

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

***A Dança dos Signos:
Considerações sobre a Linguagem e o Tempo
em Henri Bergson***

Karla Soares Pereira

Orientadora: Prof^a Dr^a Silvia Helena Tedesco

MESTRADO EM PSICOLOGIA

Área de Concentração: Estudos da Subjetividade

Linha de Pesquisa: Clínica e Subjetividade

**Niterói
2006**

P436 Pereira, Karla Soares.

A dança dos signos: considerações sobre a linguagem e o tempo em Henri Bergson / Karla Soares Pereira. – 2006.

128 f.

Orientador: Silvia Helena Tedesco.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Departamento de Psicologia, 2006.

Bibliografia: f. 123-128.

1. Psicologia. 2. Linguagem. 3. Tempo. 4. Criação.
5. Pragmática. 6. Subjetividade. I. Tedesco, Silvia Helena. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 150

Karla Soares Pereira

**A Dança dos Signos:
Considerações sobre a Linguagem e o Tempo
em Henri Bergson**

**Dissertação apresentada à banca examinadora da
Universidade Federal Fluminense, como requisito
parcial para a obtenção do título de Mestre em
Psicologia, sob orientação da Prof^a Dr^a Silvia Helena
Tedesco.**

**MESTRADO EM PSICOLOGIA
Área de Concentração: Estudos da Subjetividade
Linha de Pesquisa: Clínica e Subjetividade**

**Niterói
2006**

Karla Soares Pereira

**A Dança dos Signos:
Considerações sobre a Linguagem e o Tempo
em Henri Bergson**

**Dissertação apresentada à banca examinadora da
Universidade Federal Fluminense, como requisito
parcial para a obtenção do título de Mestre em
Psicologia, sob orientação da Prof^a Dr^a Silvia Helena
Tedesco.**

Banca examinadora:

Prof^a Dr^a Silvia Helena Tedesco (Orientadora)

Prof^a Dr^a Virgínia Kastrup

Prof. Dr. Auterives Maciel Jr.

**Niterói
2006**

**A Julia, Elisa e Nina,
pelo convite à dança.**

À Profª Silvia Tedesco, agradeço a orientação segura.

A Sávio Valviesse da Motta, mais que um agradecimento,
o reconhecimento de sua presença e acolhimento
nos momentos mais cruciais deste percurso.

RESUMO

A presente dissertação tem como ponto de partida a leitura de Henri Bergson e o contraponto instaurado pelas idéias e pela produção efetiva do autor. Ao utilizar-se da linguagem, Bergson parece demonstrar a possibilidade de desenredar-se do aprisionamento que a ela supõe. Instigados pelas idéias do autor e tomados pelo contraponto instaurado pelo que vemos evidenciar-se como um estilo único e criador, capaz de permitir aos signos a sua dança, lançamo-nos ao desafio de perscrutar os escritos de Bergson em busca da possibilidade de subversão de uma estereotipia própria à linguagem em seu poder de imobilização. Essa torção das palavras, cujos volteios agitam e rompem amarras liberando o movimento, teria suas raízes na emoção criadora, através da qual, a partir de um esforço de invenção, é possível desorganizar o *modus operandi* do pensamento, burlar a lógica utilitária que perpassa sua atividade e, assim, produzir efeitos criativos e inventivos em sua expressão. A questão que se impõe atravessa a idéia de que o empreendimento realizado por Bergson resulta menos em uma recusa total à linguagem, do que em um convite a colocar em evidência aspectos ainda pouco explorados dessa mesma linguagem. Destacamos assim alguns dos pressupostos explicitados na pragmática lingüística de Gilles Deleuze, tecendo aproximações que pretendem evidenciar os contornos daquilo que vemos conformar-se, em Bergson, como um aporte eminentemente *pragmático* no tratamento das questões referidas à linguagem. Na aproximação entre o pensamento de Bergson e os princípios da pragmática deleuzeana evidenciam-se faces diferenciadas da linguagem em sua dupla natureza. Não se trata de negar que há redundância e invariantes lingüísticos, mas de afirmar a acepção de fuga, de reforçar a existência de uma senha, contida em cada palavra, a qual situamos como uma via aberta à passagem, ao fluxo, ou, em termos bergsonianos, como pura virtualidade.

ABSTRACT

The present dissertation has as starting point the reading of Henri Bergson and the counterpoint established by the ideas and the effectual production of the author. As he uses language, Bergson seems to demonstrate the possibility freeing oneself of the imprisonment he supposes it to cause. Instigated by the ideas of the author and taken by the counterpoint established by what we see as a unique, yielding, and flourishing style, we took the challenge of scrutinizing the writings of Bergson in search of the possibility of subverting a stereotyping property of language. This twist of the words, which swirls, agitates, and thus sets movement free, would have its roots in the creative emotion, through which, from an inventive effort, it is possible to disorganize the *modus operandi* of thought, to defraud the utilitarian logic that runs along its activity and, thus, to produce creative and inventive effects in its expression. The prevalent question crosses the idea that the undertaking carried through by Bergson results less in a total refusal of language, than in an invitation to bring forward still unexplored aspect of this same language. We highlight, thus, some of the conjectures expressed in the linguistic pragmatism of Gilles Deleuze, making associations intended to clarify the outline of what we observe to conform, in Bergson, as an eminently pragmatic anchor in the treatment of questions pertaining to language. As we bring together Bergson's thinking and the principles of Deleuzean pragmatism, different faces of language in its dual nature become evident. The focus is not on denying that there is linguistic redundancy and invariability, but in affirming the escaping significance, in strengthening the existence of a password, found in each word, which we place as an open way to the path, to the flow, or in Bergsonian terms, as pure virtuality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 10

I – LINGUAGEM E INTELIGÊNCIA 22

- 1.1 – As direções evolutivas: soluções diferentes para um mesmo problema.....22
- 1.2 – Viragens de avesso: a Psicologia.....29
- 1.3 – A inteligência em ação34
- 1.4 – A linguagem, a ciência e a apreensão da realidade42

II - QUESTÕES EM TORNO DA LINGUAGEM 48

- 2.1- Linguagem e representação.....48
- 2.2- A abertura ao exterior: a pragmática lingüística.....53
- 2.3 – Aproximações conceituais: Bergson e a pragmática60
- 2.4- Linguagem-ato: os incorporais do estoicismo.....65
- 2.5- Palavra de ordem: morte e fuga.....71
- 2.6- Realidade e Linguagem – do Possível ao Virtual77
- 2.7- Linguagem: oposições e complementaridades.....82
- 2.7.1 – A linguagem no âmbito da ciência e do senso comum.....83
- 2.7.2- Os signos e arte (ou quando a linguagem se põe a dançar).....87
- 2.8 – Constantes e variáveis: uma relação de pertencimento92

III – POR UMA LINGUAGEM INSERIDA NO TEMPO 95

- 3.1- A dança dos signos: a emoção criadora na inteligência.....97
- 3.2- Volteios no pensamento racional: a fabulação.....102
- 3.3 – Uma linguagem por inteiro.....106

CONCLUSÃO 111

BIBLIOGRAFIA 118

INTRODUÇÃO

A filosofia de Bergson nos convida a novos enfoques acerca de problemas clássicos, ao mesmo tempo em que permite colocar em evidência questões que inquietam hoje ciências como a Psicologia e a Lingüística, a partir de um viés essencialmente novo, no qual a busca se efetiva a partir de uma experiência autêntica de conhecimento. Os efeitos e reverberações da obra de Bergson podem ser percebidos em diversos autores e áreas diferenciadas, na contemporaneidade. Mas o conjunto da novidade instaurada, sua essência e expressão, levam-nos a ressaltar que as idéias e conceitos bergsonianos guardam um para-além: encontramos esse “a mais” evidenciado na escrita elegante, nas formulações poéticas, enfim, no estilo literário que vem impregnar sua obra. Nos escritos de Bergson, a palavra parece encontrar o movimento.

Grande é o número de artigos sobre o autor, ou mesmo aqueles que somente o citam, que ressaltam a beleza de suas palavras, o lirismo que perpassa sua obra, tal como sintetiza Deleuze:

Compreende-se que um tema lírico percorra toda a obra de Bergson: um verdadeiro canto em louvor ao novo, ao imprevisível, à invenção, à liberdade. Não há aí uma renúncia da filosofia, mas uma tentativa profunda e original para descobrir o domínio próprio da filosofia, para atingir a própria coisa para além da ordem do possível, das causas e dos fins. (Deleuze; 1999:138)

A tais observações acrescentamos: a própria essência do pensamento bergsoniano encarna-se em sua escrita e toma corpo de obra literária, atravessando a aparente linha divisória entre conteúdo e expressão. Ao utilizar-se da linguagem, o autor parece demonstrar a possibilidade de desenredar-se do aprisionamento que a ela supõe e produz a mobilidade que ele mesmo confere tão somente à arte, em cadência e ritmos que pertencem às palavras em seu encontro com o tempo, com a duração. Assim, a mesma experiência que se restringia a pequenos rasgos nos quais a intuição eclipsava a inteligência logra, em seus escritos, reinar soberana. A desconcertante novidade explicitada nas idéias e nos enfoques trazidos por Bergson, aliada ao caráter literário de sua produção faz da leitura do filósofo uma experiência única e intrigante.

Instigados pelas idéias do autor e tomados pelo contraponto instaurado pelo que vemos evidenciar-se como um estilo único e criador, capaz de permitir aos signos a sua dança, lançamo-nos ao desafio de perscrutar as concepções de Bergson acerca da linguagem. Nossa proposta mostra-se mais audaciosa agora, uma vez que as interrogações ganham uma dimensão

de estranhamento que nos incita a indagações pouco usuais: importa-nos perquirir o pensamento do autor em busca da possibilidade de subversão de uma estereotipia própria à linguagem em seu poder de cristalização. Essa torção das palavras, cujos volteios agitam e rompem amarras liberando o movimento, teria suas raízes na emoção criadora, através da qual, a partir de um esforço de invenção, é possível desorganizar o *modus operandi* do pensamento, burlar a lógica utilitária que perpassa sua atividade e, assim, produzir efeitos criativos e inventivos em sua expressão. A questão que se impõe atravessa a idéia de que o empreendimento realizado por Bergson resulta menos em uma recusa total à linguagem, do que em um convite a colocar em evidência aspectos ainda pouco explorados dessa mesma linguagem.

Assim, buscaremos, através do presente trabalho, apresentar o pensamento bergsoniano como uma ferramenta privilegiada para interrogar nuances e propor um tratamento diferenciado à problemática da linguagem. Para isto, trataremos de examinar as proposições do autor e de seus comentadores, além de outros, para extrair destas as linhas de fuga que nos auxiliarão na construção de nossas idéias.

Estamos cientes de que teremos que percorrer as ácidas críticas estabelecidas por Bergson, em seus vários escritos, à inteligência e à principal ferramenta utilizada para a consecução de seus intentos, a saber, a própria linguagem, apresentando as reflexões efetivadas pelo autor no sentido de determinar que este instrumento mostra-se insuficiente para conduzir à verdade ou mesmo representar o real. Esta inadequação é fartamente demonstrada ao longo de toda a sua obra, na qual a inteligência é tomada como um aprimoramento da percepção, ou seja, uma evolução dos mecanismos que viabilizariam sua finalidade última, a saber, a ação sobre a matéria:

A inteligência, pelo contrário, mesmo sob sua forma mais humilde, já aspira a fazer com que a matéria aja sobre a matéria. (...) assim, o mesmo movimento que leva o espírito a determinar-se em inteligência, isto é, em conceitos distintos, leva a matéria a despedaçar-se em objetos nitidamente exteriores uns aos outros.(Bergson; 2005:206).

Desse modo, a própria noção de percepção ganha novos contornos. Perceber seria recortar o real com a intenção de agir sobre ele. Essa intencionalidade utilitária leva o autor a considerar a proximidade entre o intelecto e a ação: a inteligência teria desenvolvido suas faculdades progressivamente, na medida em que foi necessário adaptar-se, utilizando os instrumentos que pudessem auxiliá-la em seus propósitos. Daí decorrem as muitas conseqüências advindas da apreensão do real pela via da linguagem e os vários entraves suscitados por esta operação. Daí, também, que possamos situar a questão de uma outra

maneira, desviar o foco da linguagem, em si mesma, para trazer à cena o *uso* que dela faz uma inteligência voltada tão somente para as necessidades mais imediatas de sua existência.

Enveredar por estes caminhos estabelecidos através do pensamento bergsoniano nos levará a tentar clarificar alguns dos principais conceitos propostos pelo filósofo que se movem no entorno de nossa questão. Trataremos então de compreender a interdependência entre esses conceitos, que finda por constituir a solidez das idéias propostas, sem retirar delas o movimento e a fluidez, construindo nossa argumentação a partir da exposição dos conteúdos mais relevantes à consecução dos objetivos do presente trabalho, num recorte que permita visualizá-los em sua magnitude. Nosso percurso nos conduz a ressaltar o brilhantismo das idéias de Bergson, ao antecipar dimensões da linguagem que só muito mais tarde ganhariam destaque. A partir de seus escritos, especialmente em intervalos que se apresentam como porosidades permitindo novas interrogações, encontramos a possibilidade de traçar um caminho que leva a novas configurações para a problemática da linguagem. Este percurso possui imbricações múltiplas e se detém sobretudo em alguns dos pressupostos explicitados na pragmática lingüística de Gilles Deleuze. Além de evidenciar alguns aspectos dessa abordagem interessantes ao nosso trabalho, o presente estudo tecerá aproximações que pretendem evidenciar os contornos daquilo que vemos conformar-se, na produção conceitual de Bergson, como um aporte eminentemente *pragmático* no tratamento das questões referidas à linguagem. Em outros termos, ao verificarmos que, para Bergson, a utilização que se faz da linguagem é o que determina que esta seja uma seqüência de sinais que se interpõe ao encontro com o absoluto ou o próprio meio de contato com a realidade movente, podemos distinguir no filósofo do tempo a adoção um critério pragmático para o raciocínio acerca das questões referidas à linguagem. Tal vislumbre conduzirá a aproximação mais vertical do pensamento dos autores, destacando, principalmente, a leitura deleuzeana da filosofia de Bergson.

Embora Deleuze não tenha se dedicado essencialmente aos estudos da linguagem, muitos de seus escritos são consagrados, ainda que transversalmente, ao tema. Interessa-nos destacar os principais pressupostos da Pragmática, tal como proposta por Deleuze e Guattari. Em verdade, esta concepção filosófica alcança todo um universo para além das questões relativas à linguagem e subverte alguns dos pilares do pensamento científico para afirmar novas maneiras de compreender questões centrais para a Filosofia, a Lingüística, a Psicologia e, especialmente para o modo de organização do pensamento na contemporaneidade. A pragmática, na Lingüística, oferece condição para a proposição de “diferentes modos de tratar o vínculo entre os signos lingüísticos e o seu exterior” (TEDESCO; 1998:11). Assim, faz distinção ao *uso* da linguagem, opondo-se às correntes mais clássicas de pensamento, conferindo-lhe lugar de destaque na compreensão dos fenômenos lingüísticos, e estendendo seus domínios. Por suas características intrínsecas, Deleuze e Guattari propõem a Pragmática como a própria condição da linguagem, destoando das concepções mais tradicionais nos estudos da linguagem, que insistem em retirá-la da própria possibilidade de compor um campo de estudos.

É em *Mil Platôs* que vemos explicitados os princípios dessa Pragmática, baseados na Filosofia da Diferença proposta pelos autores, e onde a noção de *palavra de ordem* tem seus contornos traçados:

Chamamos palavras de ordem não uma categoria particular de enunciados explícitos (por exemplo, o imperativo), mas a relação de qualquer palavra ou de qualquer enunciado com pressupostos implícitos, ou seja, com atos de fala que se realizam no enunciado, e que podem se realizar apenas nele. As palavras de ordem não remetem, então, somente aos comandos, mas a todos os atos que estão ligados aos enunciados por uma ‘obrigação social’. Não existe enunciado que não apresente esse vínculo, direta ou indiretamente. Uma pergunta, uma promessa, são palavras de ordem. A linguagem só pode ser definida pelo conjunto das palavras de ordem, pressupostos implícitos ou atos de fala que percorrem uma língua em um dado momento. (Deleuze e Guattari; 1995:16)

Será nosso objetivo, como explicitado, estabelecer algumas linhas de aproximação entre o pensamento de Bergson e os princípios da pragmática proposta por Deleuze e Guattari. Trataremos também, de evidenciar a questão das palavras de ordem da linguagem e ainda, distinguir a existência, para além da face morte, de uma outra face da mesma linguagem, destacada pelos autores ao propor uma dupla natureza da palavra de ordem: trata-se da palavra de ordem em sua acepção de fuga, da existência de uma “senha”, presente em cada palavra, a qual objetivamos situar como uma via aberta à passagem, ao movimento, ou, em termos bergsonianos, como pura virtualidade. Veremos que, na crítica do filósofo do tempo, essa possibilidade findou por circunscrever-se, no caso da linguagem, ao âmbito da arte, ou seja, à criação literária. Vale notar ainda o intrigante fato de que seja justamente essa a dimensão, tão presente em sua obra, que confira tamanha originalidade e maestria ao trabalho de Bergson, a ponto de render-lhe um Prêmio Nobel de Literatura, em 1927, sem ter o autor escrito uma linha literária – no rigor do termo – sequer.

