

Rumo a uma semiótica histórica

O último Lótman: sentido, história, cultura

Laura Gherlone*

Resumo

Iúri M. Lótman (1922-1993) estava consciente de que o período entre 1990-1993 era visto como maturação de outro pensamento relacionado com a produção intelectual anterior. De fato, embora houvesse uma linha temática clara de continuidade, no início dos anos 90 (devido também a seu precário estado de saúde) seu modo de exprimir e especular – cada vez mais fez uso da intuição, analogias, sugestões e memórias: explosões reflexivas. Ele estava particularmente interessado na “língua” dos períodos de crise (ou de processos explosivos) de modo a entender como a humanidade podia reconhecer e fazer sentido das transições históricas. Embora as conceptualizações de Lótman sobre o tema tenham ficado inacabadas, ele deu uma visão profética do que definiu como “fisiologia da explosão”.

Palavras-chave: Semiótica histórica. Explosão. Sentido. Memória

Towards a historical semiotics

The last Lotman: Meaning, history, culture

Abstract

Jurij M. Lotman (1922-1993) was aware that the period between 1990-1993 was seeing the maturation of an “other” thought in respect to the previous intellectual production. In fact, although there were clear lines of thematic continuity, in the early 90s (due also to his precarious state of health) his way of expressing and speculating –made more and more use of intuition, analogies, suggestions, and memories: reflective *explosions*. He was in particular interested in the “language” of crisis periods (or *explosive* processes) in order to understand how humanity can recognize and make sense of the historical transitions. Although Lotman’s conceptualization of this topic was left unfinished, he gave a “prophetic” overview of what he defined the *physiology of explosion*.

Keywords: Historic Semiotic. Explosion. Meaning. Memory

* Professora do departamento de Filosofia do Istituto Universitario Sophia, em Loppiano, Itália.

Tradução Irene Machado

Hacia una semiótica histórica El último Lotman: sentido, historia, cultura

Resumen

Iúri M. Lótman (1922-1993) estaba consciente de que el período entre 1990-1993 era visto como maduración de otro pensamiento relacionado con la producción intelectual anterior. De hecho, a pesar de que hubiera una clara línea temática de continuidad, al inicio de los años 90 (debido también a su precaria situación de salud) su modo de expresar y especular – cada vez más con el uso de la intuición, analogías, sugerencias y memorias: explosiones reflexivas. Él estaba particularmente interesado en el “lenguaje” de los períodos de crisis (o de procesos explosivos) de manera que se entienda cómo la humanidad podía reconocer y encontrar sentido en las transiciones históricas. A pesar de que las conceptualizaciones de Lótman sobre el tema hayan quedado inacabadas, él ofreció una visión profética de lo que definió como “fisiología de la explosión”.

Palabras clave: Semiótica histórica. Explosión. Sentido. Memoria

Casualidade cega ou ordem necessária?

“Comprender o sentido equivale a entender uma linguagem. O segredo da história reside no mistério de sua linguagem” (LOTMAN, [1993] 2013, p. 43)¹: compreender essa linguagem significa, pois, ter acesso ao seu sentido profundo. Iúri M. Lótman escreveu essas reflexões entre 1990 e 1992, quando a sua atenção de pesquisador acadêmico e de educador mediático² se concentrava na história, no modo pelo qual o homem tentava atribuir significado à sua experiência coletiva do tempo, orientando-se, assim, para uma semiótica histórica [*istoričeskaja semiotika*] da cultura.

A alternância entre tendências historiográficas, segundo Lótman, é feita de saltos conceituais orientados para a descoberta dessa linguagem secreta e, por último, pelo sentido profundo que se esconde por detrás dos eventos. Sentido que, durante séculos, é enunciado pela Razão, pela vontade divina, pelo espírito do mundo, pela ideologia histórico-material, pelo inconsciente coletivo etc. A tarefa do historiador, especialmente após o Iluminismo, tem sido restabelecer o vínculo entre “fato e sentido” (LOTMAN, [1993] 2013, p. 42; 1994, p. 23)³, ou seja, tornar visíveis (invisíveis aos olhos comuns) os elos entre cultura, eventos e as estruturas conceituais formulado como perspectiva interpretativa – romântica, materialística-dialética, psicanalítica etc.

¹ «Понять смысл значит понять язык. Тайна истории — это загадка ее языка.» (LOTMAN, [1993] 2010, p. 28; 1994, p. 23).

² Lótman ensinou na televisão estoniana de 1985 a 1991, cumprindo cinco ciclos de aulas sobre: 1) o homem, o destino e o bit; 2) o homem e o desenvolvimento da cultura; 3) a cultura e a inteligência; 4) o homem e a arte; e 5) Puchkin e seu entorno.

³ «ФАКТ И СМЫСЛ» (LOTMAN, [1993] 2010, p. 27).

O problema dessa abordagem, segundo Lótmán, reside no fato de que cada ponto de vista tende a imprimir uma identidade precisa ao processo histórico, que o evento e a elaboração cultural, e também sua interpretação sincrônica e diacrônica, confirmam e corroboram. Tratados como estágios inevitáveis do desenvolvimento da identidade histórica, tendem, portanto, para um fim determinado. Acontece que, por exemplo, “historiadores românticos consideram historicamente significante somente os eventos e fatos portadores da ideia histórica. Sob essa base, Hegel declarou historicamente inexistentes épocas e todo um povo: o espírito do tempo passou por eles sem tocá-los”⁴.

Como está sugerido no ensaio “A vontade de Deus ou o jogo do destino?”, Lótmán ([1992] 2014a, p. 136) tenciona sublinhar que a alegada “consciência natural”⁵ do fato histórico é, na realidade, uma visão carregada de “preconceitos histórico-culturais”⁶ e pressupõe sempre uma operação de decodificação linguística, retórica e ideológica. A busca por uma forte coerência lógico-semântica no interior dos eventos – principalmente de sua “trama” [*sjužet*] – pode, portanto, induzir a equívocos ou mesmo trazer a uma simplificação cultural dos fatos.

