o elemento desencadeador de seu fazer interpretativo, o que significa dizer que a estetização das condutas é o meio pelo qual se consegue tornar sensível o momento em que novos valores são inventados.

A quantificação do plano da expressão

Além disso, quanto mais os procedimentos dessa negação são reduzidos, maior é o efeito do belo gesto. Alfred Jarry, por exemplo, paralizado em seu leito de morte e interrogado por seu médico sobre seu mais profundo desejo, suas últimas vontades, por assim dizer, pede um palito de dentes. Desse modo, ele introduz uma máxima desproporção entre o plano da expressão (um objeto insignificante) e o plano do conteúdo (as últimas vontades, o último prazer de uma existência que se acaba). Quanto maior é a economia da expressão, maior é a abertura

do mundo dos valores, mais numerosas são as possibilidades de interpretação.

Tudo ocorre como se se tratasse de reinventar a semiótica, partindo do primeiro valor quantitativo que permite aos dois planos da linguagem fazerem sentido. Em outros termos, atos e atitudes que se tornaram insignificantes são deixados de lado quantitativamente para que um plano da expressão e um plano do conteúdo possam novamente ser revelados. A mecanização ou a dessemantização da moral cotidiana poderia ser interpretada como a vinculação de um plano da expressão pletórico, efeito da moralização e da regulação proliferantes dos comportamentos observáveis, e de um plano do conteúdo exangue, vazio de sentido. A economia de recursos característica do “belo gesto” consiste então em reverter a proporção e a “dosar” o plano da expressão ao mínimo, de modo que o plano do conteúdo seja o mais rico, o mais aberto possível.

A abstenção (daqueles que não votam voluntariamente, ou de Jacques Vaché e Éric Landowski, que não estendem a mão) é, de algum modo, o último estágio dessa minimalização do plano da expressão, assim como a recusa e a partida do cavaleiro que sai do fosso dos leões. Gesto de negação absoluta, último estágio da economia dos recursos, a abstenção provoca, aliás, uma ampliação máxima do plano do conteúdo, já que ela obriga o intérprete a passar para um nível de tematização superior, até mesmo a um nível metaaxiológico. Assim, para Sartre, a abstenção não é somente um modo de recusar as partes envolvidas, de recusar a escolher, mas se torna uma reconsideração das próprias instituições da democracia formal.

A questão que se coloca é da mesma natureza daquela encontrada, por exemplo, pelos escritores do absurdo. Para Ionesco, o sentimento do absurdo resulta da proliferação material do plano da expressão e da rarefação ideal do plano do conteúdo. Mas esse efeito só pode ser obtido se, previamente, o plano da expressão tiver restituída sua ma-

terialidade, ou, até mesmo, sua corporalidade. É também o que fazem às vezes os autores de “belos gestos”: assim, o manifestante chileno, *lavando* a bandeira em vez de queimá-la, exhibe a sua materialidade sensível (o tecido, a roupa). Mas devemos precisar que essa observação pressupõe: (1) que a função semiótica não seja uma função estável, que possa variar em função das modulações quantitativas/qualitativas dos dois planos que a constituem; (2) que o plano da expressão e o plano do conteúdo estejam em relação tensiva e agonista, já que a função semiótica apenas se estabiliza na medida em que os dois planos estão quantitativamente em equilíbrio; (3) que essas variações da função semiótica remetam ao estágio da elaboração perceptiva dos dois planos da linguagem, e em particular à passagem da “matéria” da expressão à “substância” da expressão, e, depois, da “substância” à “forma”, isto é, dos “mundos” semióticos ao “universo” de significação¹⁰, como sugerimos anteriormente.

Feitas as contas, tem-se a impressão de que, para além dos valores, em sentido restrito, o gesto moral reconstrói na verdade uma semiótica-objeto. De fato, pela reconstrução mínima da semióse, o belo gesto restitui o sentido ao cotidiano, e particularmente às condutas sociais. Assim, Jesus, ao interpelar todos os que queriam apedrejar a mulher adúltera, determina que só poderiam fazê-lo aqueles que nunca pecaram: ele ressemantiza uma conduta moral estereotipada, atribuindo-lhe como fundamento semântico a categoria puro/impuro, mas, ao mesmo tempo, ele obriga, evidentemente, cada um a operar um julgamento reflexivo, que é o começo de uma moral pessoal.