Na especificidade do presente trabalho, ao tentar especular a via que se abre para uma nova reflexão acerca da problemática da linguagem, na qual esta ganha contornos diferenciados, capazes de permitir sua inclusão numa temporalidade permeável à variação, ruptura e criação do novo, buscaremos avançar na problematização de questões relativas à possibilidade de criação via linguagem. Interessa-nos especialmente averiguar as condições de subversão da inteligência à intuição, que permite que as palavras cortem as amarras intelectivas, transmutando-se:

Essa torção das palavras, que constitui na verdade um prolongamento da torção da inteligência quando inebriada pela franja intuitiva, pode nos conduzir a uma forma de expressão que em vez de apreender pela exterioridade, logre nos induzir ao movimento da interioridade. Assim como a inteligência se sofisticava quando a emoção criadora nela repercutia, o caráter utilitário, voltado para o trabalho e para a cooperação que impregna a palavra, também se metamorfoseia quando essa energia originária nela se encrava. Não há aqui uma anulação da instrumentalidade da linguagem, mas, nesse inebriar fundamentalmente afetivo, o seu caráter utilitário é desfigurado, e uma força criadora impregna os signos lingüísticos que antes aparentavam a plena identificação com os fins pragmáticos. (Paiva; 2003:391)

Questionaremos, assim, a idéia de uma linguagem meramente representativa e formal, caracterizada essencialmente por mecanismos estanques e estratificados, uma vez que importa

à nossa reflexão distingui-la como eminentemente criativa, capaz de incidir sobre as subjetividades atravessando-as em pleno movimento, participando da construção de mundos e da inauguração de territórios. Tal construção tem, também, um caráter criador, desde que pensemos a linguagem como plena de variâncias, presentes não na fala individual, mas constituintes da própria linguagem:

Será possível fazer gaguejar a língua sem confundi-la com a fala? Tudo depende, na verdade, da maneira pela qual se considera a língua: se a tomamos como um sistema homogêneo em equilíbrio, ou próximo do equilíbrio, definido por termos e relações constantes, é evidente que os desequilíbrios ou as variações só afetarão as palavras (variações não-pertinentes do tipo entonação...). Mas se o sistema se apresenta em desequilíbrio perpétuo, em bifurcação, com termos que, por sua vez, percorrem, cada qual, uma zona de variação contínua, então a própria língua põe-se a vibrar, a gaguejar, sem contudo confundir-se com a fala. (Deleuze; 1997:123)

A estreita relação de Deleuze com a literatura e com a arte, explicitada nos inúmeros textos do autor acerca destas temáticas, ganha especial relevância quando associada à sua crítica contundente às teorias da representação e ao pretenso formalismo e invariacionismo na linguagem. Além disso, o tema da criação perpassa a obra do autor, para o qual o âmbito da linguagem não se limita à circunscrição efetivada, principalmente, pela lingüística, mas ganha contornos de exterioridade, alcançando o real de modo a interferir em sua conformação, num movimento incessante de variação. É exatamente este caráter inventivo que o presente trabalho pretende ressaltar, pois somente a partir dele pode-se apostar na possibilidade de produção de novos sentidos estabelecidos via linguagem.

Outra será, entretanto, a idéia que encontraremos no entorno da construção teórica de Bergson acerca da linguagem. Cabe ressaltar, aqui, a importância do pensamento deste autor que, emergindo como um dos filósofos mais conceituados de sua época, construiu em sua filosofia uma defesa a uma nova concepção e utilização da metafísica, problematizando algumas das questões mais antigas da filosofia e estabelecendo enfoques originais para as temas que desenvolveu ao longo de toda a sua obra. Na direção contrária das principais correntes de pensamento de sua época, para Bergson o ser é um fazer-se, que instalado na contração entre passado e futuro, tem no fluxo contínuo, no movimento incessante que não se detém nem se limita sua melhor expressão:

Diremos o mesmo da mudança. O entendimento a decompõe em estados sucessivos e distintos, supostamente invariáveis. Considere-se mais perto cada um desses estados, perceber-se-á que eles variam; como poderiam durar se não mudassem, perguntamos? (...) O real não são os ‘estados’, simples instantâneos tomados por nós, ainda uma vez, ao longo da mudança; é ao contrário, o fluxo, é a continuidade de transição, é a mudança ela mesma. (Bergson; 1974:110)

Como pensador eloqüente, o filósofo teceu uma crítica contumaz ao pensamento vigente no final do século XIX e início do século XX, e às bases conceituais que ajudaram a erigi-lo. Convivendo com um forte cientificismo, que impunha ao pensamento científico critérios positivistas baseados no modelo da física, o autor promoveu, sobretudo, questionamentos audaciosos acerca da psicologia e da biologia em sua submissão aos padrões da época. As pesquisas de então evidenciavam a tentativa de estabelecer paralelos entre a vida psíquica e as instâncias cerebrais, o que trazia para a psicologia uma forte inclinação psicofísica, na qual a quantificação numérica dava aos fenômenos psíquicos a aura de cientificidade exigida por um contexto no qual o mundo físico deveria ser a fonte de explicação para todo e qualquer fenômeno. Tratava-se, dessa forma, de nivelar o interior pelo exterior.

Para os psicofísicos, imersos na lógica positivista, era necessário estabelecer um determinismo psicológico que abrangesse todas as instâncias do viver. Assim, tudo o que fosse da esfera do mental precisava ser circunscrito ao âmbito do cérebro, que se prestava com mais maleabilidade às quantificações. Na contramão dessa trajetória, o pensamento bergsoniano aponta para o engano trazido pelo paralelismo psicofisiológico, buscando “estabelecer que aquela hipótese implica, em sua forma habitual, uma contradição fundamental” (Bergson; 1974:50). O trabalho do filósofo levou-o a propor, no *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1988), um alargamento do campo de investigação da psicologia, ressaltando características peculiares à própria natureza do seu objeto, que não podia ser enquadrado, sem perdas contundentes, no âmbito da matéria. À frente de sua época, Bergson posicionou-se contrariamente à equiparação do mundo mental ao físico, criticando a ênfase dada ao mundo material em detrimento daquilo que ele considerava como essencial ao próprio ser: “O que subjaz a estas reflexões bergsonianas, ratificamos, é a necessidade de esclarecer que os estados psicológicos e os estados físicos são fenômenos distintos cujas diferenças devem ser demarcadas” (PAIVA, 2003:30). Nesse registro, somente através do ultrapassamento da realidade do mundo físico é que se poderia chegar ao cerne daquilo que efetivamente constitui o psiquismo humano.

Segundo o filósofo, a confusão entre as noções de espaço e tempo está no cerne dos enganos evidenciados ao longo da história do pensamento humano:

Mas familiarizados com esta última idéia [a de espaço], (...) introduzimo-la sem saber na nossa representação da sucessão pura; justapomos nossos estados da consciência de maneira a percebê-los simultaneamente, não já um no outro, mas um ao lado do outro; em resumo, projetando o tempo no espaço, exprimimos a duração pela extensão, e a sucessão toma para nós a forma de uma linha contínua, ou de uma cadeia, cujas partes se tocam sem se penetrar. (Bergson; 1988:73)

Lembremos que, para Bergson, o real só é dado no tempo. Fora deste, o que se pode encontrar é artificial, ou seja, foi criado para dar conta da fixidez imposta pelos meandros de nossa própria inteligência. Para o autor, ainda no *Ensaio*, o tempo é interior ao psiquismo e o espaço apenas circunda essa composição. Ao tentar destrinchar os estados internos da

consciência a partir de critérios quantitativos, estabelece-se uma impossibilidade que advém da diferença de natureza entre estes elementos. A justaposição numérica e espacial dos estados psicológicos só é possível graças a um esforço reducionista, um leito de Procusto¹ do qual o ser é retirado com um *déficit*, ou seja, é amputado em suas possibilidades de exercer-se plenamente, numa transposição o amarra à uma exterioridade estranha ao que possui de mais essencial

Assim, para chegar a conhecer a verdade do ser opera-se sua imobilização, anulando o movimento que melhor o caracteriza e tudo o mais que o constitui: a mudança, a evolução incessante, a criação contínua de novidades, o imprevisível. Portanto, ao considerar a realidade em suas diferenças quantitativas, jamais se conseguirá explicar a natureza dos estados psicológicos. Somente uma apreensão efetivada através de parâmetros qualitativos, que coincidem com a essência pura, logrará apreender a harmonia invisível que articula os diferentes níveis do real.

Acompanhando o percurso de evolução de seu próprio pensamento, Bergson afirma, já em *Matéria e Memória* (1999), a existência de um elemento comum, que produz tanto a interioridade quanto a exterioridade e, portanto, encontra-se presente em ambos: trata-se da própria duração. Assim, é possível afirmar que a filosofia de Bergson constrói-se a partir da idéia de duração como uma sucessão indistinta da multiplicidade qualitativa presente no real, na qual a identidade e a diferença podem existir ao mesmo tempo. Esse movimento contínuo, essencialmente criador, engendra-se a cada instante, num eterno *fazer-se*. Segundo Bento Prado Jr., “A duração é a lei de um universo sempre em vias de constituição. Ela é este movimento de um objeto que vem a ser, sem jamais deixar de estar vindo” (Prado Jr.; 1989:86).

Concebida como aquilo que pode produzir incessantemente a novidade e a mudança, diferenciando-se continuamente de si mesma, a duração, para Deleuze, “é imediatamente a unidade da substância e do sujeito” (Deleuze; 1999:103), ou seja, confunde-se com o que há de mais essencial no ser e em tudo o que compõe o real que o cerca, sendo “imaneente à realidade dentro e fora do homem” (PAIVA; 2003:7). Com isso afirmamos a presença da duração e conseqüentemente a temporalidade que esta pressupõe, também no mundo material.

¹ A lenda de Procusto pertence à mitologia grega. Procusto (“o estirador”) era filho de Possêidon e seu nome verdadeiro era Damastes ou Polípemon. Era um ladrão que vivia em Elisios, Ática. Em seus crimes, obrigava as pessoas a deitar num leito construído por ele mesmo. Caso a pessoa fosse maior que o leito, Procusto decepava seus membros inferiores, a fim de que a pessoa pudesse caber estritamente nos limites da cama. Caso fosse menor, Procusto esticava seus membros com tenazes, até chegarem ao tamanho exato do leito. Procusto foi morto por Teseu, que impôs a ele o mesmo castigo que impingia a suas vítimas.

É exatamente esta dimensão temporal que visamos a introduzir nas questões referidas à linguagem. Mais do que um simples adendo quantitativo, ou seja, a exposição de mais atributos à linguagem, esperamos poder explicitar uma conceitualização que aponte para seu caráter eminentemente vário, produzindo desvios que gerem a necessária distância dos estudos da psicologia tradicional acerca da linguagem, os quais privilegiam as invariâncias. Buscaremos, assim, a possibilidade de vislumbrar, no movimento de fuga, a abertura à dança dos signos, à sua animação e mobilidade.

Ao propor focar o devir criativo da linguagem, buscamos evidenciar, num enfoque bergsoniano, a questão do ser como *duração*. Assim, temos que a duração não pode ser explicitada como uma mudança contínua que se atribui ao ser, mas como o próprio ser. Desse modo, o ser se confunde com o próprio tempo e com a temporalidade que o constitui. Essa é a grande diferença trazida pela novidade do pensamento bergsoniano e estabelecida como contraponto exemplar às herméticas conformações que o pensamento moderno insiste em fazer valer. Ao invés de imobilidades e de apelos identitários, o ser configura-se como um fluir incessante, uma multiplicidade qualitativa de estados da consciência que se interpenetram em constante e contínua mudança; o devir como aquilo que difere e ao diferir, perpetua sua própria mobilidade. Falamos aqui da mudança que prescinde do objeto que muda, da mudança pela mudança, como o propõe o autor, que não se confunde com o próprio movimento que instaura, uma vez que “a mudança não tem necessidade de um suporte. Há os movimentos, mas não há necessariamente os objetos invariáveis que se movem: o movimento não implica um móvel.”(Bergson; 1959:1253). A grande confusão se estabelece quando nosso entendimento, ao invés de perceber o fluir incessante, finda por decompô-lo em estados sucessivos e distintos, que ganham então o estatuto de imobilidade.

A substituição de que se trata aqui revela o mau uso da linguagem, sob a forma de conceitos estanques, que tomam o assento da experiência móvel e plena, como “um extrato fixo, seco, vazio, um sistema de idéias gerais abstratas, tiradas desta mesma experiência, ou antes, de suas camadas mais superficiais” (Bergson; 1974:111). O universo conceitual, tomado em seu viés mais negativo, é assemelhado ao invólucro que guarda a crisálida, mas que também a impede em seus movimentos, contendo-a em sua vibração mais essencial. A denúncia de Bergson aponta para a imensa trama de conceitos que, sob a forma de mera representação, se põe em lugar da experiência real, fazendo com que a primeira seja preferível, pela facilidade de manipulação, à segunda. Mais uma vez vemo-nos empenhados em abordar esta questão sob um prisma diferenciado. Importa-nos, ainda aqui, ressaltar que, ao talhar os

conceitos que propõe, o autor não se restringe a modificá-los, mas sim, cria algo inteiramente novo.

As indagações bergsonianas recaem nas grandes questões filosóficas que perpassam o pensamento, e é desse modo que, ao construir sua obra, o autor reposiciona problemas filosóficos fundamentais, tais como a evolução da vida, a memória, a questão da liberdade, do conhecimento e da moral, dentre outros, demonstrando que a ação de nossa inteligência e os instrumentos que esta utiliza para exercer-se determinam o modo como podemos nos apropriar e lidar com cada uma dessas questões. Nessa operação, insistimos, há mais que mera repetição e é o novo que comparece em sua filosofia ao sinalizar que existe um modo específico de operar do intelecto, uma das direções tomadas pela vida em sua evolução – e que no homem logrou superar todas as outras – e este modo conduz a apreensão da realidade de tal modo que, embora tenha propiciado a consecução de um caminho, afirmando seu desenvolvimento progressivo à medida da adaptação e encontrando soluções para diversos problemas que o atravessavam, fındou por erigir uma barreira que por muito pouco não escapa à sua própria compreensão: “Essa adaptação ter-se-ia, aliás, efetuado naturalmente, porque é a mesma inversão do mesmo movimento que cria ao mesmo tempo a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas”(Bergson;1966:207). Gerados em uma mesma manobra, a intelectualidade presente no espírito e a matéria, a intelectção e a realidade material não são, portanto, completamente distintos. Ao efetivar sua adequação mútua, por força do fluxo natural da evolução, esses dois elementos deixam entrever algo de comum em sua natureza que insiste, ainda que desse traço de unidade apenas possamos vislumbrar lampejos intermitentes. O foco dessa adaptação é a ação, numa estratégia intelectual que opta por reafirmar o que há de tendência à inércia na matéria, para assegurar que esta possa ser capturada.

A grande aspiração da inteligência seria, então, propiciar a ação da matéria sobre a própria matéria. Nessa senda, a inteligência alcançou o mais alto grau de sofisticação. Capaz de fabricar objetos artificiais, de manipular a matéria inerte a partir das prerrogativas de suas necessidades o homem chega, nesse sentido, ao ápice da evolução em relação às outras espécies. Entretanto, o instrumental desenvolvido a partir da matéria restringe-se, em seu âmbito de atuação, a uma esfera limitada e contextual. Tal afinidade com o mundo material trouxe, além das vantagens adaptativas, outras conseqüências: uma vez que toma como objeto primordial o sólido inorganizado – e este é feito de descontinuidades – a humanidade, em seu processo evolutivo, adotou um modo de operação que eliminou aquilo que mais essencialmente a poderia determinar, ou seja, a fluidez e o movimento incessante.

A severa crítica que o autor realiza a esse mecanismo não deixa de entrever a existência de pontos de interseção que abrem caminhos para driblar os impasses oriundos da configuração estrutural da inteligência, os quais, curiosamente, só se tornam viáveis a partir da inclusão da própria inteligência como parte imprescindível na construção do problema:

Entretanto, banha-nos um fluido benfazejo, do qual extraímos a própria força para trabalhar e viver. Incessantemente aspiramos algo desse oceano de vida no qual estamos imersos e sentimos que nosso ser, ou pelo menos a inteligência que

o guia, nele se formou por uma espécie de solidificação local.(...) A inteligência, sendo reabsorvida por seu princípio, irá reviver a contrapelo sua própria gênese.

(Bergson; 1966:193)

Eis aberta a via que nos permite examinar as proposições de Bergson acerca da possibilidade de uma conversão da inteligência à intuição. Vislumbramos, através das indicações do autor, franjas que rodeiam os domínios da inteligência, instinto e intuição, permitindo que estes se comuniquem. Desse modo, a inteligência nada mais seria que uma conformação local, uma resposta às demandas específicas de seu entorno. Entretanto, ainda estaria mergulhada em uma vastidão muito mais ampla, à qual permanece ligada por “uma franja indistinta que lembra sua origem. Mais ainda, comparávamos a inteligência a um núcleo sólido que se teria formado por via de condensação. Esse núcleo não difere radicalmente do fluido que o envolve. Só será reabsorvido por esse fluido porque é feito da mesma substância” (Bergson; 1966:194).

No presente trabalho, o maior interesse é focar o principal instrumento utilizado pela inteligência na consecução de seus intentos, qual seja, a linguagem, no intuito de investigar de que modo este colabora com a realização das funções do intelecto e, sobretudo, quais as especificidades desse instrumento. Em nosso percurso, interessa-nos averiguar o enfoque dado por Bergson aos diferentes usos da linguagem, uma vez que, para o autor, a linguagem ordinária, científica e literária são notoriamente dissociadas.

Tomamos, então, consoante as proposições bergsonianas, a linguagem como instrumento da inteligência, ou seja, a serviço de seus intentos. E pusemo-nos a interrogar o que seria feito desse instrumento quando posto a serviço de outro senhor. Reservamos este lugar ao espírito, à duração, ou mais especificamente, à intuição. Que seria então esta linguagem quando afrouxadas as exigências e os ditames da vontade utilitária? Aberta a outras influências, para onde poderia levar nosso conhecimento, de que modo peculiar participaria da evolução da vida, transcendendo a finalidade pragmática? Tomemos alguns exemplos dessa linguagem propostos por Bergson: ela pode ser encontrada no poeta, no escritor, enfim, na arte. Mas insistamos em forçar seus limites, estendendo a toda linguagem a possibilidade de tocar a essência móvel das coisas. Esta seria uma linguagem fluida, transmutada, certamente, mas ainda assim, linguagem, tal como a conhecemos e definimos hoje². Um exercício dessa linguagem pode ser verificado no exemplo proposto pelo próprio Bergson:

A verdade é que caso a linguagem se moldasse aqui pelo real, não diríamos ‘a criança devém homem’, mas ‘há devir da criança para o homem’. Na primeira proposição, ‘devém’ é um verbo de sentido indeterminado, destinado a mascarar o absurdo no qual caímos ao atribuir o estado ‘homem’ ao sujeito ‘criança’. Ele se comporta aproximadamente como o movimento, sempre o mesmo, da película cinematográfica, movimento escondido no aparelho cujo papel é ir superpondo uma à outra as sucessivas imagem para imitar o movimento do objeto real. Na segunda, ‘devir’ é um sujeito. Ele passa para o primeiro plano. Ele é a própria realidade: infância e idade madura, então, não são mais do que paradas virtuais, simples vistas do espírito: lidamos desta vez, com o movimento objetivo ele próprio, e não mais com sua imitação cinematográfica. Mas apenas o primeiro modo de se expressar é conforme nossos hábitos de linguagem. Para adotar o segundo,

² Esta idéia será retomada em todas as etapas deste trabalho.

seria preciso subtrair-se ao mecanismo cinematográfico do pensamento (Bergson; 2005:338)

Partiremos, então, da idéia de que há diferentes modos de se expressar através da linguagem. Sem dúvida, alguns deles conduzirão tão somente a um arremedo de realidade, a uma fantasmagoria através da qual não se obtém mais que um distanciamento da coisa em si. Entretanto, buscaremos entrever a possibilidade de nossa consciência vir a libertar-se dos hábitos arraigados constituídos a partir da intencionalidade presente na inteligência. A partir da análise das proposições bergsonianas, investigaremos as funções da linguagem para o autor, as inter-relações entre esta e a inteligência e seu caráter utilitário. Buscaremos ainda forçar os limites e as fronteiras que separam tais territórios consolidados, para buscar evidenciar a imprecisão destes contornos e trazer à cena as franjas que rodeiam esses domínios, possibilitando sua intercessão, uma vez que tratamos de instâncias distintas, mas inseparáveis. Para Bergson, resta ainda uma multiplicidade de vias abertas à intuição, vias que nunca se fecharam completamente, como assevera o próprio autor:

A intuição está aí, no entanto, embora vaga e sobretudo descontínua. É uma lâmpada quase que apagada, que só se reanima de longe em longe, por alguns instantes apenas. Mas reanima-se, em suma, ali onde um interesse vital está em jogo. Sobre nossa personalidade, sobre nossa liberdade, sobre o lugar que ocupamos no conjunto da natureza, sobre nossa origem e talvez sobre nosso destino, projeta uma luz vacilante e fraca, mas que nem por isso rasga menos a obscuridade da noite em que nos deixa a inteligência. (Bergson; 1966:268)

É exatamente a existência dessa franja indecisa, desses contornos indefinidos e imprecisos que permite a afirmação de que estes universos não são comunicáveis. Os pequenos rasgos impetrados pelas expressões artísticas – lembremos que para Bergson, a arte toca a duração – são um exemplo desses saltos em que a razão deixa seu meio para penetrar no movimento, através da intuição. Como elemento que possibilita a conversão da inteligência, traremos à cena a noção de emoção criadora. Este conceito porta, em si mesmo, uma novidade. A partir dele, verifica-se como que uma complementação das idéias que Bergson desenvolveu ao longo de sua obra (Kastrup; 1999). A emoção criadora, como força capaz de colocar a inteligência em contato com uma energia que pode afetá-la a ponto de transmutar sua essência, é por excelência um conceito-chave na consecução das idéias que expomos, uma vez que somente ela pode “(...) determinar a maneira pela qual a própria inteligência se converte e é convertida em intuição” (Deleuze; 1999:89).