Já em seu ensaio de 1974 intitulado “O conjunto artístico como espaço cotidiano”, Lótmán situara uma crítica a respeito da tendência histórica a forçar a identidade do “espírito do tempo”, “o estilo da época”, “o retrato do século” – especialmente no campo artístico – em detrimento da heterogeneidade poliglota que caracteriza a expressividade humana. Tal postura foi retomada em outro ensaio doze anos depois, “A memória da cultura” [1986] (LOTMAN, 1998a, p. 153), em que ele escreve: “Todas as tentativas dos investigadores de fazer caber os diversos campos artísticos num único quadro cronológico, em nome da harmonia da concepção, conduzem a simplificações que não contribuem para o esclarecimento da questão”⁷.

⁴ «Историки-романтики считали, что исторически значимы те события и факты, которые являются носителями исторической идеи. На основании этого критерия Гегель целые эпохи и даже целые народы объявлял исторически несуществующими: Мировая идея прошла мимо них, не задев.» (LOTMAN, [1993] 2010, p. 29).

⁵ J. M. Lótmán, “Volontà di Dio o gioco d’azzardo? Le leggi della storia e i processi casuali” (Izjavlenie Gospodne ili azartnaja igra? Zakonomernoe i slučajnoe v istoričeskom processe, 1992). In: *Dopo la semiosfera*. Milano: Mimesis edizioni, 2014, p. 136. “естественного сознания” (LOTMAN, , 2002°, p. 342).

⁶ “культурно-историческими предрассудками” (Lótmán, 2002°, p. 342).

⁷ J. M. Lotman, *Pamiat’ kul’tury*, 1986. «Все попытки исследователей ради концепционной стройности втиснуть разные виды искусств в единые хронологические рамки приводят, скорее, к упрощениям, нежели способствуют прояснению вопроса.» (LOTMAN, 2000, p. 614).

Novamente, a esse propósito, Lótman não deixa de acentuar como, na época contemporânea, todas as manifestações do intelecto humano – particularmente as artísticas e, em geral, culturais – têm sido consideradas como “papel de balas”⁸, (LOTMAN, [1993] 2013, p. 49; 1994, p. 26), prontas para ser descartadas e jogadas fora em busca do conteúdo profundo (as estruturas materiais). As concessões dos processos histórico-culturais de caráter racionalista, idealista ou dialético – com suas dinâmicas respectivas – devem ser, contrariamente, substituídas por uma visão múltipla, interdisciplinar e complementar dos modos pelos quais o homem se manifesta em determinada época (na arte, na economia, na organização social etc.). É próprio de tal polidirecionalidade que pode ajudar o histórico a não ceder à tentação de construir um sistema de sentido único.

A história – escreve Lotman ([1992]) – se apresenta para nós não como um novelo desenrolado num fio infinito, mas como uma avalanche de material viva que se autodesenrola. [...] não como um processo unilinear, mas como uma torrente multifactorial⁹. (LOTMAN, 1998b, p. 252)

Segundo Lótman, é necessário dar um passo à frente, o que ele realiza ao encontrar o conceito de imprevisibilidade derivado daquele de complexidade. Em 1986, ele descobre os trabalhos do físico-químico russo Iliá Prigogine e da filósofa belga Isabelle Stengers, que escreveram, em 1979, *A nova aliança* e, em 1988, *Entre o tempo e a eternidade*. O confronto interdisciplinar que eles promovem, baseados no estudo de sistemas complexos (ou dissipativos e não lineares), conduz a uma nova noção de tempo físico percebido pelo homem como “devir”, “fluxo”. O tempo físico que era desconhecido da mecânica clássica em sua lei da natureza imutável e que a termodinâmica – por reconhecer sua natureza dissipativa e irreversível – faz coincidir com a inexorabilidade do princípio antrópico que traz o universo ao “fim” (a morte térmica)¹⁰.

Segundo Prigogine e Stengers, para abrir o tempo à novidade e evitar o reducionismo a que ambas as abordagens podem conduzir, é necessário eliminar a visão dualística que opõe a lei da natureza à termodinâmica clássica. Para demonstrar tal pressuposto, os dois teóricos concentraram-se em dois sistemas que se tornaram estáveis fora do ponto de equilíbrio, em correlação

⁸ “фантика-обертки” (LOTMAN, [1993] 2010, p. 33).

⁹ История представляется перед нами не как клубок, разматываемый в бесконечную нить, а как лавина саморазвивающегося живого вещества. [...] история — не однолинейный процесс, а многофакторный поток.» (Lotman, 1992, p. 469).

¹⁰ Para aprofundamento ver L. Gherlone, “Il pensiero di Prigogine e Stengers”. In: *Dopo la semiosfera*. Milano, Mimesis, 2014, p. 43-51.

a um estado não invariável (e portanto altamente provável) mas dinâmico. É nessas condições que emergem as estruturas auto-organizantes, sobretudo as estruturas complexas do vivente. Como se trata de um estado dinâmico, durante a evolução, tais sistemas podem se confrontar com pontos de instabilidade (ou bifurcação) – conceito fundamental em Lóttman – e mudar inesperada e irreversivelmente sua direção, revelando uma dinâmica criadora.

A vida emerge como qualquer coisa livre e não-linear, muito pouco vinculada à lei do cosmos. Trata-se de um fenômeno que, para a ciência clássica, deve sua “unicidade” e “improbabilidade” ao mero fato de ser estudada do ponto de vista da “simplicidade”: basta mudar a perspectiva – e essa é a real lição de Prigogine e sobretudo de Stengers – e colocar as lentes da “complexidade” para entender que se trata de um fenômeno absolutamente “normal”.