Logo, o “belo gesto” é um acontecimento semiótico considerável que afeta a forma aspectual das condutas, seu fundamento axiológico, e cria as condições para uma nova enunciação, de tipo individual, graças à desfocalização (e à refocalização), graças ao fechamento

10 Para esta distinção e seus efeitos teóricos e metodológicos, ver Maria-Pia Pozzato (1991).

inopinado de segmentos discursivos e à abertura de novos segmentos, e enfim, graças à teatralização do cotidiano e à solicitação do espectador.

Como o gesto se torna belo?

Muitas respostas podem ser esboçadas para essa questão:

1) Primeiramente, o belo gesto é um espetáculo intersubjetivo em que o observador tem tanto a fazer, se não mais, que o autor do gesto: catálise, reconstrução, fazer interpretativo, a partir da surpresa ou da admiração que ele experimenta.

2) Em seguida, o belo gesto, enquanto operação aspectualizante, faz emergir na cadeia dos comportamentos sociais um programa narrativo identificável, reconstituído, remodelado (é a “beleza” do esquema narrativo reencontrado, “boa forma” cultural extraída do rebotalho das condutas cotidianas). A oposição entre a rotina, o tédio, a monotonia, a insignificância das figuras, de um lado, e a invenção, a estranheza, a singularidade, a significância ímpar destas que substituem as primeiras, de outro, levam, irresistivelmente, a pensar na maneira pela qual o senso comum concebe ordinariamente a diferença entre a “prosa” e a “poesia”.

3) A moral da liberdade – ou antes da libertação (aquela do cavaleiro, do manifestante chileno, de Jesus) – é uma moral da invenção dos valores e do sentido. Para que isso aconteça, ela utiliza o inesperado, a quantificação das figuras do mundo e dos estados de coisas, descortina um outro mundo ainda não articulado, mas articulável, reinventa a semiótica: de fato, ela apresenta muitos pontos comuns com a *estesia*. Mas, pelas mesmas razões, e também porque propõe o espetáculo de um simulacro modalizado (ao menos pelo “não dever ser”), porque aparece como a enunciação de um discurso imaginário no interior do discurso social, a moral da liberdade assemelha-se muito, além disso, às sequências passionais.

4) Parece-nos portanto que, ao inserir a moral no próprio cerne da

função semiótica, o autor do “belo gesto” a torna estética. Diante dessa inovação, o espectador não pode ter acesso diretamente ao plano do conteúdo, como ele o faria habitualmente (por exemplo, se o manifestante queimasse a bandeira, se o cavaleiro recebesse os cumprimentos da dama). Não somente o plano do conteúdo não obedece a nenhum estereótipo conhecido, como, além disso, ele está inteiramente aberto. O enunciatário deve, então, passar pelo plano da expressão, perceber e conceituar as figuras que lhe são propostas sem referência a um Destinator transcendente: aí se encontra sem dúvida o requisito estético desse tipo de comportamento moral.

As formas de vida

Para ampliar e redefinir a noção de “estilo de vida”, poderíamos emprestar de Wittgenstein a expressão “forma de vida”. A ruptura provoca uma mudança radical de forma de vida: cristianismo, revolta, glória, etc. Isso quer dizer que o indivíduo se inscreve doravante na perspectiva de uma nova “ideologia”, de uma “concepção da vida”, de uma “forma” que é ao mesmo tempo uma filosofia da vida, uma atitude do sujeito e um comportamento esquematizável (e então, diferenciam-se dos “estilos de vida” de superfície que, tais como os concebe a sociologia, estariam mais próximos dos estereótipos).