Nesse sentido caminhará nosso trabalho: paralelamente à idéia de uma linguagem que perpetua a imobilidade, pedras no meio dos caminhos³, engessando o sentido e a possibilidade

³ O poema de Drummond, ao enfatizar os substantivos, privilegia as coisas em sua imobilidade aparente. Aqui o imprevisto, a pedra, remete sempre a ela mesma e às paradas que impõe, subsumindo o desvio que, também presente, não chega a acontecer ao leitor. Assim o autor marca e remarca as paradas, a lentidão e o aprisionamento nas formas. "No meio do caminho tinha uma pedra / tinha uma pedra no meio do caminho / tinha

de movimentos criativos, uma vez que visa apenas a atender às exigências da inteligência, buscaremos encontrar o caminho para afirmar uma superação da vocação utilitária desta mesma linguagem, que só poderá efetivar-se através do resgate de suas múltiplas potências e de sua mobilidade original.

uma pedra / no meio do caminho tinha uma pedra. / Nunca me esquecerei desse acontecimento / na vida de minhas retinas tão fatigadas. / Nunca me esquecerei que no meio do caminho / tinha uma pedra / tinha uma pedra no meio do caminho / no meio do caminho tinha uma pedra." (Drummond; 1930:33)

I – LINGUAGEM E INTELIGÊNCIA

Para compreender a crítica de Bergson à linguagem, trataremos de percorrer o raciocínio estabelecido pelo autor para chegar a afirmá-la como um instrumento a serviço da inteligência. Interessa então ao presente trabalho empreender uma jornada através de algumas das principais das idéias propostas por Bergson, particularmente no que tange à noção de inteligência em seus desdobramentos e aos instrumentos que utiliza para a consecução de seus intentos. O foco de nossa atenção será a relação existente entre a linguagem e a inteligência e nosso percurso nos levará a afirmar que o caráter engessante conferido à linguagem é tão somente uma consequência do fato de que esta evoluiu ao acompanhar os hábitos estabelecidos pela percepção e pela consciência, adquirindo, então, características que não são inerentes a ela mesma, mas que findam circunscrevê-la no âmbito de um intelecto que visa tão somente à ação.

1.1 – As direções evolutivas: soluções diferentes para um mesmo problema

A partir das reflexões realizadas por Bergson, podemos notar que as críticas do autor dirigem-se sobretudo a ênfase dada ao espaço, em detrimento da temporalidade. A idéia de uma conformação original do viver que teria sido abandonada no curso da evolução também pode ser encontrada ao longo de sua obra, e desse modo, o pensamento bergsoniano estabelece-se ao buscar refazer o caminho evolutivo percorrido pela humanidade, que findou por afastá-la de sua verdadeira origem, especialmente para atender as exigências da razão. A filosofia de Henri Bergson delineia-se a partir da concepção de uma natureza temporal da vida psíquica. Entretanto, embora este seja notavelmente o impulso inicial de suas interrogações, é a vida como um todo, em sua acepção mais ampla, que interessa ao filósofo, e será a ela que dedicará o conjunto de sua obra:

(...) Mas ele não se limitará a simples introspecção da alma individual, porque, como observa M. Gouhier, no bergsonismo, a consciência é coextensiva à vida e, conseqüentemente, independente do eu. (...) O retorno à vida interior em Bergson é a primeira etapa e o primeiro exemplo de um retorno à integração qualitativa da consciência no todo da vida. (TROTIGNON; 1968:76).

Questionando-se acerca do papel da inteligência ao perscrutar os caminhos do viver, o autor chega a proposições originais e interroga a determinação das configurações de nossa percepção, afirmando que há um *modus operandi* específico da captura do real, inerente ao ser humano, através do qual o recorte efetuado torna-se a própria delimitação do objeto. Dito de outro modo, haveria um determinado processamento do percebido e uma conseqüente reorganização deste a partir de condições estabelecidas pela inteligência. Assim, aquilo que se chega a perceber como real é, na verdade, uma captura fragmentada efetivada a partir de um mecanismo que possui, em suas possibilidades de alcance, limitações contundentes. Inegavelmente, esta faculdade permitiu a construção daquilo que compreendemos hoje como humanidade, contribuindo para seu ajustamento às condições do meio ambiente e às exigências posteriores da vida em sociedade, mas sua primazia cobrou seu preço: como um aperfeiçoamento da percepção, a inteligência desenvolveu-se para cumprir sua determinação

primeira, a saber, a ação sobre a matéria. Assim, para o filósofo “Perceber significa imobilizar” (Bergson; 1990:171). A percepção cumpre aqui a função de estabelecer um recorte no real de modo a operar nele, e, para tal, obriga ao estabelecimento do mundo em contornos nítidos e definidos. É exatamente nos domínios da inteligência que Bergson vai localizar a linguagem e, por isso mesmo, estender a ela toda crítica referida à racionalidade.

Para atender aos imperativos da inteligência, que visam sobretudo promover a ação no mundo, garantindo a sobrevivência do homem, a inteligência cerca-se dos meios necessários e mesmo anula outras possibilidades de organização. Entretanto, em seus domínios permanecem circunscritas atividades que não são originalmente voltadas para a ação imediata. Dentre estas encontramos a fabulação⁴, descrita por Bergson em *As duas fontes da moral e da religião* (1978). A capacidade fabuladora tem origem na emoção criadora e pode ser descrita como uma tendência virtual no instinto, que de certa forma ocupa a lacuna deixada por este. Encontramos a fabulação presente na religião, no místico, na arte e na moral humanas. Dela provém idéias que a inteligência não poderia suscitar, por não atenderem às suas exigências primordiais. Retomaremos esse ponto mais adiante, ao examinarmos a relação entre inteligência, instinto e intuição. No momento, importa ressaltar a afirmação de que mesmo na circunscrição da inteligência, Bergson entrevê a possibilidade⁵ de criação ou invenção. Essa afirmação está presente também em *A invenção de si e do mundo: uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição*, de Virgínia Kastrup:

Em *O esforço intelectual*, o tema da invenção aparece tratado no interior dos quadros da inteligência. Bergson propõe-se a examinar diversas espécies de trabalho intelectual ‘do mais fácil, que é a reprodução, ao mais difícil, que é a produção ou invenção’ (Kastrup, 1999:98)

Para Kastrup, ao colocar o problema da invenção como um tipo de trabalho intelectual, Bergson destoa da psicologia tradicional quando evidencia a questão do esforço, utilizando

⁴ A questão da fabulação é de especial relevância na construção das idéias que pretendemos desenvolver, uma vez que explicita a presença de elementos não-rationais nos quadros da inteligência. Exatamente por isso, dedicaremos a atenção devida à temática no item 3.2 – *Na contramão do pensamento racional: a fabulação*.

⁵ Na perspectiva do presente estudo, cumpre distinguir a acepção da noção de *possível* ou de *possibilidade*. Para Bergson, “no fundo das doutrinas que desconhecem a novidade radical de cada momento da evolução há muitos mal-entendidos, muitos erros, um deles seria o hábito de pensar a realidade precedida por uma possibilidade” (1959: 109). Corroboramos a crítica de Bergson a um possível prévio, já dado, determinado por uma anterioridade e então, importa explicitar que o termo, quando empregado, não faz apelo a uma realidade determinada por antecipação. Muito ao contrário, optamos pelo “possível deleuzeano, [que] faz irrupção no real como novidade emergente” (ALMEIDA; 2003:210). Sobre a noção de possível, em Bergson, remetemos o leitor ao item 2.6 – *Realidade e linguagem – do possível ao virtual*, nesta dissertação.

como critério de distinção entre os trabalhos intelectivos o esforço que se utiliza em sua realização. Haveria diferentes índices de trabalho perpassando os planos de consciência, concebidos pelo autor como uma “pirâmide que contém representações em graus de complexidade diferentes.” (*Ibidem*). Na base dessa pirâmide, mais próximas à materialidade e, portanto, do espaço e do foco privilegiado pela inteligência, se encontram as imagens mais simples, advindas da percepção. Formando o topo da pirâmide, estão as imagens densas, abstratas, dotadas de fluidez e capazes de gerar outras imagens que se desdobram numa multiplicidade virtual. A essas imagens Bergson denomina *esquema dinâmico*. Sobre esse esquema, esclarece Kastrup: “O esquema dinâmico é um tipo de representação indivisa e especial, pois condensa uma infinidade de imagens interpenetradas, e se define exatamente por sua capacidade de se desdobrar em imagens separadas” (*Ibidem*: 99).

A inteligência está a todo tempo ativa, mas seu trabalho pode exigir mais ou menos esforço, atravessar planos de consciência diferenciados – traçando uma trajetória vertical – ou permanecer passivo, mantendo um movimento horizontal, num único plano. Em *A conversa infinita* (2001), de Blanchot, a idéia de um cansaço – comumente o resultado natural e esperado de um esforço – aparece sinalizando a própria condição para o trabalho. O esforço empregado, assim como sua natural conseqüência, vão, a cada momento da conversação, constituindo-se na própria condição para a existência e manutenção desta. É como se o próprio motor da conversa pudesse ser situado nesse cansaço que incita a falar e, ao mesmo tempo, comparece como o que suspende e possibilita, *moto continuum*, o movimento das palavras. Cada possibilidade de interrupção, de cansaço como interrupção, propõe uma abertura radical à linguagem na conversa que estabelece⁶ o autor: “Parece que, por mais cansado que você esteja, não deixa de realizar sua tarefa exatamente como deve. Dir-se-ia que não somente o cansaço não atrapalha o trabalho, mas que o trabalho exige isso, estar cansado desmedidamente.” (Blanchot; 2001:17).

Do mesmo modo a linguagem, como um trabalho intelectual, pode não demandar maior concentração de energia, o que Bergson associa à reprodução, ou configurar-se como um esforço, exigindo o atravessamento vertical de diferentes planos de consciência. No primeiro caso, corrobora-se a noção de uma linguagem com função meramente representativa, que pretende poder reproduzir o mundo, ao mesmo tempo que a ele confere regularidade e

⁶ A leitura de *A conversa infinita* traz inúmeras possibilidades. Num texto denso, Blanchot realiza ele mesmo sua proposta de uma escrita como prática e experimentação e, desse modo, chamar aqui os trechos que destacamos de “conversa” ou “conversação” só é possível se considerarmos o termo tal como o propõe o próprio Blanchot. Não nos parece que o autor estabeleça um diálogo, no sentido comumente usado, com um interlocutor outro, mas sim que o curso de seu pensamento seja explicitado de forma livre, inclusive, da imposição das formas convencionais/convencionadas aos textos acadêmicos e mesmo literários.

organização, garantindo assim uma certa ordenação à qual se pode recorrer. Assim o plano empírico, sobretudo a partir da lógica da Filosofia Clássica, constitui-se, o mais das vezes, de estabilidades e a variação assume uma característica negativa. Outro será o olhar bergsoniano acerca da noção de realidade, e severa a crítica do autor, para quem os interesses práticos da inteligência permitem somente um contato com o mais imediato espaço findando por circunscrever nessa instância seu alcance operacional:

A impotência da razão especulativa (...) talvez não seja, no fundo, senão a impotência de uma inteligência submetida a certas necessidades da vida corporal e exercendo-se sobre uma matéria que foi preciso desorganizar para a satisfação de nossas necessidades. Nosso conhecimento das coisas já não seria então relativo à estrutura fundamental de nosso espírito, mas somente a seus hábitos superficiais e adquiridos, à forma contingente que depende de nossas funções corporais e nossas necessidades inferiores. (Bergson; 1990:151)

Nota-se, então, que a manutenção dos hábitos superficiais e a permanência em um plano único da consciência representa uma opção cômoda, que elimina o esforço, mas que impede alcançar a possibilidade mesma de criação ou invenção. Na linguagem, encontramos a todo momento exemplos de que o esforço de invenção resultou na criação de algo novo e totalmente inédito. As palavras, como imagens⁷ materiais, vão dando forma concreta àquilo que o esquema dinâmico só pode apontar. A este, cabe portar uma multiplicidade incontável de representações, condensadas e premidas de tal forma entre si que constituem-se não como soluções prontas, mas como diretrizes potenciais que podem se desdobrar infinitamente, constituindo-se numa representação que “contém menos imagens em si do que a indicação do que é preciso fazer para reconstituí-las” (Bergson *apud* Kastrup; 1999:99). A linguagem apresenta-se, por essa perspectiva, como a concretização material da idéia abstrata. Sua função é primordial, uma vez que tais imagens materiais são imprescindíveis para dar forma à criação, expressando-a:

No caso do esforço de invenção, Bergson assevera que o esquema dinâmico corresponde a uma ‘impressão nova’, que funciona como uma espécie de fim vislumbrado de forma mais ou menos obscura e que exige sua transformação em imagens concretas. As imagens são escolhidas em virtude de funcionarem como meios de expressão da idéia ou impressão original, da capacidade de lhe dar forma. Compor uma música é transformar uma idéia em sons; escrever um livro é desdobrá-la em palavras, pois o invento só toma corpo através de imagens materiais e por seu arranjo. (KASTRUP; 1999:99)

⁷ A questão da palavra como imagem poderia suscitar novos e interessantes encontros. A filosofia de Bergson convida a uma reflexão inovadora acerca da questão da imagem, promovendo interrogações que não desenvolvemos aqui, dada a especificidade do presente trabalho, mas que permanecem reverberando em nosso pensamento. Sobre a questão da imagem em Bergson, apontamos a tese de doutoramento de Rita Paiva, “Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da Filosofia em Henri Bergson.” (2001).

Diremos, então, que para Bergson a inteligência é apenas uma das várias correntes evolutivas, dentre muitas que não lograram estabelecer-se. Nestas, o impulso da vida encontrou obstáculos tais que as inibiram em seu desenvolvimento. Aqui se delineia a idéia bergsoniana da vida como multiplicidade de tendências – e isto quer pensemos em *uma* vida ou *na* vida – cujas variações apresentam-se em diferentes níveis de importância, constituindo-se a partir de trajetórias que se revelam sinuosas, avançando ou recuando diante dos obstáculos, na medida de sua contornabilidade:

Mas as verdadeiras e profundas causas de divisão eram aquelas que a vida carregava em si. Pois a vida é tendência e a essência de uma tendência é desenvolver-se na forma de feixe, criando, pelo simples fato de seu crescimento, direções divergentes entre as quais seu eã irá repartir-se. (...) O mesmo vale para a evolução da vida. As bifurcações, ao longo do trajeto, foram numerosas, mas houve muitos becos sem saída ao lado das duas ou três grandes estradas; e dentre essas estradas elas próprias, uma única, (...) foi suficiente para deixar passar livremente o grande sopro da vida. (Bergson; 2005: 108-109)

Dois direções, ao longo da evolução, lograram configurar-se predominantes. Das muitas possibilidades geradas a partir de um impulso originário, aqueles em que a vida atingiu maior complexidade e grau de realização foram o instinto e a inteligência. Mas é preciso ressaltar uma dissonância do pensamento aqui apresentado com as correntes mais clássicas da filosofia. Na visão aristotélica, instinto e inteligência estão configurados em progressão hierárquica, sendo que a inteligência estaria no topo da hierarquia. Bergson nega tal proposição, postulando que instinto e inteligência apresentam-se como direções diferenciadas de um mesmo movimento, que teria se dividido. Não haveria, portanto, uma relação de sucessão entre as duas categorias. No percurso da evolução, instinto e inteligência se encontrariam originalmente interpenetrados, e ainda hoje – e este é um ponto de capital importância em nossa análise – exerceriam sua ação alternando sua prevalência de acordo com as características desenvolvidas por cada ser em particular. O que realmente varia é a *proporção* de cada um, sem que haja possibilidade de ter-se tão-somente instinto ou inteligência em estado puro. Desse modo, não há também como pensar a existência de dois domínios estanques, isolados em suas possibilidades e caracterizados como o domínio da matéria espacial e rígida, subordinado à inteligência prática e o domínio da vida e da consciência que dura (ao qual corresponderia, como veremos adiante, a intuição), pois “Não há inteligência na qual não se descubram os vestígios do instinto, e nem, sobretudo, instinto que não seja rodeado por uma franja de inteligência”(Bergson; 1966:136-137). A partir dessa origem comum é que trataremos de explicitar a questão de como a interpenetração das duas

categorias sinaliza a possibilidade de se pensar em uma região indistinta, uma zona de indecisão permeável, que pode ser dilatada a ponto de permitir uma imersão entre uma e outra. Assim, também a linguagem, que por força de acomodação habitaria tão somente a esfera intelectual, pode aventurar-se a domínios diferenciados⁸.