Prigogine e Stengers chegam enfim a demonstrar que a potência inventiva do tempo e a evolução criadora¹¹ não são uma experiência meramente íntima e subjetiva do homem, mas a estrutura e a disposição imanente do tempo físico, observável e deduzível de sua fenomenologia. O tempo é, portanto, basicamente, irreversível e ativo e, como tal, age tanto na natureza quanto na cultura.

Devemos reconhecer que o tempo separa o homem da natureza, ou podemos construir um modo de inteligibilidade que seja aberto à ideia de tempo humano como expressão exacerbada de um devir que compartilhamos com o Universo? (Prigožin; Stengers, 1988, p. 14) [que desde os tempos antigos é desconhecido ou relegado à mera aparência?].

Essa reflexão teve um efeito iluminador em Lóttman. Ele nota como, antes de tudo, as noções físicas de leis da natureza e de termodinâmica correspondem a duas versões antropológicas diversas de tempo: a “ciclicidade” e a “linearidade”. Por seu turno, o tempo linear – ao se sujeitar (analogicamente em termos de Prigogine) tanto ao desenvolvimento gradual previsível (sistemas em equilíbrio termodinâmico) quanto à descontinuidade imprevisível (sistemas dissipativos) – não é considerado como uma trajetória fatalmente determinística, mas como movimento feito de progresso e espaços de ruptura. De acordo com Stengers (2007, p. 38), “ao contrário das representações do grande positivismo, [em nosso tempo] a ênfase não é colocada no progresso linear e harmonioso: a complexidade abre caminho para instabilidade, crise, diferenciação, e até mesmo para catástrofes e impasse”¹².

¹¹ Prigogine e Stengers referem-se aqui a *L'Évolution créatrice* (1907), de H. Bergson.

¹² I. Stengers, “Perché non può esserci un paradigma della complessità”. In: G. Bocchi e M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Bruno Mondadori, Milano, 2007, p. 38.

Uma nova noção de história emerge como uma totalidade interdependente de eventos e coerências, de regularidades acentuadas e possibilidades potencialmente significantes. Como de fato nem as leis nem a termodinâmica podem exprimir a complexidade da natureza, então nem a lógica histórica nem a anarquia de eventos são capazes de restituir o movimento real da humanidade no curso do tempo. A história, em outras palavras, é dotada tanto de linearidade quanto de momentos altamente “sensíveis” a pontos de bifurcação, passado que pode ser tomado como novo, caminhos inexplorados¹³:

[...] o que é uma instabilidade? Como favorecê-la, ou, pelo contrário, defendermo-nos dela? Mas, neste caso, a situação é bem mais complexa do que na física: ao contrário das moléculas, os homens recordam-se, imaginam, estabelecem ou inventam correlações, em resumo, são suscetíveis de se interrogar sobre o problema de que vivem. As circunstâncias tomam portanto significados desmultiplicados e integram mesmo as histórias ou as análises pelas quais nós tentamos interpretá-las. As relações não lineares, de que os físicos compreenderam o papel crucial na física, estão aqui não só onipresentes, mas também suscetíveis de baralhar os pontos de vista locais, as visões globais, as representações divergentes do passado, do presente e do futuro. (PRIGOGINE; STENGERS, 1990, p. 83; Prigožin; Stengers 1988, p. 66)

No último Lótman se realiza um encontro epistemológico entre os conceitos científicos de previsibilidade e imprevisibilidade e os conceitos semióticos de gradualidade e explosão de sentido. Tal encontro se torna instrumento pelo qual Lótman se “reapropria” da história, reintroduzindo-a no mecanismo semiótico da cultura: “Um campo minado, com pontos imprevisíveis de explosão, um rio na primavera com seu fluxo possante e direcionado – tais são as imagens que surgem visualmente na consciência histórica que estuda o processo dinâmico (explosivo) e gradual” (LOTMAN, [1992] 2009, p. 8; LOTMAN, 1993, p. 18)¹⁴.

Tais considerações levam Lótman a rever a história da cultura russa (e mais genericamente o conceito de história) e experimentar um trabalho inte-

¹³ Como “a evolução de um sistema, de colisão em colisão, determina [...] um *fluxo de correlações*, [ou seja] a criação de correlações implicam um número sempre crescente de graus de liberdade” (PRIGOGINE; STENGERS, *Tra il tempo e l’eternità*, cit., p. 114-115), assim na história (especialmente na visão lotmaniana) o contínuo encontro/choque entre cultura e subcultura cria uma proliferação de mundos que, em longo prazo, se livra dos “centros” ou poderes culturais.

¹⁴ «Заминированное поле с непредсказуемыми местами взрыва и весенняя река, несущая свой мощный, но направленный поток, — таковы два зрительных образа, возникающих в сознании историка, изучающего динамические (взрывные) и постепенные процессы.» (LOTMAN, 2000, p. 18).

lectual de desconstrução de certo modelo historiográfico que – especialmente no mundo russo e soviético – se baseava precisamente numa visão determinística. Graças a esse salto intelectual, ele finalmente conferiu espessura histórica à semiosfera, iluminando o mecanismo semiótico que sustenta as grandes construções ideológicas e suas contradições internas.

2. Semiótica do caminho perdido

Afirmamos que, ao retomar analogicamente os conceitos de Prigogine de “solução de equilíbrio” e “soluções de não equilíbrio”, Lótman acentua a elaboração de um novo paradigma científico para o estudo da história de modo a contemplar tanto a previsibilidade quanto a imprevisibilidade; tanto o desenvolvimento gradual quanto aquele criativo.