Para interpretar essa passagem dos comportamentos individuais às formas de vida, poderíamos talvez passar do espetáculo intersubjetivo ao observador. Trata-se de um PN (programa narrativo) que se desenrola, que pode ser especificado, e do qual a análise depreende a ideologia (um pouco à maneira como foi possível interpretarmos Propp). Além disso, a “forma de vida” define-se, para o observador, ao mesmo tempo (1) por sua recorrência nos comportamentos e no projeto de vida do sujeito; (2) por sua permanência, como a paixão que fornece uma identidade não para o indivíduo propriamente dito, mas para sua pessoa (daí a noção, a ser definida, de “personalidade”); e (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.

A sociedade, ao invés de ser dividida em agrupamentos territoriais (nações, regiões, etc.), em instituições (Igreja, governo, direitos comerciais, etc.) e em classes sociais – o que, de fato, corresponde ao estado das sociedades do século XIX –, poderia ser articulada e compreendida como um conjunto de “seres semióticos” com existência própria, transcendente em relação aos indivíduos, que não os uniria como “pessoas físicas”, e cuja sobreposição daria conta da complexidade de nossas sociedades e das “pessoas morais” que as constituem.

Poderíamos então considerar uma nova concepção da sociedade, cujas “formas de vida” e “pessoas morais” seriam, em seguida, apenas moralizadas, como o são também os papéis patêmicos e os papéis temáticos. A invenção das morais pessoais, os “belos gestos” em particular, poderia ser interpretada nessa perspectiva como um efeito da práxis enunciativa que, do mesmo modo como engendra e fixa, e depois convoca novamente papéis patêmicos e papéis temáticos, criaria, fixaria, depois convocaria de novo “formas de vida”.

A “asma” de Proust é um desses papéis que desviam as condutas, as relações com o outro, a percepção do mundo e sua organização figurativa, assim como também a asma dos pacientes comuns (FONTANILLE, 1989), com a “grande ruptura” que lhes ensina uma nova sabedoria, uma filosofia da vida, uma nova identidade modal, novas relações humanas. De certa forma, o estudo das “formas de vida” poderia constituir-se como uma contribuição, de um lado, à tipologia dos discursos, e de outro, à semiótica das culturas. Quanto à tipologia dos discursos, ele definiria tipos de “semióticas-objeto”; quanto à semiótica das culturas, o estudo das formas de vida participaria do estabelecimento das taxinomias conotativas, mas, ao invés de se apoiar sobre parâmetros específicos de um nível do percurso gerativo da significação, como o faz, por exemplo, a tipologia dos gêneros ou o estudo dos

motivos folclóricos, ele realizaria a ordenação de uma pluralidade de parâmetros, apreendidos de todos os níveis do percurso gerativo, cujo funcionamento seria reconhecido em seu conjunto como coerente e globalmente recorrente.

Referências

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2012.

FONTANILLE, Jacques. Les passions de l'asthme. *Nouveaux Actes sémiotiques*, n. 6. Limoges: Pulim, 1989.

GALARD, Jean. *A beleza do gesto*. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: EDUSP, 1997.

GREIMAS, Algirdas Julien; COURTÉS, Joseph. *Dicionário de semiótica*. Trad. Alceu Dias Lima et al. São Paulo: Contexto, 2008.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

POZZATO, Maria-Pia. Les mondes textuels. *Nouveaux Actes sémiotiques*, n. 18. Limoges: Pulim, 1991.

RESUMO

O belo gesto é uma invenção por negação: negação de uma moral social fundada sobre a troca, negação de um sistema de valores cuja valência é função dos desejos da coletividade, negação de programas narrativos cujo desenvolvimento em processo é dessemantizado e dessensibilizado; invenção de uma ética individual não reproduzível, de um universo de valores aberto sobre múltiplos possíveis ainda

indeterminados, invenção de formas de vida (o dandismo, o cinismo, a revolta, etc) que se instalam, pouco depois da negação fundadora, graças a uma nova afirmação que imporá suas determinações. Desse ponto de vista, o belo gesto é sem dúvida o melhor exemplo (o protótipo) de uma articulação da estética com a ética, pela qual o valor de uma conduta torna-se sensível por meio de uma maneira de ser ou de fazer.