Não se pode concluir que inteligência e instinto tenham a mesma natureza; na verdade, eles só podem completar-se por terem naturezas diferentes, “pois o que há de instintivo no instinto é de sentido oposto ao que há de inteligente na inteligência” (Bergson; 1966:137). Incorrer no erro de atribuir a mesma natureza às duas categorias é comum, uma vez que a inteligência pode ser reconhecida nos animais nos quais o instinto tem maior prevalência. Do mesmo modo ocorre nos seres nos quais a inteligência logra prevalecer. Trata-se aqui, contudo, de tomar a aparência das coisas sem efetivar nelas um exame mais profundo. Nos termos de Bergson, são mistos mal analisados, nos quais se confundem os elementos atribuindo a estes a mesma essência, simplesmente porque a proximidade os faz parecer identificados.

Distintos, mas inseparáveis, instinto e inteligência se complementam, constituindo-se como *tendências* e não como coisas feitas, ou seja, não é possível tomar um ou outro como definitivos, precisos. Não há absolutos ou limites rígidos entre eles, mas uma diferença que permite e constitui a conjugação dos termos de forma não seqüenciada ou sistemática, cujo resultado se apresenta em contornos indefinidos e imprecisos. Sua origem é a mesma, mas ao longo da evolução eles estabeleceram direções distintas, em vias divergentes que desembocaram uma no instinto e outra na inteligência, como aponta Deleuze:

Assim, quando a vida divide-se em planta e animal, quando o animal divide-se em instinto e inteligência, cada lado da divisão, cada ramificação, traz consigo o todo sob um certo aspecto, como uma nebulosidade que acompanha cada ramo, que dá testemunho de sua natureza indivisa. Daí haver uma auréola de instinto na inteligência, uma nebulosa de inteligência no instinto, um quê de animado nas plantas, um quê de vegetativo nos animais. (Deleuze; 1999:76)

Bergson localiza insetos e homens no topo da evolução de instinto e inteligência: os primeiros primam pelo instinto, enquanto o homem destaca-se pela inteligência. A linguagem, pertencendo à esfera do humano, permite a comunicação. Entretanto, não é à função informativa ou comunicativa que o autor visa destacar. O acento conferido por Bergson às

⁸ No presente estudo tomamos, consoante as proposições de Bergson, a linguagem como *instrumento* a serviço da razão. Desse modo, a linguagem estaria presa à lógica utilitária. Caso fosse possível, por um esforço de conversão, subverter a diretriz intelectual, obteria-se uma inteligência transmutada, ampliada pela embriaguez das franjas intuitivas. As indicações de Bergson acerca das franjas de intuição que rodeiam os domínios da inteligência, permitindo que estas se comuniquem, estabelecem as brechas que norteiam tais interrogações.

funções da linguagem permite vislumbrar a ênfase dada pelo autor ao caráter utilitário da linguagem, posta a serviço da inteligência, ou seja, da “maneira humana de pensar” (Bergson; 1974:150). Utilitário, prático, pragmático⁹. Tais aproximações já nos levam ao encontro das idéias que serão desenvolvidas ao longo de todo trabalho. Mais adiante, será justamente esse caráter utilitário, explicitamente pragmático¹⁰, chamado à cena para compor as aproximações que constituem a base do imbricamento conceitual proposto. Assim, mesmo quando serve à comunicação, a linguagem é criticada por Bergson justamente pelo fato de cumprir essa função “com vistas à cooperação” (Bergson; 1974:151), ou seja, carregada de interesses práticos. É à transmissão de ordens e comandos, e não à comunicação em si, que se destina a palavra.

A comunicação, no humano, tem alcance muito maior e mais complexo do que o realizado pelos animais. Assim, por exemplo, nos insetos pode-se encontrar sinais de inteligência, como clarões numa noite escura, que o autor vislumbra justamente na invenção de novas possibilidades, diferentes daquelas programadas milenarmente, para conseguir adaptar-se a situações inusitadas. Notemos que aqui, a inteligência comparece como o que pode propiciar a eclosão do novo, do diferente, “executando o máximo de variações possíveis sobre o instinto” (Bergson; 1966:143). Exatamente pelo motivo de serem, como afirma o belo texto de Bergson, “duas soluções divergentes, igualmente elegantes, de um só e mesmo problema” (Bergson; 1966:144), inteligência e instinto irão resultar em duas espécies de conhecimento muito diferentes entre si, sem jamais se desligarem da sua origem comum.

Cabe então questionar o que, nessa configuração primordial, pôde perpetuar-se, até onde se estendem os domínios de cada esfera e, sobretudo, de que modo a linguagem poderia ser contaminada nessa aproximação. Interessa-nos ressaltar que nos pontos de intercessão e imbricamento, as fronteiras, são indivisas, não marcando lados estanques, mas constituindo-se como zonas de nebulosidade, nas quais um universo toca o outro, indistintamente, constituindo-se em uma faixa na qual as duas instâncias se interpenetram.

⁹ Veremos, mais adiante, o termo *pragmática* ser utilizado com conotação aparentemente diferenciada daquela que agora expomos. Referimo-nos aos pressupostos que serão desenvolvidos mais à frente, concernentes à produção conceitual de Gilles Deleuze e Felix Guattari em sua proposta de uma Pragmática lingüística. Entretanto, é exatamente a coincidência dos termos que importa ressaltar. A diferenciação que aqui apontamos tem objetivo estratégico, ou seja, fornece o estofa que permite evidenciar as semelhanças e proximidades entre a filosofia de Bergson e o pensamento desses autores.

¹⁰ As questões referidas à linguagem como instrumento de prescrição e ordenação são trabalhadas por Gilles Deleuze e Felix Guattari em *Mil Platôs* (1995). Ao postular a impossibilidade de se considerar um caráter informativo e comunicativo para a linguagem, os autores ressaltam que a linguagem “dá ordens, comanda” (Deleuze e Guattari; 1995:11). Mais adiante, as aproximações entre a idéia de linguagem em Bergson, Deleuze e Guattari será objeto de análise mais aprofundada, embora a tessitura conceitual proposta leve à constantes aproximações entre as reflexões desses autores, que serão efetivadas ao longo do texto.

Esta idéia, entretanto, não pode estabelecer-se tal qual fazemos comumente: habituamo-nos a mapas precisos, nos quais os territórios têm contornos exatos e extensões pré-definidas. Tais exigências têm suporte nos ditames da inteligência. O mapeamento proposto por Bergson, aqui, é bastante diferenciado. Ao invés da busca pela precisão, fixidez e clareza, o caminho visa àquilo que, por seus contornos imprecisos, pelo obscuro e indecível que porta, requer uma imagem de imprecisão à qual a tendência da razão é resistir. Trata-se de imaginar um imenso oceano, pleno de puro fluxo e movimento. Aqui e ali, encontram-se solidificações mais ou menos consistentes. Da vasta região que compõe este oceano, o homem habita tão somente algumas dessas pequenas ilhas, fabricadas para dar conta da necessidade premente de fixidez imposta pela inteligência. No olhar bergsoniano, é exatamente nessa solidificação que se encontraria a linguagem. Mas, atentemos: seu caminho ao vasto oceano não está selado. Entre o território firme e a imensidão fluida, como visto, situa-se uma franja indecisa, que os comunica e que garante à inteligência, e conseqüentemente à linguagem, tocar também o absoluto, pois “Se a forma intelectual do ser vivo se modelou pouco a pouco pelas ações e reações recíprocas de determinados corpos e de seu entorno material, como se furtaria a nos oferecer algo da essência mesma da qual os corpos são feitos?”(Bergson; 2005:XI).

1.2 – Viragens de avesso: a Psicologia

Na crítica realizada por Bergson acerca da Psicologia, a apreensão do *eu* também se dá a partir de sua exterioridade. A noção de exterior, em muitos momentos da obra de Bergson, aparece associada à idéia negativa de espacialização. A exterioridade contrapõe-se à interioridade, que carrega com maior propriedade a idéia de movimento qualitativo. Um dos erros nos quais incide a Psicologia Associacionista é justamente o de confundir exterioridade e interioridade ao trazer relações, tais como a de causalidade, que só podem ser pensadas no âmbito do espaço, para o mundo subjetivo, interior. Esse equívoco crasso finda por considerar como iguais realidades que têm naturezas diferentes e, por isso, inconciliáveis.

Ao tomar os estados psíquicos como mensuráveis quantitativamente, a Psicologia criticada por Bergson não faz mais que atender aos fortes apelos positivistas e cientificistas. Marcados por um modelo baseado na física, os estudos da consciência atribuíam aos estados mentais relações de causa e efeito – a sucessão de estados mentais é investigada a partir desses condicionantes anteriores e assim, foram estabelecidos para a subjetividade critérios que pudessem ser descritos matematicamente e geometricamente, como se os determinantes que regem a

matéria pudessem ser aplicados também à esfera do mental. As pesquisas desenvolvidas à época visavam ao estabelecimento de um paralelismo entre as instâncias cerebrais e os estados mentais. Entretanto, o autor não deixa de asseverar que “Tudo o que a observação, a experiência e, conseqüentemente, a ciência nos permitem afirmar é a existência de uma certa *relação* entre o cérebro e a consciência” (Bergson; 1974:93). Ao invés de corroborar o pensamento vigente e afirmar um campo de investigação circunscrito à matéria para a Psicologia, Bergson questiona a redução dos estados mentais à fenômenos meramente cerebrais (e, portanto, físicos), postulando para os fatos da consciência uma dimensão temporal. A consciência assim descrita corresponde a um pleno devir, a uma sucessão infinita que toca o absoluto e modifica-se incessantemente, num movimento contínuo:

A consciência que nos é própria é a consciência de um certo ser vivo, localizado em um certo ponto do espaço; e, embora vá realmente na mesma direção que seu princípio, é incessantemente puxada no sentido inverso, obrigada, ainda que caminhe para frente, a olhar para trás. Essa visão retrospectiva é, como mostramos, a função natural da inteligência e, por conseguinte, da consciência distinta. Para que nossa consciência coincidissem com algo de seu princípio seria preciso que se desprendesse do *já pronto* e se prendesse ao *se fazendo*. (Bergson; 2005:258)

Desse modo, interioridade coincidiria com o próprio tempo, possuindo tão somente uma intensidade pura, uma multiplicidade qualitativa. Entretanto os estados mentais, quando organizados a partir da mesma lógica que norteia o espaço, findam por constituir, em sua sucessão, uma linha contínua cujos elementos, apesar de tocar-se, não estão efetivamente ligados senão por uma ilusão da consciência. Esta ilusão é provocada principalmente pela ação da inteligência. A consciência, impregnada de espacialidade, não reconhece a duração que a perpassa, fixando-se nos instantâneos que recorta dos estados mentais sucessivos. A percepção que resulta daí promove a idéia de um eu superficial e fragmentado. Entretanto vimos que, para Bergson, a consciência estabelece uma ligação entre o passado e o futuro. Esse traço de continuidade, jorro incessante de movimento, configura-se em duração pura e denota o que há de mais essencial e próprio à interioridade.

Assim caracterizada, a consciência deixa transparecer sua natureza: ela é a própria memória, que deve conservar algo do passado, acumulando-o, e também antecipar o futuro, como a direção para a qual tende nosso espírito. A função da consciência seria então a antecipação de algo que ainda não se deu, algo que não se presentificou efetivamente, mas que já promove um movimento em sua direção, exercendo uma atração contínua. Temos, assim que a real essência da consciência só pode ser dada no tempo, em pura heterogeneidade. Desse modo, a continuidade que melhor a caracterizaria compõe-se na verdade de uma

simultaneidade de estados e não em uma justaposição, tal como ocorre em movimentos espacializados. O fato de pertencerem a uma esfera temporal confere aos sentimentos e aos estados da alma uma singularidade que os torna únicos e sempre inéditos:

Ora, não há dois momentos idênticos num ser consciente. Tomemos o sentimento mais simples, suponhamo-lo constante, absorvamos nele a personalidade inteira: a consciência que acompanhará este sentimento não poderá permanecer idêntica a si mesma durante dois momentos consecutivos, pois o momento seguinte contém sempre, além do precedente, a lembrança que este lhe deixou. Uma consciência que possuísse dois momentos idênticos seria uma consciência sem memória. Ela pereceria e renasceria sem cessar. (Bergson; 1974:22)

Vemos, então que recortes instantâneos e movimentos justapostos não conseguem capturar a essência mesma do ser consciente, mas somente realizam uma representação parcial e fragmentada do todo aberto que configura o mundo subjetivo para Bergson. A vida interior é multiplicidade qualitativa, variando num fluxo contínuo que, se por vezes parece estagnado, é porque foi apreendido a partir de uma ilusão, herança de uma inteligência que tem a necessidade de agir tão somente sobre objetos imóveis, pontos fixos e inertes.

Para Bergson, o ser equipara-se ao próprio tempo, à duração e não pode deixar, sem perdas contundentes, o fluir móvel, uma vez que o que lhe é mais caro e essencial é extamente o fato de que se constitui como um fazer-se, como algo que não está dado, mas que evolui e diferencia-se em um movimento incessante de atualização:

Em outros termos, o subjetivo, ou a duração, é o virtual. Mais precisamente, é o virtual à medida que se atualiza, que está em vias de atualizar-se, inseparável do movimento de sua atualização, pois a atualização se faz por diferenciação, por linhas divergentes, e cria pelo seu movimento próprio outras tantas diferenças de natureza. (DELEUZE; 1999:32)

O ser como aquilo que dura, imerso em plena temporalidade, eis a novidade do pensamento bergsoniano e o contraponto exemplar às herméticas conformações que o pensamento moderno insiste em fazer valer. Ao resumir esta idéia, Jankélévitch reitera: “o ser não tem outra maneira de ser senão o devir” (1959:59). Desse modo, temos que a subjetividade não é apreensível nem pode ser limitada a apelos identitários e estanques. Ao contrário, este vir-a-ser é permanente instauração de novidade e criação: “afirmar o tempo como realidade irreduzível significa fazer coincidir a criação e o Ser” (Eirado; 1997:210). Não se trata de dizer que há mudanças, mas sim de *afirmar o ser como mudança*. Ao invés de imobilidades, um fluir incessante, uma multiplicidade qualitativa de estados da consciência que se interpenetram em constante e contínua variação; o devir como aquilo que difere e ao diferir, perpetua sua própria mobilidade: “Buscamos apenas determinar o sentido preciso que a

nossa consciência dá à palavra ‘existir’, e descobrimos que, para um ser consciente, existir consiste em mudar, mudar em amadurecer, amadurecer em criar-se indefinidamente a si mesmo.” (Bergson; 2005:8). Pode-se então inferir que a duração é a própria essência da consciência, e esta não pode ser confundida com a descontinuidade com a qual se caracteriza o espaço. Assim, a inteligência em sua potência de agir não está desconectada da mobilidade imanente ao real. Há algo que a liga às coisas, elas mesmas, e que tem substrato em sua origem. Bergson é claro ao dizer que “a inteligência se desligou duma realidade mais vasta, mas (...) nunca houve corte total entre uma e outra.”(1966:194).

Dissemos anteriormente que a inteligência exerce sua ação sobre a matéria inerte: ela é seu objeto privilegiado. Vamos, então, nos deter sobre alguns aspectos dessa matéria que interessam particularmente à explicitação das diferenças entre instinto e inteligência. Temos, em primeiro lugar, que a matéria habita o espaço. Entretanto, embora tenha uma localização espacial, esta não está de todo dada, guardando certa relação com o movimento:

(...) se considerarmos a matéria, que a princípio nos parece coincidir com o espaço, verificamos que, quanto mais a nossa atenção nela se afirma, tanto mais as partes que dizíamos justapostas entram umas nas outras, cada uma delas sofrendo a ação de tudo o que, por consequência, lhe é de algum modo presente. Assim, embora estendendo-se no sentido do espaço, a matéria não o alcança inteiramente: de onde pode concluir-se que ela não faz mais do que levar muito mais longe o movimento que a consciência podia esboçar em nós em estado nascente. (BERGSON; 1966:208-209)

Temos que, de certa forma, a inteligência já pré-organiza a própria definição de matéria com a qual vai trabalhar. Assim sendo, o privilégio recai sobre os aspectos quantitativos e mensuráveis que esta possui. Esse modo de operar só se concretiza, efetivamente, porque a matéria o permite. Em outros termos, nosso encontro com a matéria trata-se, na verdade, de um reencontro, no qual uma série de propriedades já foi posta no objeto encontrado e já se antecipa e espera seu modo de atuar no mundo. A matéria é dada no espaço mais por uma ação que já exerceu-se sobre ela, do que efetivamente por uma qualidade intrínseca:

Espaço homogêneo e tempo homogêneo não são portanto nem propriedades das coisas, nem condições essenciais de nossa faculdade de conhecê-los: exprimem, de uma forma abstrata, o duplo trabalho de solidificação e de divisão do real para nela encontrarmos pontos de apoio, para nela fixarmos centros de operação, para nela introduzirmos, enfim, mudanças verdadeiras; estes são os esquemas de nossa ação sobre a matéria. (BERGSON, 1999:24)

Desse modo, podemos ressaltar que o espaço não é totalmente alienado da natureza do ser. Assim também a matéria não pode ser tomada radicalmente como espacial. Há algo de duração também na matéria, que entretanto desvirtua-se a partir de sua apreensão via inteligência em sua tendência à ação:

A representação por ela formada do espaço puro é apenas o *esquema* do limite ao qual este movimento conduziria. Uma vez possuidor da forma do espaço, o espírito serve-se dela como duma rede cujas malhas se fazem e se desfazem como se queira, a qual, lançada sobre a matéria, a divide como as necessidades de nossa ação o exigem. (BERGSON; 1966:203)

Entretanto, Bergson ressalta que a inteligência e a matéria são diferentes entre si, mas adaptaram-se durante a evolução: “Essa adaptação ter-se-ia aliás efetuado naturalmente, porque é a mesma inversão do mesmo movimento que cria ao mesmo tempo a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas.” (Bergson; 1966:207). Como visto, a tendência fisicalista e mecanicista seguida pela Psicologia em atenção às demandas positivistas findaram por transferir para as questões mais interiores ao ser as mesmas características vislumbradas no exterior. O conhecimento científico buscou estabelecer para a vida psíquica critérios tais que pudessem ser analisados e mensurados de modo equivalente aos da matéria inerte. Sem dúvida, a necessidade de encontrar regularidades que pudessem ser descritas de modo coerente com os princípios de universalização determinou que o rigor que vigorava nas ciências mecânicas, físicas e químicas fosse trazido também para a Psicologia.