A história deve, portanto, ser pensada como um caminho repleto de cruzamentos¹⁵: caminhar por ele não significa estar sujeito a uma única e necessária solução, mas escolher uma possibilidade dentre outras. No ensaio “Clio e a encruzilhada” [1992], Lótman afirma que a ideia de uma história entendida como uma trajetória pontilhada com regularidade está relacionada com as ciências naturais dos séculos XVII e XVIII e, em particular, à passagem de um conceito de alquimia àquele da química. Uma das principais diferenças entre essas duas – de acordo com os teóricos russos da cultura – reside no fato de que a “reação alquímica era em princípio um mistério [*tainstvo*]. O segundo não derivava automaticamente do primeiro, mas tão somente podia ocorrer quando concorriam determinadas circunstâncias misteriosas. Cada reação era única e irrepetível” (LOTMAN, [1992] 1998b, p. 245)¹⁶.

A química, por sua vez, interpreta a realidade por meio de regularidades unívocas que anulam totalmente o mistério e a criatividade da natureza. A ciência histórica foi submetida a um processo muito semelhante de matematização (ou racionalização), mas hoje, seguindo o exemplo da nova imprevisibilidade química de Prigogine, pode introduzir o possível, além da certeza, em sua metodologia: Clio, a musa da história (filha de Mnemosine, que também é o título do último trabalho de Lótman), “se apresenta não como uma passageira num vagão que se move sobre os trilhos de um ponto

¹⁵ Complexificada pelo ritmo pulsante e sempre recorrente do tempo cíclico.

¹⁶ I. M. Lotman, “Clío en la encrucijada”, p. 245. O termo “mistério” [*tainstvo*] imprime ao processo alquímico uma conotação sagrada, legada à cultura religiosa da época, que vem pois secularizada e dessacralizada pelo Iluminismo (тaинство, *tainstvo*, raiz grega μυστήριον, raiz latina *sacramentum*, ou seja, mistério).

«алхимическая реакция в принципе представляла собой таинство: последующее не вытекало с автоматической последовательностью из предыдущего, а лишь могло произойти при стечении определенных таинственных обстоятельств. Каждая реакция была уникальна и неповторима.» (LOTMAN, 1992, p. 464).

a outro, mas como uma peregrina que vai de encruzilhada em encruzilhada e escolhe um caminho” ([1992], 1998, p. 254). A história, em outras palavras, não é um jogo do destino nem um caminho traçado por uma (secular) vontade de Deus, mas um sistema em que o acaso e a regularidade “deixam de ser incompatíveis e aparecem como dois estados possíveis de um mesmo objeto” (LOTMAN, [1992] 2014a, p. 142)¹⁷.

Essa abordagem tem três consequências importantes. Em primeiro lugar, o homem evita pensar sobre si mesmo como se fosse inexoravelmente predestinado a um fim ideologicamente construído, que também evita o cancelamento cultural (a culturoclastia, poderíamos dizer) de tudo o que está fora do seu projeto histórico. Em segundo lugar, essa abordagem permite pensar a história como um sistema constituído por antinomias, que pode ser transformado, tanto pela consciência e ação individual como pelos coletivos, tanto pela explosão inventiva como pela linearidade lógica¹⁸. O historiador terá, portanto, a tarefa de observar e estudar os eventos equipando-os com duas lentes complementares (LOTMAN, [1992] 2014a, p. 138): a “privacidade”¹⁹ dos indivíduos e os impulsos coletivos “que orientam a ação direta de massas”²⁰. Em terceiro lugar, a adoção do método estrutural-comparativo para o estudo de diferentes culturas – esta é a especificação metodológica de Lótman”. Essa abordagem permite destacar tanto as formas reais quanto as potenciais, enfatizando o valor da probabilidade (e não tanto da certeza, o que pode revelar-se um mau guia), exatamente como alegado por Prigogine e Stengers, segundo os quais é fundamental repensar a cultura humana, destacando o valor dos fenômenos concebidos de modo probabi-

¹⁷ J. M. Lotman, “Volontà di Dio o gioco d’azzardo?”, cit., p. 142. «перестают быть несовместимыми, а предстают как два возможных состояния одного и того же объекта.» (LOTMAN, 2002a, p. 347).

¹⁸ Lotman se coloca de modo bastante contraditório com relação a este último ponto. De fato, enquanto em *A cultura e a explosão* ele tende a dar igual valor aos processos de transformação explosivos e àqueles “lógicos”, ou seja, graduais e previsíveis (“a imprevisibilidade dos processos explosivos não é absolutamente o único caminho para o novo. [...] esferas toda a cultura pode realizar o seu movimento apenas na forma de mudanças graduais”, cit., p. 17), em *Mecanismos nos imprevisíveis da cultura* (traduzida em italiano como *Cercare la strada. Modelli della cultura* [Procurar na estrada. Modelos de cultura]), ele parece preferir os únicos processos explosivos. Provavelmente isso tenha ocorrido porque na obra de 1993 a atenção de Lótman é toda direcionada ao papel libertador da arte na história: arte, para o culturologo russo, é tudo o que não é estritamente limitado pelas leis da lógica de causalidade.

¹⁹ J. M. Lotman, “Volontà di Dio o gioco d’azzardo? (Le leggi da e i processi casuali)”, cit., p. 138. “частной жизни” (LOTMAN, 2002a, p. 344).