O resultado dessa equivalência entre interioridade e exterioridade termina por efetivar uma pretensão de enquadramento engessante das mobilidades do espírito aos modelos científicos de apreensão do real. Os fenômenos psíquicos foram equiparados àqueles já observados e mensurados, e seu domínio passou a ser o mesmo – sem nenhuma das inegáveis diferenças de qualidade e intensidade – da matéria. Com isto, operou-se uma redução significativa de todo movimento interior, circunscrevendo-o no mesmo âmbito do movimento espacializado. Entretanto, as vias que conduzem à interioridade movente não estão fechadas:

Indubitavelmente, o conhecimento da interioridade exige que nos instalemos na experiência mesma de nossa profundidade. A linguagem sempre será inadequada, mas diante da necessidade da expressão e, ao ser tocada pela emoção criadora, ela se desvia de sua instrumentalidade, transmudando e alargando os significados. A atividade simbólica é, então, incrementada pela capacidade de fabulação proveniente da emoção criadora, a qual promove uma oscilação dos sentidos veiculados pelas palavras, os quais, aos olhos da conduta pragmática parecem indissociáveis. A contaminação da linguagem pela força geradora dessa emotividade antecedente e originária minimiza seu aspecto instrumental e dilata a condição convencional dos símbolos, viabilizando uma verticalização da flexibilidade imanente aos significados por ele veiculados. (PAIVA; 2003:390)

A abertura se instala, portanto, no encontro da linguagem com a emoção criadora. Este será nosso principal interesse de investigação adiante, no desenvolvimento do terceiro capítulo. Por ora, cumpre afirmar que a possibilidade de um encontro efetivo com o eu interior não se encontra totalmente obstaculada e ainda, entrever os recursos que dispõe a linguagem para o desenlace das amarras intelectivas, apontando para a sua capacidade intrínseca de reorganização.

1.3 – A inteligência em ação

Na consecução de seus intentos, a consciência necessita utilizar diversos instrumentos. Mesmo aqueles que, por excelência, não se constituíram para este fim, quando usados em prol de uma diretriz essencialmente utilitária servem aos seus propósitos. Dentre tais instrumentos utilizados, está a linguagem. Por suas características, o recurso à simbolização tornou-se um instrumento privilegiado da faculdade intelectual. Mas podemos inferir que Bergson, ao apontar na introdução de *O Pensamento e o Movente* para a possibilidade de se construir a partir de sinais, de símbolos lingüísticos, uma obra de arte, tal como efetivado na poesia e na prosa, ressalta que caráter utilitário não pertence intrinsecamente à linguagem – embora assevere a capacidade de modelagem desta às exigências da inteligência. O que determina que a linguagem seja um simples conjunto de sinais espacialmente distribuídos ou um produto do contato íntimo com a intuição, espelhando a própria duração movente são os fins, a intenção com a qual é manipulada, como ressalta Jeanine Hortonedá:

Mas em qualquer crítica aos maus usos da linguagem, ao homo loquax, não é a linguagem como tal que é acusada. Bergson reconhece a importância do pensamento comum, da linguagem comum, da comunicação e das trocas. A linguagem, cuja forma é dada pela vida social é também uma herança social. As necessidades da ação e socialização conduzem àquilo que é instaurado pela linguagem como instrumento da inteligência. Há uma necessidade da linguagem para o pensamento que seria vão negar. (Hortonedá; s/p:2002)

A questão seria então modificada em seu foco, uma vez que temos a linguagem, em si, como potencialmente capaz, para o próprio Bergson, de criar o novo e alcançar o absoluto da duração, o que se demonstra através da literatura. A crítica bergsoniana recairia, então, sobre a diretriz primeira da inteligência, criada para agir sobre a realidade, promovendo a adaptação e a sobrevivência. Essa diretriz é determinante para que se compreenda sua extensão e alcance: “Mas se a inteligência e o senso comum estão de acordo, se a inteligência, espontânea ou

refletida, descarta o tempo real, não seria porque a destinação de nosso entendimento o exige?” (Bergson; 1974:108). As exigências da inteligência ditariam, para a linguagem, um conjunto de comandos aos quais esta tende a obedecer, configurando-a como um instrumento privilegiado da consecução das intenções utilitárias.

Temos que, para Bergson, o surgimento da consciência se dá no hiato entre a ação e a idéia; a consciência pode ser definida como memória do passado *mais* antecipação do futuro, estabelecidas numa unidade contínua. Nas palavras do autor, "a consciência é o traço de união entre o que foi e o que será, uma ponte entre o passado e o futuro" (Bergson; 1974:77). O modo de atuar dessa inteligência, aquilo que promove seu desenvolvimento, guarda estreita relação com a ação, cuja lógica constitui-se por duas tendências – o cálculo e a intenção – que se complementam. É necessário a ela um objetivo e um plano, que consideram as circunstâncias de modo que uma relação causal é aplicada. As ações “inspiradas por intenções”, a combinação de movimentos para a “execução de um modelo” são conduzidos por um “hábito consciente de encadear as mesmas causas aos mesmos efeitos” (Bergson; 1966:142).

É exatamente por possuir esse *modus operandi* que o intelecto arrasta consigo, em sua jornada em prol da adaptação, todos os elementos que encontra em seu caminho. Constituinte de ilhas de estabilidade sobre as quais executa seus intentos, a inteligência finda por estender sua lógica pragmática à outras instâncias do viver. Desse modo é que, para servir a seus propósitos, a linguagem precisa ser um instrumento que propicie o engessamento do sentido e que promova a materialização do pensamento. Tomada como um produto da inteligência, a linguagem não faz mais que reafirmar as imobilidades e está, também, à mercê dos desígnios da inteligência. Através desta, o que se pode produzir, o que se pode conhecer e o que se estabelece como resultado pertence à circunscrição do espaço e da matéria. Entretanto, insistiremos em forçar seus limites, apoiados nas proposições do próprio Bergson, e de seus comentadores. Assim buscaremos evidenciar os imbricamentos e rupturas que permitem afirmar a transmutação dos signos lingüísticos em mais que recursos intelectivos de fixação do real, apontando para a existência de hiatos, dobras e aberturas que promovem a subversão lingüística:

As palavras são, assim, desnaturadas e nos remetem, a significados outros. Indubitavelmente, nesse processo em que a linguagem se volta contra si mesma, alguma cesura deve se instaurar entre a linguagem e a vocação pragmática da inteligência, para que a expressão de realidades antinômicas ao mundo reificado se delineie. (PAIVA; 2003:391)

Em sua relação com o conhecer, inteligência e instinto apresentam-se como opostos. A primeira pertence eminentemente da esfera da consciência, enquanto o instinto é preponderantemente inconsciente. Aqui se delinea uma diferenciação que interessa aprofundarmos. As especificidades da inteligência em seu progressivo desenvolvimento determinam que esta categoria – e somente ela – tenha a possibilidade de ser representada. Já o conhecimento instintivo, dado previamente, atua sobre as coisas e se mostra, ao invés de interiorizar-se em consciência. É um conhecimento inato, que atua sobre a matéria e pode oferecer um conhecimento mais direto sobre ela. Tal conhecimento pode ser exemplificado claramente, tal como o faz o próprio Bergson:

Quando o recém-nascido procura pela primeira vez o seio de sua nutriz, atestando assim que tem o conhecimento (inconsciente, sem dúvida,) de uma coisa que nunca viu, dirão, justamente porque o conhecimento inato é aqui o de um objeto determinado, que isto é instinto e não inteligência. A inteligência não traz, portanto, o conhecimento inato de nenhum objeto. (Bergson; 2005:160)

Entretanto há algo de inato também na inteligência, que se constitui como a capacidade de estabelecer relações de variado teor, como as de equivalência e causalidade. Desse modo, segundo o autor, a inteligência é capaz de gerar hipóteses, estabelecendo uma natureza de conhecimento da forma, que é notadamente exterior, promovendo a multiplicação de variáveis possíveis, enquanto o instinto está preso a configurações pré-estabelecidas:

Tudo se passa como se a força que evolui através das formas vivas, que é uma força limitada, pudesse escolher, no domínio do conhecimento natural ou inato, entre duas espécies de limitação, uma incidindo sobre a *extensão* do conhecimento, e a outra sobre sua *compreensão*. No primeiro caso, o conhecimento poderá ser amplo e pleno, mas será restrito a um objeto determinado; no segundo, o conhecimento não limita o seu objeto, mas é por não conter mais nada, sendo apenas uma forma sem matéria. (Bergson; 1966:150-151)

Acontece que, apesar de parecer aqui de certo modo inferior ao instinto, a inteligência, por atuar na esfera de uma matéria que se permite à modelagem, finda por atuar sobre ela, possibilitando uma infinidade de fabricações, pois “uma forma, exatamente por ser vazia, pode ser sucessivamente cheia, à vontade, por um número indefinido de coisas, mesmo por aquelas que não servem para nada” (Bergson; 1966:152). A deficiência que localizamos anteriormente na inteligência encontra um contraponto na multiplicidade infinita que o conhecimento formal pode abarcar. O instinto, por sua vez, apesar de conhecer pela interioridade, encontra-se limitado em sua esfera de ação. Não pode aplicar-se senão a um único e específico objeto e embora possa extrair deste um conhecimento pleno, seu âmbito restringe-se àquilo que pode alcançar em si mesmo e não pode alçar vãos maiores, nem sair do campo em que está

circunscrito. Já a inteligência não necessita limitar-se a seu objeto, mas segue remetendo um objeto a outro, a fim de retirar deles as premissas com as quais vai trabalhar.

Assim, como exposto, é sobre a matéria que a inteligência atua. Trata-se, então, de uma consciência orientada para a ação sobre os sólidos inorganizados, uma consciência que necessitou esvair-se do melhor de sua força “na conquista da matéria e na reconquista de si mesma. Esta conquista, nas condições em que se realizou, exigia que a consciência se adaptasse aos hábitos da matéria e concentrasse toda a sua atenção neles, enfim, que se determinasse mais particularmente em inteligência” (Bergson;1966:268). Note-se que a eleição da matéria como objeto privilegiado deve-se à facilidade com a qual esta se molda à ação do intelecto, que tende exatamente à justaposição e à divisão em partes. Ao efetivar sua ação sobre a matéria, a inteligência tende a estabelecer instantâneos recortados da realidade movente. Entretanto, seu direcionamento, mesmo que perceba, por um vislumbre, a mobilidade, tende a considerá-la como decorrente da ação de um segundo elemento - o tempo, tal como compreendido pela ciência ou mesmo pelo senso comum. Deixa de ver a mobilidade como essência e a considera um mero efeito. Assim, permanece em busca de fixidez e somente sobre esta concede que possa vir a efetivar sua ação. Em outras palavras, ao focar sua ação no espaço, ou seja, no que não possui mobilidade, a inteligência finda por atuar sobre pontos fixos, e não sobre o fluir móvel: “Nas ações que realizamos, e que são movimentos sistematizados, é sobre a finalidade ou a significação do movimento, sobre o traçado do seu conjunto, numa palavra, sobre o plano de execução imóvel, que fixamos o nosso espírito”(Bergson;1966:156).

Examinemos agora mais detidamente a imbricação entre as duas linhas seguidas na consecução do progresso evolutivo. Verificamos, inicialmente, que inteligência e instinto seriam vias divergentes da evolução humana, caminhos distintos que, entretanto, possuem uma origem comum. Bergson deixa claro que as categorias de inteligência e instinto efetivamente diferentes e mesmo opostas. Porém, o autor enfatiza que essas direções evolutivas são também complementares:

É que inteligência e instinto, tendo começado por se interpenetrarem, conservam algo de sua origem comum. Nenhum dos dois se encontra jamais em estado puro. Dizíamos que na planta podem ser despertadas a consciência e a mobilidade do animal, nela adormecidas, e que o animal vive sob a ameaça constante de um encarrilhamento na vida vegetativa. As duas tendências, da planta e do animal, penetravam-se tão completamente, de início, que nunca houve ruptura completa entre elas: uma continua a assombrar a outra; por toda parte encontramos-las misturadas; é a proporção que difere. O mesmo vale para a inteligência e o instinto. (Bergson; 2005:147)

A diferença entre instinto e inteligência, explicitada por Bergson em *A Evolução Criadora* (1966), ressalta a idéia de que as características de cada categoria são expostas em separado tão somente para que possam ser visualizadas com maior clareza. Entretanto, essa estratégia de apresentação não pode redundar no equívoco de tomarmos a distinção entre uma e outra como absoluta. Muito ao contrário, é sua origem interpenetrada que é então reiterada, com insistência:

Digamos, primeiro, que as distinções que iremos fazer serão excessivamente nítidas, justamente porque queremos definir no instinto aquilo que este tem de instintivo e na inteligência aquilo que esta tem de inteligente, ao passo que todo instinto concreto está misturado com inteligência, como toda inteligência real é penetrada por instinto. (Bergson; 2005:148)

A origem comum da inteligência e do instinto, seu princípio compartilhado, traz como conseqüência que algo de um esteja sempre presente no outro. A mistura inicial perpetua-se em lampejos que são verificáveis ao longo da evolução da vida. Bergson assevera também que não é possível firmar definições estanques e rígidas para essas duas categorias. Mais correto seria afirmá-las como tendências, como visto, cujas diferenças assumem variadas proporções.

Evidentemente, não se trata de negar tais distinções. Por exemplo, diferentemente da inteligência, cujo modo de conhecer só pode instituir a ciência, a tendência à percepção de imobilidades e uma visão efetivada a partir da exterioridade, o instinto está voltado para a vida. Desse modo, ele seria o veículo ideal para permitir a compreensão do processo vital que rege os seres, para chegar-se à plenitude do movimento interior. O instinto é equiparado por Bergson a uma simpatia muito particular, uma vez que se exerce somente em seu domínio e dele não pode esquivar-se.

Para agir, a inteligência necessita imobilizar, a qualquer custo, imagens ou móveis em intervalos sucessivos que captem instantaneamente sua posição. O recurso que possibilitaria uma ação dessa natureza encontra-se na representação do real, que fazendo apelo aos “instantâneos”, reproduz o movimento e aqui, podemos vislumbrar o quanto a linguagem se presta a tal imobilização. Mas esta operação, para Bergson, resulta em nada mais que um arremedo de real, uma fantasmagoria inútil, que apenas consolida a distância entre o intelecto e o que há de mais essencial na realidade movente. As amarras da inteligência determinam, inclusive, aquilo que podemos apreender da realidade, aquilo que podemos perceber e capturar com nossos sentidos. No cerne dessa determinação estão os interesses utilitários e funcionais:

Como diz Bergson, nós não percebemos a coisa ou a imagem inteira, percebemos sempre menos, percebemos apenas o que estamos interessados em perceber, ou melhor, o que temos interesse em perceber, devido a nossos interesses econômicos, nossas crenças ideológicas, nossas exigências psicológicas. (DELEUZE; 1990:31)

Mais uma vez cabe refletir sobre as aproximações entre os pressupostos estabelecidos por Bergson e as idéias propostas na pragmática da linguagem, de Deleuze e Guattari¹¹. A lógica utilitária que atravessa a inteligência contamina todos os seus processos e o resultado mais contundente daquilo que se explicita como um recorte parcial é a própria perda da possibilidade de apreensão da realidade em sua multiplicidade qualitativa. Eis o próprio cerne da proposta de uma pragmática lingüística: afirmar que o fato de os interesses serem determinados por uma lógica essencialmente utilitária, implica que as relações do homem com o real necessitam ser mediatizadas, instrumentalizadas¹², de modo que o que se opera é pura redundância. Num aporte bergsoniano, teríamos que, para que possa controlar sua própria experiência diante do mundo, o homem abre mão de utilizar a extensão total de suas faculdades, cerceando por força de hábitos muito arraigados, o contato com as coisas do mundo:

Aquilo que de direito perceberíamos, se nosso espírito se pusesse diante da realidade desarmado de qualquer critério pragmático, se obnubila: nosso espírito se concentra, tensionando, estreitando-se como um cone para que só a ponta deste cone toque o real, o adentre e o domine naquilo em que ele nos pode ser útil. (Leopoldo e Silva; 1992:146)

Além de uma cisão entre inteligência e instinto, que finda por determinar a prevalência de um deles na constituição da razão humana, pode-se, conseqüentemente, vislumbrar as diferenças radicais entre inteligência e intuição. Entretanto, embora Bergson afirme um esgotamento advindo do esforço efetivado pela consciência na busca pela conquista da matéria e na reconquista de si mesma – uma vez que este empreendimento obrigou a uma reconfiguração das características mais essenciais ao ser, explicitada na necessidade premente de adaptação às características da matéria em detrimento das suas próprias – temos que a intuição permanece presente no intelecto, ainda que como nebulosa:

¹¹ Remetemos o leitor às notas 5 e 6, na página 25 do presente capítulo. Uma análise mais aprofundada da Pragmática de Deleuze e Guattari está disponível no segundo capítulo, item 2.2, *A abertura ao exterior: a pragmática lingüística*.

¹² Em seu livro *Kaspar Houser ou a fabricação da realidade* Izidoro Blikstein retoma questões clássicas da Lingüística, como a relação entre linguagem e percepção, afirmando que a realidade é tão somente um produto do que chama de percepção cultural. Desse modo, sustenta que as práticas culturais, cristalizadas a partir de estereótipos constantemente reforçados via atividade humana, e sobretudo pela linguagem, constroem a realidade que presumimos espontânea. Todo o processo de conhecimento, para o autor, seria regulado pelo atravessamento das práticas culturais, da percepção e da linguagem, e, portanto, estaria sujeito a “um processo ininterrupto de estereotipação, a ponto de considerarmos *real e natural* todo um universo de referentes e realidades fabricadas” (1995:82). Entretanto, o autor também reconhece uma outra instância da linguagem, afirmando que esta não se resume a “reflexo, reprodução ou reiteração da práxis” (1995:84), podendo promover sua desconstrução: “A linguagem deixa de ser fascista quando, subvertendo a si mesma, subverte a percepção/cognição” (*Ibidem*). Para que se chegue a essa subversão, Blikstein afirma a necessidade de “cultivar a função poética da linguagem” (1995:85). Mais adiante, retomaremos essa questão.

É uma presença quase apagada, que somente de quando em quando se reaviva, por alguns instantes apenas. Mas reaviva-se, realmente, quando está em causa um interesse vital. Sobre a nossa personalidade, sobre a nossa liberdade, sobre o lugar que ocupamos no conjunto da natureza, sobre a nossa origem e talvez também sobre o nosso destino, a intuição projeta uma luz vacilante e débil, mas que devassa não obstante a obscuridade da noite em que nos deixa a inteligência. (Bergson;1966:268)

A questão a ser averiguada agora passa a ser o quanto tal aura pode vir a envolver a inteligência, ou seja, o quanto de intuição pode vir a impregná-la, e à linguagem, para possibilitar a superação da razão e o reencontro de uma essência original e muito mais ampla em suas possibilidades. Naquilo em que a inteligência falha, a intuição que nela se encontra como tendência, como uma virtualidade, pode vir a aflorar. Como já dissemos, a intuição ultrapassa a inteligência, mas somente através desta pode deixar de ser nebulosa: “(...) com efeito, se a inteligência está identificada com a matéria, e a intuição com a vida, será necessário premi-las uma contra a outra para delas extrair a quintessência de seu objeto (...)” (Bergson;1966:179). Compreende-se assim que Bergson negue à inteligência, a faculdade humana que corresponde à matéria espacial e cuja principal característica é sua exclusiva orientação pragmática, o acesso direto à intuição. O fato de a ação orientar a forma da inteligência justifica que, em sua predominância no homem, esta tenha sido estabelecida como o modo privilegiado de conhecer o mundo. Assim, para atender as suas especificidades, foi necessário imprimir recortes precisos e definidos ao real: o objeto principal da inteligência é o fixo corpóreo, uma vez que esta não concebe claramente senão o imóvel.

Para que se efetivasse o atravessamento da inteligência pela intuição, seria necessário o abandono dos aspectos contingentes da primeira. Contudo este caminho revela-se difícil e tortuoso, pois tropeça a todo momento em hábitos enraizados, construídos e solidificados ao longo de um extenso percurso. A jornada aqui se configura mais como um retorno a algo já quase esquecido e apenas vislumbrado em lampejos visionários. Esta empreitada necessita de um trabalho constante de desconstrução de práticas amalgamadas pelo hábito arraigado de perseguir a esfera da inteligência e ali habitar. Apesar da proclamada dificuldade, esse é um percurso que resultaria em benefícios inimagináveis ao homem:

Intuição e inteligência representam duas direções opostas do trabalho consciente: a intuição marcha no sentido da própria vida, a inteligência em sentido inverso, e acha-se, pois, naturalmente regulada sobre o movimento da matéria. Uma humanidade completa e perfeita será aquela onde essas duas formas da atividade consciente encontrassem seu pleno desenvolvimento. (Bergson; 1966:267)

Essa é essencialmente a proposta de Bergson, pois somente através da intuição poderíamos ter uma verdadeira percepção do real, ou seja, poderíamos alcançar o objeto do mesmo modo que fazemos com nosso eu. Dito de outro modo, a percepção do objeto seria a mesma que a consciência tem ao refletir sobre si mesma. Essa natureza de percepção, intuitiva, caracteriza-se exatamente pela coincidência da percepção com o percebido, não havendo diferenças expressas por relações, e sim vividas, sentidas. Esse é um ponto crucial no desenvolvimento deste trabalho, e a ele retornaremos mais adiante. No momento, importa verificar que vimos, até aqui, algumas das principais das idéias tecidas por Bergson acerca da inteligência em seus desdobramentos. Assim, foi possível destacar a inteligência com uma das duas grandes direções evolutivas, ao lado do instinto. Tratam-se, essas duas categorias, de soluções diferenciadas para uma mesma problemática enfrentada pela vida em seu curso de evolução e adaptação. O privilégio alcançado pela inteligência na constituição do ser humano teve suas conseqüências, uma vez que seus limites operacionais e constitutivos findam por circunscrevê-la na esfera do espaço – e conseqüentemente da matéria – e impedi-la de estabelecer contato com o que há de mais essencial na natureza do ser, ou seja, com o próprio tempo: a inteligência, como uma categoria que só permite acesso à descontinuidades, promove a captura de unidades distintas, justapostas no espaço.

Pôde-se verificar que essa mesma matéria já se apresenta, de certo modo, recortada pela ação da inteligência, e capturada apenas em sua imobilidade. Temos então que há nela algo de fluido, que escapa à possibilidade de compreensão dos mecanismos de reflexão, que tendem unicamente à apreensão do que é imóvel. No que tange ao instinto, destacamos seu modo de operar, distinto daquele que utiliza a inteligência, e que permite um conhecer pela interioridade. Entretanto, a esfera de atuação dessa categoria é muito mais limitada. A direção do pensamento bergsoniano caminha, então, para a proposta de um reunião de intuição e inteligência como meio de constituição de uma forma de conhecer mais aprofundada e coerente com a mobilidade e o fluxo contínuo com o qual identifica o real. Veremos, mais adiante, os elementos necessários à conversão da inteligência em intuição e, conseqüentemente, as bases que apóiam a idéia de poder postular para a linguagem a inserção na mobilidade. Essa possibilidade já se encontra prevista na afirmação do próprio Bergson: “Concordo também que esta pequena parte de intuição se tenha alargado, dando origem à poesia, depois à prosa, convertendo em instrumentos de arte as palavras que dantes não eram mais do que sinais (...)” (1974:152)

Para dar prosseguimento ao curso das idéias aqui propostas, cabe ressaltar que a apreciação de Bergson às características da inteligência estende-se também aos instrumentos

que esta utiliza na apreensão do real. Uma vez que, no homem, a inteligência destacou-se privilegiadamente em relação ao instinto e abarcou parte significativa do viver, sua abrangência pôde ser verificada em quase todas as produções humanas. Em sua necessidade de objetividade, de contornos fixos e definidos a inteligência encontra na linguagem, segundo o autor, um forte alicerce de sustentação de seu *modus operandi*.

Nosso próximo passo, então, será examinar as diferentes funções exercidas pela linguagem, analisando os impasses advindos de sua eleição como um instrumento privilegiado na apreensão do real. Ao determinar-se a partir de pressupostos os mais objetivos possíveis, buscando encontrar regularidades e invariabilidades que sejam capazes de dar conta de seu projeto de quantificação do mundo, torna-se natural que a ciência sirva-se especialmente do recurso da representação, por encontrar nele os meios para atingir sua finalidade última, utilizando-se nessa senda instrumentos, e sobretudo a linguagem, que melhor possibilitem a consecução de seus intentos.

1.4 – A linguagem, a ciência e a apreensão da realidade

O modelo estabelecido para o ato de conhecer, no meio científico, revela sua orientação mecanicista e fisicalista, e aponta para o fato de que ao buscar descrever, analisar e equacionar a realidade, a ciência olha mais para o método que elege do que para o real em si, ou seja, “os procedimentos básicos da ciência moderna sofreram uma extensão indefinida em vez de gerarem outros procedimentos complementares ou inversos que dessem conta de realidades diversas da do mundo físico”.(Leopoldo e Silva; 1994:149). Desse modo, é a realidade que deve submeter-se à ciência, especialmente ao paradigma positivista por ela imposto: ao invés de partir da experiência, o que se busca é enquadrá-la aos modelos pré-existentes, para, só então, estudá-la.

Desse modo, ressalta Leopoldo e Silva, os signos revelam-se elementos privilegiados, uma vez que é próprio a estes uma possibilidade de se moldarem a um conjunto “de coisas distintas e distribuídas espacialmente (...) sem que elas percam a identidade de elementos distintos”(Leopoldo e Silva; 1994:15). Semelhante crítica ao nivelamento produzido pela cristalização conceitual encontramos em *O livro do filósofo*, de Nietzsche, que afirma que “Tão exatamente como uma folha nunca é idêntica a uma outra, assim também o conceito de folha foi formado graças ao abandono deliberado destas diferenças individuais, graças a um esquecimento dessas características (...)”(1984:93). A problematização da impossibilidade de

chegar à verdade das coisas através dos conceitos toca a idéia de uma linguagem insuficiente para abarcar o real¹³.

A proximidade da linguagem com as instâncias espaciais a revela como um instrumento poderoso na consecução de um projeto de recorte preciso do real. Ao invés de penetrar mais profundamente na experiência, a inteligência humana teria consagrado um *modus operandi* tal que a conduz a buscar não as coisas em si, mas a sua representação em palavras e conceitos. É mais simples, sobretudo para a ciência, lidar com os símbolos e com os conceitos do que com o real em si. As representações são objetos mais maleáveis e prestam-se com mais facilidade à análise e à decomposição. Bergson demonstra que os conceitos “constituem, reunidos, um ‘mundo inteligível’ que se assemelha pelos seus caracteres essenciais ao mundo dos sólidos, mas cujos elementos são mais leves, mais diáfanos, mais fáceis de manejar pela inteligência do que a imagem pura e simples das coisas concretas (...)” (Bergson; 1966:161). Entretanto, a crítica bergsoniana não deixa de asseverar que esta substituição configura uma perda contundente.

Desse modo, ao servir ao pensamento científico, a intelectualidade parte sempre dos conceitos para a realidade, de modo a multiplicar as generalizações que traça para poder abarcar mais objetos. Com este intuito, procedem-se análises que são realizadas comumente através de símbolos, ou seja, que se efetivam a partir de representações do real. Mesmo que multiplique “sem fim os pontos de vista para completar a representação sempre incompleta” (Bergson; 1974:21) os resultados obtidos apresentam-se como engessamentos e evidenciam-se em conceitos solidificados, rígidos, cuja clareza depende de um esforço intencional sobre eles, que finda por ser inútil. Do mesmo modo, seriam inúteis os procedimentos analíticos, uma vez que a tarefa de recompor a totalidade dos objetos a partir da reunião de suas partes resulta num equivalente intelectual que se revela incapaz de substituir efetivamente o que há de mais essencial neste objeto. Um conceito, uma simbolização ou representação tem tão somente o poder de retirar do objeto sua singularidade, traçando equivalências e igualdades que são, na verdade, forçadas e artificiais, como ratifica o comentador, ao afirmar que “(...) os conceitos espaciais e as convenções senis são um mal que o espírito se auto inflige por gracejo, por prazer, e que ele poderia evitar sem grandes perdas. Não seria nenhuma tragédia.”(Jankélévitch; 1959:118)

Lembremos que, no âmbito da ciência clássica, a tarefa de efetivar generalizações corresponde à possibilidade de tecer teorias e leis, de averiguar hipóteses, enfim, constitui-se como uma necessidade imperiosa. Para compreender a realidade que o cerca, para torná-la inteligível, o homem recorre à utilização de símbolos e conceitos. Nesse sentido, a linguagem colabora na construção dos edifícios conceituais que deverão representar o real. A opção por uma suposta clareza e precisão dos símbolos lingüísticos encontra eco na proposição de Koyré (1991) acerca da história do pensamento filosófico, mais especificamente, na passagem de um mundo do ‘mais ou menos’ ao universo da precisão. As ordens lógicas da razão e da matemática foram transpostas ao ideal de linguagem, chegando-se a considerar possível, através da utilização dos signos lingüísticos, englobar todo o potencial de conhecimento humano.

¹³ Com efeito, Nietzsche propõe, nesse mesmo texto, a questão sobre a adequação da linguagem para expressar todas as realidades.

Seduzido pela possibilidade de abarcar o absoluto da experiência encontrando uma univocidade no sentido, o homem engendra a linguagem como o meio de apreensão do real, mas esbarra em impossibilidades constitutivas de sua própria natureza, quando a emprega como representação do real. A necessidade pragmática que a inteligência possui de atuar sobre matéria teria sido a principal responsável pela geração de um modo distorcido de apreensão da realidade. A partir de então, o tempo só pôde ser concebido a partir do espaço e a linguagem postou-se a serviço da intelectualidade em sua potência de cristalização. Mas como penetrar no real significa, para Bergson, adentrar em um território móvel, onde o que há é fluir incessante que se caracteriza por contínua mudança, tais instrumentos aí se revelam inúteis. A manobra realizada pela inteligência, com o auxílio da linguagem, resume-se, então, a enquadrar o movimento de modo a capturá-lo, esterilizando-o.

Assim nascem e se multiplicam os conceitos científicos: abstraídos da realidade, tornam-se passíveis de ordenação, cedem às classificações e análises e permanecem moduláveis à derivações infinitas. Esta natureza de apropriação constituiu os alicerces da ciência e consolidou a ação do homem sobre a matéria: os conceitos, tais como as coisas do mundo, guardam em si uma imobilidade que permite sua estabilidade. Embora não se misturem em sua existência, preservando sua exterioridade, a reunião desses conceitos configura o que se compreende como mundo, a realidade, aquilo que se pode conhecer e compreender. Moldados a partir do mundo exterior, os conceitos formam, assim, um corpo tão real quanto a mais provável das realidades.

Embora Bergson não poupe críticas à utilização do conceito no lugar do real e não deixe de apontar a impossibilidade de reconstruir o fluxo movente da realidade a partir do recurso à conceitualização, cabe ressaltar que a ênfase bergsoniana não está em negar a proposição conceitual, nem mesmo em negar a necessidade de expressão de conceitos. Trata-se, efetivamente, de garantir que se trace o caminho apropriado para chegar ao alvo desejado, sem que se desvirtue o objetivo final. O percurso utilizado pela inteligência, de modo geral, despreza a realidade e encaminha-se no sentido inverso ao que propiciaria verdadeiramente seu encontro:

Pensar consiste, ordinariamente, em ir dos conceitos às coisas e não das coisas aos conceitos. Conhecer uma realidade é, no sentido usual da palavra ‘conhecer’, tomar conceitos já fabricados, dosá-los e combiná-los até que obtenhamos um equivalente prático do real. Mas é preciso não esquecer que o trabalho normal da inteligência está longe de ser um trabalho desinteressado (BERGSON; 1974:30)

Uma vez que a marcha usual do pensamento acompanha as direções impostas pela razão, o resultado finda por constituir-se num afastamento da realidade movente. Entretanto, mais uma vez, Bergson afirma a possibilidade de se inverter a direção habitual da inteligência. Este resultado dependeria de um enorme esforço, sem dúvida, mas o resultado dessa operação seria grandioso em alcance e extensão:

Mas a verdade é que nosso espírito pode seguir o caminho inverso. Ele pode se instalar na realidade móvel, adotar a mesma direção incessantemente mutável, enfim, apreendê-lo intuitivamente. É preciso, para isto, que ele se viole, que inverta o sentido da operação pela qual pensa habitualmente, que ele reexamine, ou melhor, reforme constantemente suas categorias. Mas ele desembocará assim em conceitos fluidos, capazes de seguir a realidade em todas as suas sinuosidades e de adotar o próprio movimento da vida interior das coisas. (Bergson; 1974:38)

Essa natureza de conhecimento implica não na subtração da esfera intelectual, mas na assunção de uma outra direção evolutiva: a intuição proposta por Bergson configura-se como um instinto transmutado, ou seja, ampliado em suas possibilidades, uma vez que “se tornou desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de o ampliar infinitamente.” (Bergson; 1966:178).

Interessa ao presente estudo ressaltar aqui o fato de que, consoante as palavras do próprio autor, pode-se afirmar a possibilidade de tecer conceitos que pudessem se constituir livres das amarras intelectuais. Trata-se, para isto, de reconduzir os esforços na direção intuitiva, afastando-se das demandas da inteligência. Haveria, então, um caminho para que o pensamento se colocasse, a partir de um esforço de intuição, dentro da realidade movente. Essa possibilidade, contudo, não pode prescindir dessa mesma inteligência pois dela “terá vindo o impulso que a terá feito subir ao ponto em que ela se encontra. Sem a inteligência, ela [a intuição] teria permanecido, sob forma de instinto, cravada ao objeto especial que a interessa na prática.” (Bergson; 1966:188). Assim, é a partir da própria inteligência – uma inteligência dilatada em suas possibilidades, como veremos adiante – que os instrumentos e modos de organização desta podem alçar outros vãos. A linguagem como um todo, e aí se inclui a criação de conceitos, uma vez não mais submissa ao intelecto em seus interesses imediatos, pode alcançar as esferas mais criativas e inventivas do viver.

O exemplo dado ao final de *Introdução à Metafísica* (1974) é especialmente esclarecedor e merece destaque: Para explicar o ato simples que é a faculdade da intuição, Bergson recorre à imagem da composição literária. Argumenta que o escritor, munido das informações e dados que recolheu, necessita ainda de um esforço a mais para executar sua obra. Esse ato seria o de “se colocar de uma vez no próprio coração do assunto e para ir buscar tão profundamente quanto possível um impulso pelo qual, depois, bastaria deixar-se levar” (Bergson; 1974:44). Trata-se, aqui, exatamente, de praticar a inversão proposta pelo autor, ou seja, de abandonar a o recurso primeiro aos símbolos para buscar, na realidade em si, a força de impulsão necessária para apartar a materialidade e deixar que vibre a essência mais íntima e viva das coisas – essa força de impulsão é a própria intuição. Tal ação, em si, não descarta o

exercício, o estudo ou os fatos e dados recolhidos. Muito ao contrário, afirma Bergson que ao reencontrar todo material produzido, o escritor é capaz de encontrar detalhes, minúcias, clarezas que antes não enxergava. Inserido no fluxo movente, aquele que escreve tem acesso um *a mais*, uma vez que realiza o salto que o transporta de uma pequena ilha para uma vastidão continental, abrindo-lhe as possibilidades e os caminhos, inserindo movimento no que antes se achava estático.

Esse exemplo verifica-se especialmente interessante para o presente estudo, pois se trata justamente de demonstrar a impregnação da linguagem pela intuição e de afirmar que a obra escrita não reduz-se a um produto de inteligência, restrito a seus quadros, mas que em contato com as franjas intuitivas do intelecto, potencializa-se pela força que emana da própria duração. O esforço que envolve esta operação reside na necessidade de afastar-se dos hábitos e conformações da intelecção, mas resulta num contato com uma natureza intuitiva.

A peculiaridade da intuição proposta por Bergson é ressaltada na introdução de *O Pensamento e o Movente* (1974):

Recomendamos uma certa maneira difícil de pensar. Prezamos acima de tudo o esforço. (...) Não diremos nada dos que queriam que nossa intuição fosse instinto ou sentimento. Nenhuma linha do que escrevemos se presta a tal interpretação. E em tudo o que escrevemos há a afirmação contrária: *nossa intuição é reflexão*. Mas porque chamamos a atenção para a mobilidade que está no fundo das coisas pretendeu-se que encorajávamos o relaxamento do espírito. E porque a permanência da substância era a nossos olhos, uma continuidade de mudança, viram em nossa doutrina uma justificação da instabilidade. (Bergson; 1974:156 – o grifo é nosso)

Cabe notar o acento bergsoniano ao fato de que não se pode confundir a noção de intuição com a de sentimento. Muito menos se pode conjecturar uma intuição cuja origem ou alcance circunscrevam-se à ordem do instinto. Ressalta-se então a complexidade do conceito, cuja origem aparece clarificada como a resultante de uma união, ou, para sermos mais precisos, de uma reunião, uma vez que originalmente temos instinto e inteligência interpenetrados. Também Deleuze acentua a natureza peculiar dada por Bergson à intuição: “A *intuição* é o método do bergsonismo. A intuição não é um sentimento nem uma inspiração, uma simpatia confusa, mas um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia” (Deleuze; 1999:7). O fato de que Bergson faz notar uma natureza reflexiva para a própria noção de intuição conduz à questão do papel exercido pela inteligência no agir intuitivo. Uma vez que, nas palavras de Deleuze, a intuição “já pressupõe a duração” (*ibid*), caberia especular a especificidade da relação da intelecção com a intuição, e conseqüentemente, com o próprio tempo. Nesse retorno

a uma origem comum, configuraria-se uma maneira privilegiada de o intelecto vir a transmutar-se, adquirindo características antes impensadas: “Com isso, não apenas completaríamos a inteligência e seu conhecimento da matéria, habituando-a a instalar-se no movente: desenvolvendo também uma outra faculdade, complementar daquela, abrir-se-ia uma perspectiva sobre a outra metade do real” (Bergson; 1966:342).