²⁰ J. M. Lotman, “Volontà di Dio o gioco d’azzardo? (Le leggi da e i processi casuali)”, cit., p. 138. «которые направляют действия масс» (LOTMAN, 2002a, p. 344).

lístico porque emergem do “pontos de bifurcação”: um valor que consiste de potencialidades livres e criativas e que transforma a possibilidade em um acontecimento, como eles escrevem:

[...] não pode ser deduzido a partir de uma lei determinista: ele implica, de uma ou de outra maneira, que o que se produziu “poderia” não se ter produzido, remetendo-nos por conseguinte para possibilidades que nenhum saber pode reduzir. O modo de inteligibilidade dos possíveis como tais, e dos acontecimentos que decidem entre esses possíveis, é, por definição, a descrição probabilista. No entanto, as simples leis probabilistas não são suficientes. Qualquer história e qualquer narração implicam acontecimentos, implicam que o que aconteceu poderia não ter acontecido, mas só possui interesse se esses acontecimentos são portadores de sentido. Uma sucessão de lançamentos de dados não se conta, a menos que algum desses lançamentos tenha consequências significativas: o dado é objeto de um jogo de acaso na medida em que *o jogo tem aposta*. (PRIGOGINE; STENGERS, 1990, p. 61)

De acordo com Lótman, a verdadeira questão em jogo – a aposta [*le jeu a un enjeu*] – era o futuro de todos os países que se abriam para a liberdade, e, como é bem sabido, “o desejo de ‘ver o futuro’ é característica da humanidade, especialmente em tempos de crise” (LOTMAN, [1988] 1991, p. 782)²¹.

Não devemos nos esquecer, na verdade, de que, quando escreveu essas reflexões, Lótman vivia em plena transição do regime soviético para o pós-soviético; portanto, um período de mudanças radicais, fruto de um evento imprevisível (o colapso do regime), que permitia entrever conjuntos de possibilidades virtuosas livres e libertadoras. Em outras palavras, Lótman tem a intenção de sugerir aos seus contemporâneos que a transformação pós-soviética não vai passar nem por meio do “jogar o passado” (ou seja, copiando-o), nem por meio do “tudo é possível” (ou seja, jogos de azar), mas isso vai passar pela forma mais viável, razoável e socialmente virtuosa, depois de ter identificado uma hierarquia de possibilidades e potencialidades.

²¹ J. M. Lotman, “Technological Progress as a Problem in the Study of Culture” (Techničeskij progress kak kul’turoloģičeskaja problema, 1988). *Poetics Today*, 12(4), Duke University Press, p. 782.

«Стремление “заглянуть в будущее” вообще свойственно человеку. Особенно острый характер оно приобретает в кризисные эпохи.» (LOTMAN, 2000, p. 622).

Nós entendemos por que o estudo da história baseado em método hipotético comparativo é tão importante para Lótman. Trata-se de um método que certamente não pode criar modelos futurólogos precisos, mas pode oferecer, pelo menos, espectros de alternativas que são baseadas em analogias com o passado e que podem trazer à luz ao impasse por não repetir.

Assim, se torna igualmente importante para interrogar novamente o passado e tentar interpretá-lo por intermédio dos olhos complexos de forma a compreendê-lo melhor. Se é verdade que uma arma carregada, mas não detonada, não é funcionalmente idêntica a outra simplesmente descarregada, o estudo dos eventos passados mediante um olhar comparativo, capaz de realçar o “não explodido”, pode revelar analogias interessantes entre as diferentes culturas e também explicar os mecanismos que sustentam a hegemonia de determinadas soluções históricas em comparação com os outras em nível transcultural.

Dizíamos, anteriormente, que a certeza nem sempre é um bom guia. A reiteração de certos roteiros – observa Lótman – muitas vezes desencadeia mecanismos de terror e de perseguição, levando a divisar o próprio apocalipse. Realçar o “não explodido”, de acordo com o culturólogo russo, significa identificar caminhos alternativos que, por causa de sua fraqueza e marginalidade, muitas vezes não foram favorecidos. Ainda que esses caminhos estejam, por agora, perdidos, eles não estão impedidos de sugerir para o presente um discernimento profundo e honesto sobre os impasses do passado. Lótman escreve em uma passagem particularmente esclarecedora:

“Реальное” развитие событий выбирает из обширного набора возможностей лишь одну какую-то линию, отбрасывая несвершившееся как то, что якобы не могло свершиться. Будущее трансформируется при таком взгляде в одну предсказуемую цепь. Все фаталистические концепции будущего (в первую очередь, здесь можно было бы указать на разновидности гегельянства) строят это будущее на основе опыта мышления, выработанного изучением прошедшего. На самом же деле, пространство между настоящим и будущим в принципе не симметрично пространству “настоящее — прошедшее”: от настоящего к будущему ведет не одна дорога, а некое множество равновероятных путей. (LOTMAN, [1993] 2010, p. 138-139)

O curso “real” de eventos seleciona apenas uma linha de desenvolvimento a partir de um conjunto extenso de possibilidades, descartando tudo o que não se realiza como se fosse irrealizável. O futuro é transformado em uma única cadeia previsível. Trata-se de uma concepção fatalista do futuro (típica, por exemplo, de toda forma de hegelianismo), que constrói o futuro com uma categoria de pensamento formatada no estudo do passado. Na verdade, o espaço entre o presente e o futuro é, em princípio, não simétrico, se comparado com aquele que se situa entre o presente e o passado. Não existe apenas um caminho que parte do presente em direção ao futuro, mas múltiplos caminhos equitativamente possíveis. (LOTMAN, [1993] 2013, p. 169-170; [1993] 1994, p. 81)

Podemos deduzir que, para Lótman, a reabilitação dos caminhos perdidos – ou seja, da marginalidade – tem um valor nitidamente redentor. Apaixonado pelo que é criativamente contraditório e complexo, ele empreende em sua última obra a adoção de um pensamento menos sistemático e mais atento às armadilhas de uma visão determinística e unilinear do processo histórico-cultural. Valores particularmente caros ao culturólogo russo são aqueles da liberdade e da tomada de consciência (coletiva e individual) e da responsabilidade pessoal, faculdades que, como se observa agora, podem ser decisivas para o redireccionamento da rota do processo histórico.

3. Sistemas binários e ternários. A fisiologia da explosão

A história pode viver longos períodos de desenvolvimento gradual e intervalos de profunda crise, que, como a febre em um corpo doente, têm a função de expulsar o que culturalmente “infecta” o corpo social e ajuda a reequilibrar a harmonia entre as suas partes. Em seus últimos anos de trabalho, Lótman confrontou a história da Rússia com certos períodos da história europeia – em primeiro lugar, os tempos convulsivos da Reforma e da Revolução Francesa (na qual a revolução bolchevique buscou inspiração). Notou que essa “febre” sempre foi vivida pelo homem russo de forma original, como um momento explosivo, de catástrofe e de renascimento, no qual o velho mundo era historicamente (e sangrentamente) cancelado e o novo mundo instituído como um paradigma da verdade.

Quais são – Lótman se pergunta – os mecanismos que levam os períodos de crise a serem interpretados como “explosão”? Se eles fossem modificados seria possível advir a ideia de um novo desenvolvimento, menos catastrófico? A resposta, sugere ele, tem de ser encontrada nos mecanismos coletivos de memorização e autoconhecimento ou autodescrição.

Vamos tentar, em primeiro lugar, apresentar uma definição de explosão. Em correspondência àquele momento histórico particular, Lótman escreve que a explosão

[...] разрывает цепочку причин и следствий и выхлестывает на поверхность целое пространство, в рамках которого возникает новый набор возможностей. Исходя из логики предыдущего развития предсказание того, какое из данных событий реализуется, принципиально невозможно. Момент взрыва располагается между прошлым и будущим и как бы вырван из времени. (LOTMAN, [1993] 2010, p. 46)

[...] interrompe a cadeia de causa e efeito, projetando em toda uma área uma coleção de eventos equitativamente prováveis e que é impossível, por princípio, dizer qual será realizado. O momento da explosão se situa na intersecção do passado e do futuro, em uma dimensão quase atemporal. (LOTMAN, [1993] 2013, p. 64; [1993] 1994, p. 35)

É próprio desse “a” (de atemporal) o jogo da possibilidade (ou não) de um encaminhamento virtuoso. A suspensão da identidade histórica exige, de fato, que a coletividade dê um sentido aos acontecimentos, criando conexões semânticas entre passado, presente e “pressentimento”. Esse é o momento da autoconsciência – que se realiza sob a forma de uma autodescrição biográfica – em que a coletividade, compativelmente com o seu núcleo semântico-cultural forte, decide: a) a quantidade de memória que deve apagar e quanto deve preservar; e b) quais agrupamentos de potencialidades deverá cortar e quais deverá desenvolver. De acordo com Lótman, há duas possibilidades: a conservação parcial da memória e da partida em direção a um caminho histórico compatível com ele; ou a anulação total do passado e a reconstrução de “uma nova terra e um novo céu”, em uma ideológica forma de *Apocalipse*.

Lótman ([1992] 2009, p. 166) define essas duas possibilidades, respectivamente “sistemas ternários” e “sistemas binários”²², com um pré-requisito fundamental: “a impossibilidade de destruição absoluta do velho, seja na estrutura ternária, seja na estrutura binária”²³. O que isso significa? Significa que as estruturas binárias, querendo destruir o seu passado, se colocam contra sua própria natureza semiótica e acabam se autodestruindo. Elas autoalimentam a dissociação entre a realidade real (o que elas historicamente são em termos de ruptura, cisão e também de recursos) e o ideal que querem atingir. Mas não é apenas isso.

Uma vez que a consciência coletiva envolve um processo autodescritivo de revisão e ressemantização da memória à luz do presente, as estruturas binárias encontram-se exponencialmente envolvidas em uma renarrativização da história – o que pode ser mitificação (o eterno retorno ou volta às origens), ou, na maioria das vezes, escatologização (o fim dos tempos). É típico também do binarismo que o triunfo dos ideais (sendo visivelmente impraticáveis) é “transitar para um futuro mais ou menos distante”²⁴ e ser substituído por uma retórica de apocalipse, capaz de justificar “a acentuada

²² Lótman usa alternadamente os termos “sistema” e “estrutura”.

²³ J. M. Lotman, *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, cit., p. 205-206. «абсолютное уничтожение старого невозможно ни в тернарных, ни в бинарных структурах» (LOTMAN, 2000, p. 142).

Em outro ensaio de 1992, “Il meccanismo dei Torbidi. (Sulla tipologia della storia russa della cultura)” [O mecanismo das perturbações. (Sobre a tipologia da história russa da cultura)], Lótman sublinha que se trata de uma esquematização muito aproximativa, não podendo separar completamente a manifestação do sistema ternário da manifestação do sistema binário.

²⁴ J. M. Lotman, “Il meccanismo dei Torbidi. (Sulla tipologia della storia della cultura russa),” (*Mechanizm Smuty (K tipologii russkoj istorii kul'tury)*, 1992). In: *Dopo la semiosfera*. Milano: Mimesis edizioni, 2014, p. 154.

«переносится в более или менее отдаленное будущее» (LOTMAN, 2002a, p. 36).

deterioração da vida”²⁵ em busca da transfiguração milagrosa e do paraíso terrestre (LOTMAN, [1992] 2014b, p. 154).