Os efeitos dessa união, para a linguagem, seriam notáveis e o fato de esse exercício de imersão na intuição ser proposto, no exemplo de Bergson, numa tarefa que se constitui, primeiramente, da manipulação de signos lingüísticos evoca a questão que atravessa este trabalho. A intuição, como uma simpatia que não pode ser confundida com sentimento mas que afirma-se como reflexão (Bergson; 1974:156), caracteriza-se sobretudo pelo esforço que demanda, pelas tensões e contrações a que obriga em prol da criação do novo. O que se afirma, então, é a possibilidade de propor para a linguagem de transmutar-se, não aderindo aos apelos da inteligência.

Até aqui, centramos nossos esforços no sentido de dar visibilidade à questão da linguagem tal como proposta por Bergson. Chegamos, inclusive, a afirmar que o foco principal da crítica bergsoniana não é a linguagem em si mesma, mas ao mau uso que faz dela o intelecto (HORTONEDA, 2002). O fato de que, para o autor, a linguagem ordinária, científica e literária são notoriamente dissociadas vem corroborar esta idéia. O que se investiga, passa a ser, então, em que medida poderia se postular à linguagem, a toda linguagem, a submissão à outra instância que não a intelectual, sem desconsiderar o fato de que as exigências utilitárias da inteligência perpassam todas as áreas da vida humana, conduzindo-a ao afastamento daquilo que mais essencialmente a constitui. Uma linguagem porosa, aberta ao contato com as franjas intuitivas, que findaria por possibilitar o reencontro com a variação, ruptura e criação do novo. Mais adiante, o tema da criação – no âmbito conceitual, literário e linguageiro – será retomado para examinar as proposições de Bergson acerca da possibilidade de se gerar o novo a partir de um esforço de inversão do que seria o percurso natural intelectual.

II - QUESTÕES EM TORNO DA LINGUAGEM

O exame dos textos de Bergson permite constatar que as questões relativas à linguagem encontram-se, de modo incipiente, disseminadas ao longo de sua obra. Embora se reconheça que este não é o principal foco de interesse do autor, verificamos a recorrência ao tema, uma vez que, como instrumento a serviço da inteligência, a linguagem finda por cristalizar o resultado do modo de operação do intelecto. É este, primordialmente, que deveria encarregar-se de fornecer os instrumentos necessários à execução dos projetos humanos. O pensamento e a linguagem, que originariamente tinham como função organizar espacialmente a atividade laborativa humana com vistas a sedimentar sua ação no mundo possuem, portanto, sua essência na faculdade intelectual. Eis então configurada a primeira grande atribuição conferida por Bergson à linguagem: para o autor esta é um instrumento, um recurso através do qual o engessamento do real se consolida.

Nesse perspectiva a linguagem, como veículo privilegiado da consecução dos intentos da inteligência, ganha papel de destaque e revela-se como um instrumento do qual a inteligência serve-se na consecução de seus objetivos. Entretanto, isto traz conseqüências danosas, constituindo-se mesmo num entrave à possibilidade de apreensão da realidade ou daquilo que é mais essencial no ser. Através da linguagem, segundo o autor, não é possível chegar à verdade ou a qualquer natureza de representação da essência do real. Aquilo que se obtém como produto de sua utilização é, portanto, de natureza enganosa e falha.

2.1- Linguagem e representação

A idéia de uma inteligência configurada como uma percepção aprimorada subjaz ao pensamento bergsoniano. No intuito de promover ações sobre o real, realiza-se sua descaracterização uma vez que a inteligência, eminentemente pragmática, fabricou os instrumentos que a ajudariam a cumprir seus objetivos e finalidades, instrumentos esses que se exercem frente a uma realidade exterior de uma forma específica. Lembremos que para Bergson a realidade configura-se como mobilidade. O fato de que a atenção humana tende a fixar-se advém de características próprias da inteligência, a qual segue em busca da solidez e da estabilidade e, portanto, necessita da imobilidade para sentir-se à vontade. Desse modo a utilização da linguagem vem tão somente consolidar uma necessidade:

Mas o símbolo corresponde aqui aos hábitos mais arraigados de nosso pensamento. Instalamos-nos ordinariamente na imobilidade, onde encontramos um ponto de apoio para a prática, pretendemos recompor a mobilidade com a imobilidade. Obtemos assim apenas uma imitação grosseira, um arremedo do movimento real, mas esta imitação nos é muito mais útil na vida do que o seria a intuição da própria coisa. (Bergson; 1974:33)

A linguagem, aqui, é mais um dos instrumentos de uma intelectualidade que nega o movimento substituindo-o por instantâneos que nada mais são que um arremedo de real. Em

conjunto com a transmutação do tempo em uma extensão homogênea, ou seja, espacializada, a linguagem obstacula uma imersão na natureza temporal do ser.

Vejam os de que modo se dá, para o autor, essa operação. O traço mais marcante que Bergson aponta em seus textos, e aqui destacamos sobretudo a introdução de *O pensamento e o movente*, é a impossibilidade de a linguagem representar o real. Para ele a idéia de que é possível reconstituir algo a partir de sua simbolização parece absurda. Esse contra senso ocorre nas mais variadas instâncias. É a tentativa dos filósofos ao buscar “recompor a pessoa com estados psicológicos, quer eles se atenham aos próprios estados, quer acrescentem um fio destinado a ligar estes estados entre si”(Bergson; 1974:27). Encontra-se presente também na prática do psicólogo, que “destaca um estado psicológico para erigi-lo em entidade mais ou menos independente (...) [e] começa por negligenciar o colorido especial da pessoa, que não poderia ser expresso em termos conhecidos e comuns” (ibid; id:26). Também no âmbito da ciência o procedimento se repete: “Os cientistas detiveram-se a observar muito mais os conceitos com os quais demarcaram a rota da intuição. Quanto mais consideravam estes resíduos transmutados em símbolos, mais atribuíam a toda ciência um caráter simbólico” (ibid; id:40). Nem a metafísica procurou caminho diverso, pois “teceu ao redor de sua vida profunda um rico tecido de símbolos, esquecendo por vezes que, se a ciência necessita de símbolos em seu desenvolvimento analítico, a principal razão de ser da metafísica é uma ruptura com os símbolos” (ibid; id:41). Mas não só estes campos são atingidos. Também nas atitudes mais corriqueiras, nas experiências languageiras vividas no dia a dia, vislumbramos igual resultado, como no exemplo dado no mesmo texto, no qual nem um milhão de palavras serviriam para trazer, ao espírito de quem as ouve, uma mínima idéia do que seja a real experiência de conhecer Paris (*Ibidem*).

O que se destaca nas proposições de Bergson é a impossibilidade de se conceber a linguagem como capaz de realizar uma representação da realidade. Essa questão atravessa os campos da filosofia, da lingüística e mesmo da psicologia. Segundo a concepção representacionista, o mundo físico, o real, teria seus representantes lingüísticos nas palavras e entre eles se estabelecería uma relação de correspondência:

A teoria binária do signo, a que funda, desde o século XVII, toda a ciência geral do signo, está ligada, segundo uma relação fundamental, a uma teoria geral da representação. Se o signo é pura e simples ligação de um significante com um significado (...) de todo modo a relação só pode ser estabelecida no elemento geral da representação; o significante e o significado só são ligados na medida em que um e outro são (ou foram ou podem ser) representados e em que um representa atualmente o outro. Era, pois, necessário que a teoria clássica do signo desse a si própria, como fundamento e justificação filosófica, uma ‘ideologia’, isto é, uma análise geral de todas as formas da representação, desde a sensação elementar até a idéia abstrata e complexa. Era igualmente necessário que, reencontrando o projeto de uma semiologia geral, Saussure desse ao signo uma definição que pôde parecer ‘psicologista’ (ligação de um conceito com uma imagem): é que, de fato, ele redescobria aí a condição clássica para pensar a natureza binária do signo. (FOUCAULT; 2002:92)

O conjunto de signos lingüísticos através do qual se representam as coisas do mundo é responsável, também, por sua organização. Desse modo, a partir da idéia de que há uma certa ordem, presente no mundo emprírico, que se exerça em conformidade com uma ordem intrínseca à linguagem – e também pautada em princípios invariantes, é possível postular uma certa equivalência entre ambos. Dito de outro modo, o sistema de significação e o mundo real,

uma vez considerados como submetidos às mesmas regras fixas e invariantes seriam, de certa forma, equivalentes (RECANATI, 1979). A noção de linguagem como representação carrega em si a pretensão de que é possível à linguagem reproduzir o mundo e promover nele uma ordenação. Esse pressuposto traz, de modo implícito, a idéia de um universo lingüístico ordenado e fixo, capaz de conferir ao real desordenado e vário, uma organização que este originalmente não possui:

O exterior à ordem do lingüístico apresenta-se como um complexo de contingências, um processo de perpétua transformação, no qual nada mantém sua identidade. Já o mundo dos representantes, caracterizados pela invariância, serviria para organizar as irregularidades factuais. Os signos funcionam como classes gerais, definidos por regras aplicáveis a um certo conjunto de ocorrências particulares. Nesse sentido, a reprodução da exterioridade difusa traz a reboque sua ordenação. (TEDESCO; 1999:18)

A ordenação imposta pela representação implica numa fixação do mundo real – tido como naturalmente desorganizado – a ser efetivada a partir de elementos fixos e invariáveis, ou seja, os signos lingüísticos. Por esta via, temos que à linguagem cabe sobretudo a função designativa, ou seja, a de denominar a realidade extralingüística. Garantindo esta possibilidade estaria a idéia do signo como transparente (RECANATI; 1979), ou seja, capaz de apagar-se completamente, permitindo suprimir a atenção de si mesmo para conduzi-la unicamente ao objeto representado. Essa neutralidade garante a condição ideal de explicitação do mundo empírico, sem interferências ou alterações e, ainda traz a reboque a possibilidade de conferir uma determinada organização, própria aos signos, a este real. Ao exercício lingüístico, então, é atribuída a capacidade de descrever de forma objetiva o real. Um tal modo de conceber a linguagem remonta a Platão (1988) e Aristóteles (1962), passando por diversos outros autores ao longo do tempo, mas a força de suas determinações repercute até os dias de hoje.

As concepções mais clássicas do pensamento, que conformam ainda os estudos da linguagem, têm origem nas modificações ocorridas domínio da lingüística (DOSSE, 1993), a partir do início do século XX, quando o naturalismo que dominava no comparatismo do século XIX é deixado para trás e dá lugar a novos movimentos fundadores. Aqui se destaca Ferdinand Saussure, cuja posição, vinda do comparatismo do século XIX, visa a unir duas tradições em voga no momento – a alemã e a francesa. Saussure aponta, em sua clássica distinção entre língua e fala, a necessidade de definir um objeto específico para a lingüística, nos moldes da ciência positiva. Em sua construção, esse objeto necessita apresentar uma homogeneidade interna que garanta o estatuto de ciência às questões da linguagem. Para atender aos paradigmas científicos, Saussure privilegia os aspectos formais e sistemáticos, buscando destacar as regras e invariâncias da linguagem e, assim, inaugura a idéia da língua como um sistema. Esta proposição substitui conotações próprias do comparatismo, destituindo as análises naturalistas, organicistas e atomistas. Desloca-se o peso conferido às dimensões informais, prescritivas, valorativas e temporais, relegando-as a um universo não-lingüístico. O mundo, a realidade, o referente extra-lingüístico não entram em cena e em seu lugar, concebidos como absolutos em si, surgem os signos e suas relações como constitutivos de um universo independente, com regulações e características próprias. Deste modo, denota-se a função principal dos conceitos, sobretudo os lingüísticos, na ciência e mesmo na filosofia: a eles cabe estabelecer unidade e regularidade, garantindo a invariância e acomodando o universo real à conformações organizadoras, regulando assim a aparente desordem da mobilidade.

As repercussões do pensamento saussuriano, inserido no contexto da emergência do estruturalismo, atingem os mais diversos campos do saber e constroem modos de pensar o empírico. Entretanto, a idéia de uma linguagem como pura representação da realidade mostra-se insuficiente para compreender o movimento de constituição do próprio mundo:

Enfim, o estruturalismo saussuriano surpreende por sua afirmação do sentido como invenção instaurada na circulação dos signos. Rompe com a tradição da ordenação do mundo pela razão sempre idêntica a si e assim abre uma nova perspectiva na qual o acento não recai sobre a definição de sentido do mundo, mas sobre seu engendramento. No entanto, parece que o conceito de sentido não foi levado ao seu limite, não se extraiu dele tudo o quanto ele pode. A grande descoberta é amortecida pela submissão ao processo de constituição do sentido a um sistema único e soberano. No isolamento que salvaguarda a transparência dos signos, e conseqüentemente, a função descritiva, o estruturalismo lingüístico deixa ainda perceber sua proximidade com o pensamento da representação tradicional. (Tedesco; 1999:41)

A tentativa de estabelecer um objeto científico e, ao mesmo tempo, constituir a especificidade de um objeto lingüístico conduz Saussure a separar a língua da fala. Desse modo, tem-se acesso a um objeto científico, quando se pode discriminar o que é geral e social daquilo que se configuraria como exclusivamente individual. Ao mesmo tempo, dá-se a configuração de um objeto especificamente lingüístico, que finda por privilegiar, segundo Saussure (1973) aspectos mais essenciais ao estudo da linguagem. Através dessa operação, Saussure relega à fala tudo aquilo que considera ser tão somente relativo à variantes individuais e, conseqüentemente, não suscetíveis a um rigor científico nos moldes positivistas, bem como todos os dados não redutíveis a uma pauta sistemática, os quais poderiam ser tratados por quaisquer outras ciências que empenham-se no trabalho com a linguagem. O modelo proposto por Saussure encontra paralelo com o modelo representacionista. Implícitos nas idéias do autor estão os pressupostos que servirão de base à construção de uma teoria da representação (TEDESCO; 1999). Desloca, portanto, para fora da lingüística propriamente dita todas as questões acerca da realidade material, do mundo empírico. O signo lingüístico seria o único objeto de estudo pertinente à nascedoura ciência da linguagem.

Ao formular sua lingüística, Saussure toma como essencial a fundamentação da questão da arbitrariedade do signo. A língua, para o autor, constitui-se por diferenças puras (DOSSE; 1993). Ao optar por deixar a questão da referência fora dos estudos da linguagem, Saussure convergiu o foco das análises para o signo e as relações entre estes, dentro da língua. O universo lingüístico passou a abarcar, portanto, somente o conjunto dos signos e a excluir completamente quaisquer outros elementos.

Tomada assim, em um aspecto que chamamos de meramente representativo, a linguagem nada mais pode que efetivar uma fragmentação que se desvela em notações parciais. Um paralelo entre a crítica ao modelo representacionista e aquela estabelecida por Bergson à linguagem mostra que essa tentativa de reconstituição finda por construir uma espécie de mosaico transfigurado, ou, nas palavras do autor:

A própria idéia de reconstituir a coisa, por via de operações praticadas sobre elementos simbólicos unicamente, implica um tal absurdo que ela não viria ao espírito de ninguém, se nos déssemos conta que não tratamos com fragmentos da coisa, mas de alguma forma, com fragmentos do símbolo. (Bergson; 1974:27)

Importa destacar, ainda, que pelo viés da representação instaura-se uma relação dicotômica entre o signo e o mundo que se pretende representar: as palavras e as coisas encontram-se separados em planos incomunicáveis. A lingüística estrutural, desde Saussure, colocou-se o problema de estabelecer uma teoria da linguagem que destituísse o peso anteriormente dado à história e à dimensão temporal. Desse modo, a lingüística deste nosso século conformou-se a partir de uma forte dicotomização, na qual os aspectos informais, prescritivos e valorativos, bem como todo contexto empírico e a criação espaço-temporal de fragmentos de língua acabam relegados ao domínio residual. Benveniste retoma a discussão de Saussure, apontando o equívoco da exclusão do mundo na análise da língua como um sistema de signos. Para Benveniste,

A natureza do signo lingüístico não tem nada que ver com isso [a realidade], se o definirmos com o fez Saussure, pois o próprio dessa definição consiste precisamente em não encarar senão a relação do significante e do significado. O domínio do arbitrário fica assim relegado para fora da compreensão do signo lingüístico. (Benveniste; 1991:57)

Quando o que se toma em conta é somente o universo lingüístico, desconsiderando elementos ditos estranhos a este, o que se opera é um movimento de fechamento e clausura. Somente interessam, para a lingüística, as relações que se estabelecem através da língua entre os signos. Irremediavelmente separada do mundo empírico, a linguagem passa a ser considerada somente em seu aspecto formal. Desse modo, a ênfase recai sobre o conjunto de regras invariantes que a compõe e a variação passa a ter um valor negativo, constituindo o que o poeta chamaria de ortolinguagem¹⁴. Aquilo que se pode considerar como variação é determinado pelo conjunto de possibilidades que a própria língua já prevê:

¹⁴ Em seu poema *Exorcismo*, Carlos Drummond de Andrade faz um apelo à liberação da linguagem, e uma crítica as muitas categorizações que redundam os aprisionamentos: Da semia/ Do sema, do semema, do semantema/ Do lexema/ Do clasema, do mema, do sentema/ *Libera nos, Domine!* (...) / Da organização categorial da língua/ Da principalidade da língua no conjunto dos sistemas semiológicos / Da concretez das unidades no estatuto que dialetaliza a língua/ *Libera nos, Domine!* (...)