Não é por acaso o fato de que, em ordenamentos socioculturais caracterizados por uma lógica binária, a linguagem é submetida, em tempos de crise, a manipulação enfático-metafórica constante, o que encoraja a resistência da perseverança anterior aos novos tempos (LOTMAN, [1992] 2014b, p. 155): “Através da derrota – para a vitória”, “Nós vamos morrer, meus irmãos! Oh, quão gloriosamente vamos morrer!”²⁶. Justamente nessas situações se manifesta uma tentação “mimética” muito perigosa: o renascimento de roteiros revolucionários do passado (como no caso da revolução bolchevique, que tomou a revolução francesa como modelo), que não tem nada a fazer com o próprio contexto cultural. Durante a crise, Lótman escreve nas “Teses para uma semiótica da cultura russa” (LOTMAN, [1992] 2014c, p. 172), os limites são tênues. Os fenômenos embrionários, que mal começam a se manifestar, se servem de velhos nomes e emblemas que não respondem à sua realidade. Toda a cobertura terminológica como uma pele seca se descola do corpo nascente da nova cultura: “Sentidos não têm palavras, e as palavras não têm significados” (LOTMAN, [1992] 2014, p. 172). A linguagem se torna instrumento de uma falsa novidade que, copiando o passado, acaba por interromper a história.

Estruturas ternárias emergem em coletividades capazes de “preservar a imutabilidade no processo de mudança e transformar a imutabilidade em uma forma de mudança”²⁷ (LOTMAN, [1992] 2009, p. 173) e igualmente capazes de, de novo, assegurar que “mesmo onde a ruptura é significativa, a conexão histórica não é quebrada”²⁸ ([1992] 2009, p. 169). No ensaio “O mecanismo das perturbações” [1992], Lótman explica que nesse tipo de estruturas tudo é jogado na “terceira força” [*tret’ja sila*], ou seja, um sujeito (social, cultural, político) que cresce em forma “uterina” no conflito das forças dominantes e antitéticas. Quando estas atingem o nível de saturação opositiva (ou seja, a explosão), a “terceira força” se mostra pronta para emergir do ventre da cultura e se encarregar disso. Observa-se que, no final, o raciocínio de Lótman é muito “hegeliano”, ao mesmo tempo que trava uma luta tenaz contra o hegelianismo inerente às raízes culturais russas.

²⁵ «резкое ухудшение жизни» (LOTMAN, 2002a, p. 36).

²⁶ «Через поражение — к победе», «Умрем, братцы! Ах, как славно умрем» (LOTMAN, 2002a, p. 37).

²⁷ «сохранять в изменениях неизменность, а неизменность делать формой изменения» (LOTMAN, 2000, p. 147).

²⁸ «[...] взрыв разрывает лишь часть пластов культуры, пусть даже очень значительную, однако историческая связь при этом не прерывается.» (LOTMAN, 2000, p. 144).

Também em estruturas ternárias o momento da explosão ocorre em seguida, mas isso não é vivido pela autoconsciência coletiva como uma abertura radical ao possível (que deve se tornar viável), mas como uma transição gradual para a mudança: “a explosão não é caracterizada pela catástrofe geral; em seu interior se desprende uma força criativa [que] limpa os ‘estábulo de Augias’ da história e abre o caminho para uma nova fase”²⁹ (LOTMAN, [1992] 2014b, p. 152). Lótman chama de “revolução” essa dinâmica, muito diferente da dinâmica das estruturas binárias, que são definidas como “turvas”, a partir do período histórico russo conhecido como *Smuta*; nesse caso, a transformação histórica é experimentada em um caminho confuso, turbulento, irracional.

Mas o que pensa Lótman quando fala de estruturas binárias e ternárias? Em seu trabalho de análise comparativa entre a cultura russa e a europeia, ele observa como essas duas estruturas correspondem, respectiva e basicamente, ao modelo binário e ao ternário. De acordo com Lótman, a Europa deve profundamente sua natureza às marcas deixadas pelo Império Romano, ou seja, um modelo político estatal, social e cultural capaz de combinar, ao mesmo tempo, a expansão da explosão em algumas esferas culturais e o desenvolvimento gradual em outras. Trata-se de um modelo que foi capaz de ampliar seu núcleo semântico-mnemônico ao longo dos séculos, incorporando progressivamente a novidade cultural que veio de seus limites. Dessa forma, livrou-se do risco de que temos chamado “culturoclastia” e do desastre de uma implosão repentina. O modelo de “Roman” – baseado, segundo Lótman, no princípio do acordo [*dogovor*] – tem sido preservado no universo cultural europeu, permitindo-lhe alcançar, mesmo em tempos de crise e de revolução, uma espécie de mediação entre os opostos, ou, pelo menos, uma transformação não catastrófica.

O modelo binário é bastante característico do mundo russo e também do soviético que, considerado pelo viés da polarizações opositivas, mostra invariavelmente a tendência pela utopia e pelo maximalismo, criando um caminho duro, feito de paraíso e inferno. O baptismo da Rus’, a reforma petrina, a revolução de outubro, apesar de terem sido precedidos por um longo período de gestação e acumulação gradual de tensão, foram descritos como eventos totalmente inesperados, de acordo com a escrita mitológica da nova criação. Isso se deve ao fato de que a “psicologia do binarismo” (LOTMAN, [1992] 2014b, p. 154) baseia-se no princípio da autodoação [*vručenie sebja*].

²⁹ J. M. Lotman, “Il meccanismo dei Torbidi”, cit., p. 152.

«взрыв не носит характера всеобщей катастрофы — в нем выделяется созидательная сила: он расчищает “авгиевы конюшни” истории и открывает путь ее новому этапу.» (LOTMAN, 2002a, p. 34).

Embora a palavra *vručenie* contemple uma dimensão positiva da doação (ou seja, o superior, gratuidade, de acordo com o exemplo da *imitatio Christi*, típica do mundo ortodoxo), a ausência de um acordo implícito e reciprocidade é apenas o que pode induzir a ação “sem medida” (a imolação, o sacrifício) a degenerar em uma autodispensação da graça. Esse mecanismo termina, assim, para excluir qualquer forma de tolerância do horizonte relacional e cria uma condição de autorreferencialidade total.

É importante sublinhar que o acordo (ou contrato individualista), como um estatuto jurídico do *Ius* romano, é uma evolução do antigo conceito de aliança, que, submetido ao processo de helenização e cristianização do Ocidente, sofreu uma mudança e abandonou sua dimensão comunitário-holística e “excedente” de gradualidade. A tradição russa, que foi cristianizada mas não helenizada, por sua vez, manteve forte dimensão sagrada e comunitária, defendendo os elementos personalistas, “absolutos” das relações contratuais (que são as alianças mais de acordos). Em virtude desse fundo, pessoalmente entendo que Lotman cria uma tipologia cultural com base na diferença entre *dogovor* e *vručenie sebja*, a lógica ternária e lógica binária.

A lógica binária não reconhece, em outras palavras, a alteridade das partes envolvidas no processo de transformação, mas identifica exclusivamente o inimigo. E, uma vez que é apenas o outro que pode desconstruir o “eu” por meio da abertura dialógica, a mentalidade cultural russa também deu origem a visões rígidas e unilaterais da crise, que negava a existência de pessoas e ideias anteriores. Isso gerou explosões catastróficas, de acordo com um palingenesis contínuo, simbolizadas pelo parricídio, o assassinato do herdeiro ou o fratricida, típico das dinastias russas.

Compreendemos muito bem que, na visão lotmaniana, a explosão só é uma oportunidade construtiva (um processo de criação) para os seres humanos se é vivida como uma “escolha consciente” de novos caminhos (LOTMAN, [1992] 2014, p. 142), traçados como passagem gradual, tolerante e fundamentado, e vem precedida de um discernimento ético e uma tomada de responsabilidade individual e coletiva.

Referências

- ANDREWS, E. **Conversations with Lotman: Cultural Semiotics in Language, Literature, and Cognition.** Toronto: University of Toronto Press, 2003.
- GHERLONE, L. **Dopo la semiosfera.** Milano: Mimesis Edizioni, 2014.
- KULL, K.; SILVI, S.; TOROP, P. **Beginnings of the Semiotics of Culture.** Tartu: University of Tartu Press, 2013.
- LOTMAN, J. M. Volontà di Dio o gioco d’azzardo? Le leggi della storia e i processi casuali [Izjavlenie Gospodne ili azartnaja igra? Zakonomernoe i slučajnoe v istoričeskom processe]. In: GHERLONE, L. **Dopo la semiosfera.** Milano: Mimesis Edizioni, 2014 [1992], p. 136-145.

_____. Il meccanismo dei Torbidi. (Sulla tipologia della storia russa della cultura) [*Mechanizm Smuty (K tipologii russkoj istorii kul'tury)*]. In: GHERLONE, L. **Dopo la semiosfera**. Milano: Mimesis Edizioni, 2014 [1992], p. 151-167.

_____. Tesi per una semiótica della cultura russa (Programma per lo studio della cultura russa) [*Tezisy k semiotike russkoj kul'tury (Programma Izučeniya russkoj kul'tury)*]. In: GHERLONE, L. **Dopo la semiosfera**. Milano: Mimesis Edizioni, 2014 [1992], p. 167-175.

_____. Nepredskazuemye mehanizmy kul'tury. Tallinn: TLU Press. 2002a. Istorija i tipologija russkoj kul'tury. (**Semiotika i tipologija kul'tury. Tekst kak semiotičeskaja problema. Semiotika bytovogo povedeniya. Istorija literatury i kul'tury**). Sankt-Peterburg: Iskusstvo-SPB, 2010 [1993].

_____. **Stat'i po semiotike kul'tury i iskusstva**. Sankt-Peterburg: Akademicheskij proekt, 2002b.

_____. **Semiosfera. (Kul'tura i vzryv. Vnutri mysljaščich mirov. Stat'i. Issledovanija. Zametki)**. Sankt-Peterburg: Iskusstvo-SPB, 2000.

_____. La memoria de la cultura [Pamiat' kul'tury']. In: GHERLONE, L. **La semiosfera**. Vol. II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio. Madrid: Cátedra, 1998a [1986], p. 152-162.

_____. Clío en la encrucijada [Klio na rasput'e]. In: GHERLONE, L. **La semiosfera**. Vol. II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio. Madrid: Cátedra, 1998b [1992], p. 244-254.

_____. **Cercare la strada**. Modelli della cultura [*Nepredskazuemye mehanizmy kul'tury*]. Venezia: Marsilio, 1994 [1993].

_____. **La cultura e l'esplosione**. Prevedibilità e imprevedibilità. [*Kul'tura i vzryv*]. Milano: Feltrinelli, 1993 [1992].

_____. **Izbrannye stat'i: v trech tomach**. Tom. I (Stati po semiotike i tipologii kul'tury). Tallinn: Aleksandra, 1992.

_____. Technological progress as a problem in the study of culture [Techničeskij progress kak kul'turoloģičeskaja problema]. **Poetics Today**, 12(4), Duke University Press, 1991 [1988], p. 781-800.

MACHADO, I. **Escola de semiótica**. A experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura. Cotia: Ateliê Editorial, 2003.

PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. **Tra il tempo e l'eternità**. Torino: Einaudi, 1989 (ed. or. 1988). [PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. *Entre o tempo e a eternidade*. Trad. F. Fernandes e J. C. Fernandes. Lisboa: Građiva, 1990.]

SEMENENKO, A. **The Texture of Culture: An Introduction to Yuri Lotman's Semiotic Theory**. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

STENGERS, I. Perché non può esserci un paradigma della complessità. In: BOCCHI, G.; e CERUTI, M. (Ed.). **La sfida della complessità**. Milano: Bruno Mondadori, 2007, p. 37-59.