A atividade contínua da língua, a decompor unidades que lhe são dadas, contém em si não somente todas as possibilidades de um falar conforme ao uso, mas também todas as possibilidades das formações analógicas. É, pois, um erro acreditar que o processo gerador só se produza no momento em que surge a criação; seus elementos já estão dados. (Saussure; 1973:192)

Embora represente um corte com relação aos modelos de entendimento anteriores, a contribuição de Saussure finda por não obter o alcance que sinaliza, uma vez que manteve circunscritas à ordem lingüística todas as possibilidades de geração do novo, restringindo aqui este “novo” a um mero exercício de constituição de sentidos já anteriormente existentes. Cabe ressaltar que se pode postular uma construção de sentidos em Saussure. Entretanto, esta só se efetiva a partir dos princípios de construção invariantes e assim, esta ruptura finda por ser mitigada em sua potência. Mantém, então, a closura do lingüístico, negando sua interferência ou mesmo seu alcance em relação a elementos extrínsecos a ele.

2.2- A abertura ao exterior: a pragmática lingüística.

Entretanto, a linguagem não permaneceria enclausurada em si mesma. As concepções mais clássicas dos estudos da linguagem cedem lugar a novos modos de abordagem¹⁵. Anteriormente, vimos que, no campo dos estudos lingüísticos, a distinção cabia à formalização e à sistematização, e a inclinação ao positivismo científico promoveu uma ruptura entre a língua e sua utilização através da fala. Desse modo, importava apontar as repetições e regularidades lingüísticas e desprezar todos os componentes que abalasses o edifício construído.

Em seu *Dicionário Enciclopédico das Ciências da Linguagem*, Ducrot e Todorov assinalam sua crítica a um ascetismo característico às considerações acerca da linguagem, que “devem ser elaboradas ao abrigo de qualquer consideração pragmática” (1988:302). No início do século XIX, assiste-se ao surgimento de novas reflexões sobre a linguagem. Essa *virada*

¹⁵ No presente trabalho, não pretendemos fazer um mergulho vertical em reflexões acerca das questões referidas especificamente à Lingüística, ou mesmo à pragmática em suas relações com as outras questões relativas à linguagem. Desse modo, destacaremos somente que há uma “tendência de relegar a pragmática a um segundo plano” (RAJAGOPALAN; 1999:326), que perpassa todos os estudos da linguagem e corrobora as teses das concepções mais clássicas, segundo as quais “o estudo da atividade lingüística deveria ser relegado, na investigação de uma linguagem, para depois de uma descrição puramente estática do próprio código: é preciso saber o que significam as palavras antes de compreender para que servem” (DUCROT E TODOROV; 1988: 301). Estas e outras querelas no interior dos estudos da linguagem ocorrem ao longo da história da Lingüística e permanecem até os dias de hoje.

*lingüística*¹⁶ resultou na possibilidade de se considerarem aspectos concernentes ao *uso* da linguagem e, conseqüentemente, à inclusão de reflexões que envolvem elementos exteriores à linguagem em si. Assim o contexto, a ênfase e a entonação, entre outros, vêm à cena. Embora se possa dizer que nos últimos trinta anos muitos estudos tenham sido colocados como objeto da Pragmática, não é possível afirmar uma unidade para o tratamento dessas questões. O próprio termo é utilizado por um conjunto de disciplinas tradicionalmente delimitadas, como a Filosofia, a Lógica, a Psicologia, a Lingüística, a Sociologia e a Semiótica, e mesmo em cada um deles assume contornos diferenciados.

Desse modo, a existência das várias concepções de *pragmática* leva à necessidade de circunscrever o termo tal como utilizado no presente estudo. Em nossas análises, referimo-nos especificamente ao que

Reconhecemos como vertente linguagem-ato, [que] diferentemente, acentua o caráter produtor da linguagem, seu aspecto inventivo e pragmático. Neste caso, em vez de descrever a relaidade extralingüística, a linguagem a institui. Tal vertente pode ser detectada, inicialmente, na perspectiva exposta por L. Wittgenstein, na sua obra *Investigações Filosóficas*; depois ela aparece trabalhada pelos defensores da vertente pragmática da filosofia da linguagem como J. L. Austin, J. R. Searle e P. F. Strawson e ainda, pelos teóricos da argumentação, como Ducrot. (TEDESCO; 1998:10)

Cumpra afirmar ainda a imensa variedade de correntes de pensamento que se incumbiram de questionar o modelo invariacionista da linguagem, rompendo com os paradigmas que a mantinham isolada do mundo empírico. Interessa-nos, sobretudo, destacar a revisão proposta por Deleuze e Guattari e explicitada em *Mil Platôs* (1995). Assim, trataremos de seguir as diretrizes estabelecidas pelos autores para chegar a propor uma pragmática da linguagem, acompanhando as releituras efetivadas pelos autores.

Pode-se afirmar que o questionamento dos pressupostos representacionistas e estruturalistas ganhou fôlego a partir das considerações teóricas de lingüistas como Austin e

¹⁶ Existem inúmeros aspectos referidos à chamada *virada lingüística*, os quais não objetivamos destacar. O termo é utilizado, inclusive, para as manifestações circunscritas à eleição do modelo da linguagem para a leitura do mundo empírico e à questões mais específicas ao campo da filosofia, no qual teria se efetivado uma mudança de perspectiva, ou mesmo a constituição de um novo paradigma filosófico, a partir de três momentos específicos: o neopositivismo lógico e a tentativa de construção de uma linguagem ideal; a busca de uma linguagem exata, quando Wittgenstein questiona sua obra *Tractatus* e, por último as reflexões acerca da filosofia da linguagem ordinária, exposta em *Investigações Filosóficas*, de Wittgenstein. Nessa perspectiva, A linguagem deixa de ser uma terceira coisa que se interpõe entre o sujeito e o objeto, passando da condição de um obstáculo para nortear a própria possibilidade de vislumbrar as coisas em si mesmas. Ao falar de uma *virada*, queremos acentuar o momento em que questões relativas à pragmática da linguagem entram em cena. Se, por muito tempo, tomou-se a pragmática como um restolho nos estudos da linguagem, agora tais questões ganham visibilidade. Daremos destaque aos elementos e autores que compuseram a releitura efetivada por Gilles Deleuze e Felix Guattari, no livro *Mil Platôs* (1995), ao propor sua pragmática, assinalando as questões relativas à linguagem e sobretudo, evidenciando aquelas que têm maior relevância na discussão que propomos.

Ducrot. A idéia de uma linguagem como pura forma é, a partir desses autores, abandonada em favor das perspectivas não-referenciais da língua, que consideram a relação de interdependência das palavras sem deixar de apontar para uma “rede de encadeamentos discursivos” (Ducrot 1998:17) e que incluem como categorias de análise o universo extralingüístico, ou seja, as condições externas à linguagem como, por exemplo, o ambiente e as condições de produção do discurso, o uso normativo e as convenções comuns aos falantes de uma determinada língua. Assim, passa-se a considerar, na composição da linguagem, componentes de natureza extralingüística.

Austin (1990) estabelece os critérios para definir o caráter performativo da linguagem, ou seja, o poder que esta faculdade humana tem de praticar ações através dos atos de fala, através de um olhar que privilegia o uso efetivo da língua, como ação tipicamente humana, social e intencional¹⁷.

Ao invés de privilegiar os princípios estruturais da linguagem, desconsiderando as irregularidades contidas na fala, Austin toma como foco a linguagem ordinária, desconsiderando a dicotomia, proposta pelo estruturalismo, entre língua e fala. Uma comunidade lingüística compartilha as regras e as normas de uso de sua língua. Desse modo, ao mesmo tempo em que sedimenta certas invariâncias, abre espaço para que modificações ocorram. Assim,

Com Austin, um dos primeiros representantes da vertente linguagem-ato, o modo estruturalista de entender a relação do lingüístico com seu exterior ganha um crítico. Inicialmente, a amplitude do caráter puramente formal da palavra é reduzida pelo noção de performativo. Posteriormente, com a noção de ilocucionário, presente à teoria dos atos de fala, o abalo é mais significativo. (TEDESCO, 1999:43)

Diante de um contexto apropriado e do proferimento de algumas (determinadas) palavras, garante-se à expressão performativa uma condição não necessária, mas suficiente para a realização de um ato, chamado de ilocucionário. Enquanto os constatativos podem ser verificados em termos de verdade ou falsidade, os performativos não. No proferimento da frase “eu abro a porta”, tem-se apenas um enunciado constatativo. Já em “declaro culpado o réu”, temos, a partir de contextos que assegurem sua validade, um enunciado performativo. Austin denomina de ato locucionário o ato de produzir sons, emitir palavras que pertençam a um

¹⁷ Cabe ressaltar que Austin parte da idéia de uma oposição entre enunciados performativos e constatativos. Ao longo do seu percurso investigativo, o autor conclui pela performatividade inclusive em expressões não-performativas. Com o abandono dessa separação inicial, Austin formula uma classificação dos atos de fala. Assim, em cada frase formulada realizam-se, em simultaneidade, três atos: O locutório; o ilocutório e o perlocutório. Para uma análise mais aprofundada, remetemos o leitor à *Quando Dizer é Fazer* (1990) de J. L. Austin.

sistema gramatical e que, além disso, possuam sentido e referência. O efeito que se obtém a partir do dito, é chamado de ato perlocucionário. Este ato pode, inclusive, não resultar no feito esperado. O ilocucionário, ao contrário, “têm uma certa força (convencional)”(Austin: 1990:95), ou seja, a frase “está aberta a sessão” possui, em virtude da validação que lhe confere o contexto, a possibilidade de efetivamente abrir a referida reunião.

Num primeiro momento, o performativo aparece subordinado às formas sintáticas. Posteriormente, essa delimitação é revista e o caráter performativo é estendido a toda enunciação: “A realização performativa de um ato de fala não é, portanto, mais que um caso particular, que põe a descoberto, mas não resume, um fato muito mais geral: a existência de certos modos de ação essenciais à enunciação, isto é, do ilocucionário.” (DUCROT; 1984:452). Na teoria dos atos de fala, não se distingue mais uma separação entre a ação e a fala. Mais que a possibilidade de descrever a realidade empírica, o enunciado é, em si mesmo, uma ação no mundo, que provoca efeitos que alcançam a realidade, e que não estão circunscritos à esfera do lingüístico. Distinguem-se três atos realizados no interior do enunciado: “o ilocutório – a característica inerente a toda fala de produzir uma ordem, de impor obrigações sociais; o locutório – a forma gramatical dessa realização; o perlocutório – os efeitos da situação contratual criada” (TEDESCO; 1999: 49). Segundo propõe Austin, não se pode afirmar que um enunciado tão somente descreve uma ação no mundo, uma vez que há uma relação intrínseca entre a fala e a ação. Quer se trate de uma frase no indicativo ou no imperativo, há uma relação direta entre o dizer e o fazer, que revela o caráter ilocutório da linguagem.

Para Deleuze e Guattari (1995), o ilocutório seria uma função co-extensiva à linguagem, que pertence a toda esfera lingüística e incide diretamente no mundo exterior à linguagem. A grande novidade estabelecida por Austin foi a de conceder à linguagem, nos procedimentos de fala, a possibilidade de realizar, nela mesma, o ato, ou seja, a linguagem não somente comunica e informa, mas instaura novas configurações no real. Desse modo, o foco recai sobre a dimensão ilocucionária. Os enunciados deixam a esfera do lingüístico para habitar a realidade empírica. Essa idéia, que promove o rompimento dos quadros que antes circunscreviam as palavras, ao mesmo tempo rompe também as circunscrições do plano extralingüístico e passa a incluir o “plano das condições de sua gênese” (TEDESCO; 2003:86). Em Deleuze e Guattari, ressalta-se a relevância dos pressupostos implícitos da linguagem, ou seja, todo conjunto de circunstâncias que, embora não se confundam com as palavras em si, tem o poder de determinar seu sentido pragmático, sua força produtora de real (Deleuze e Guattari:1995). A

partir da leitura de M.Foucault interpretamos esse processo de gênese do sentido como resultado de formações políticas, processos históricos instalados nos dois planos de práticas que atravessam toda a empiricidade: as práticas de dizibilidade e de visibilidade (Deleuze, 1986). Para estes autores

A realidade divide-se em duas modalidades de produção de realidades. No primeiro, localizam-se as práticas centradas no uso de signos, isto é, toda e qualquer atividade envolvida com a expressão. No outro, as práticas empíricas que envolvem corpos e coisas. É o plano das ações, das visibilidades. De um lado, os atos, realizações vinculadas às enunciações, de outro, as ações mudas. Da gênese empírica das formas de visibilidade criam-se modos de ver e fazer ver; já da produção das formas de dizibilidade, surgem maneiras específicas de falar, regimes de discursos ou de signos, como preferem Deleuze e Guattari (1980/1995). (TEDESCO; 2003:86)

Estes dois planos se articulam em contínuas intervenções mútuas, agindo reciprocamente um no outro e efetivando a construção do conhecimento acerca da realidade. Desse modo “A linguagem, portanto, articulada às práticas mudas junto aos corpos instaura realidades” (TEDESCO;2003: 86).

É no segundo volume de *Mil Platôs* que Deleuze e Guattari (1995) abordam especificamente do tema da linguagem, estabelecendo alguns parâmetros para sua análise. As quatro subdivisões contidas na primeira parte dessa obra tratam das questões da linguagem de forma diferenciada: A primeira postula a impossibilidade de considerarmos um caráter informativo e comunicativo para a linguagem. A segunda rejeita a existência de uma máquina abstrata da língua, a qual não apela a fatores 'extrínsecos'. A terceira nega a existência de constantes universais da língua, as quais possibilitariam sua definição como um sistema homogêneo. Já a quarta trata das condições de estudo científico de uma língua, mais especificamente, da impossibilidade de atrelar esse estudo às condições da língua padrão. Em cada uma dessas divisões há importantes contribuições às idéias que pretendemos trabalhar no presente estudo, as quais trataremos de esmiuçar, sem, no entanto, pretender esgotá-las.

Articulando a teoria dos atos de fala, em Austin, e a questão dos pressupostos implícitos ou não discursivos em Ducrot¹⁸, os autores partem da afirmação de que o enunciado, como unidade elementar da linguagem, é a *palavra de ordem*.

O termo “palavra de ordem” pode ser originalmente encontrado em Elias Canetti (1995). Para este autor, mais antiga que a fala é a ordem, ou seja, antes mesmo de poder articular uma linguagem, o homem já exercia atividades de comando. Toda ordem seria composta por um impulso e por um aguilhão, possuindo a característica de nunca se esgotar no

¹⁸ Deleuze e Guattari utilizam-se ainda, na composição das idéias acerca da noção de palavra de ordem, da doutrina dos incorporais dos estoicos, tema ao qual reservaremos especial atenção, mais adiante.

seu cumprimento, ou seja, de deixar mecanismos indelévels de manutenção deste processo. Uma vez que a dimensão de ato acompanha a palavra, seu pronunciamento resulta em uma marca, uma cicatriz - o agulhão - e que seria a forma da ordem cumprida e o corpo estranho que se introduz naquele que a executa. Desse modo, o agulhão é o que incita a geração de novas palavras de ordem, a ponto de compor uma memória instrutiva exemplar, um arquivo que se assemelharia ao conteúdo de uma biblioteca composta tão somente de veredictos.

Para Deleuze e Guattari, há uma quase instantaneidade na emissão, percepção e transmissão de palavras de ordem. Além disso, estas carregam em si uma grande variabilidade, sendo capazes de promover uma natureza de esquecimento semelhante à alienação, o que permite sua acolhida e abandono em favor de outras, num movimento contínuo que resulta, em verdade, na manutenção de um estado e não propriamente em fluxo. À palavra de ordem é outorgada ainda a capacidade “ideal ou fantasmática na apreensão das transformações incorpóreas”¹⁹; (Deleuze e Guattari; 1995:24-25)

Desse modo, é de veredictos, de pequenas sentenças de morte²⁰, que a linguagem se faz. As regras gramaticais são marcadores de poder, assinalando posições hierárquicas, definindo obediências, apontando lugares de cada um no mundo. A informação, nessa ótica, é simplesmente mais um componente necessário para “a emissão, transmissão e observação das ordens consideradas como comandos” (*Ibidem*: 12). Essa enunciação, diferentemente do que postula a maioria dos lingüistas, não pode ser considerada como individual: seu caráter é eminentemente social, ou seja, a enunciação é da ordem do coletivo; daí que se fale em agenciamentos coletivos de enunciação. E daí, também, que se rejeite a noção de discurso direto e toda a esfera do individual: a determinação da linguagem remete ao discurso indireto livre²¹, no qual, segundo Deleuze e Guattari,

¹⁹ Ver nota anterior

²⁰ Em seu *Dicionário Kazar*, obra de ficção baseada na história dos kazares, “uma tribo poderosa e independente, um povo guerreiro e nômade, vindo do Oriente em uma época incerta, impulsionado por algum silêncio ardente” (Pávich; 1989:11), Milorad Pávich descreve a existência de um dicionário proibido, cuja leitura literalmente matava o leitor. Trata-se, conforme explicita o autor, de um exemplar envenenado. As palavras que matam encontravam o desavisado leitor a sua mercê. A fuga era privilégio daqueles que sabiam manusear o dicionário, alternando a seqüência da leitura e compondo variações no lido para escapar à morte. Segundo o autor, “O leitor morria, efetivamente, na nona página, ao ler as seguintes palavras: Verbum caro factum est (O verbo se fez carne)”. (Pávich; 1989:15)

²¹ Uma explicitação mais detalhada sobre a noção de discurso indireto livre, e mais especificamente da apropriação que fazem deste conceito Deleuze e Guattari pode ser encontrada em *Mil Platôs* (1995), v. 2. Remetemos o leitor especificamente às páginas 17, 18 e 21. Na mesma obra, Deleuze expõe a idéia de que “É toda linguagem que é discurso indireto” (1995:23) e aponta que este é a fonte de onde se extraem os discursos ditos diretos, e não o oposto. O discurso indireto comparece nos escritos de Deleuze como uma das faculdades próprias à palavra de ordem. Aqui há uma redundância muito profícua para os estudos acerca da linguagem, uma vez que se o discurso indireto é apontado como faculdade das palavras de ordem, temos a palavra de ordem como “unidade elementar da linguagem” (Deleuze e Guattari; 1995:12) e a linguagem, toda ela, como um

Não há contornos distintivos nítidos, não há, antes de tudo, inserção de enunciados diferentemente individuados, nem encaixe de sujeitos de enunciação diversos, mas um agenciamento coletivo que irá determinar como sua consequência os processos relativos de subjetivação as atribuições de individualidade e suas distribuições moventes no discurso. (Deleuze e Guattari; 1995:18)

Retomando as idéias de Austin, Deleuze e Guattari demonstram que a fala e a ação estão intrinsecamente relacionadas, assinalando o caráter ilocutório da linguagem. No lugar de remeter um enunciado a outro enunciado ou a um componente extra-linguístico, temos que há uma relação imanente do enunciado com o ato, ou seja, uma pressuposição implícita e não-discursiva em cada fala. Longe de pertencer somente à esfera dos comandos explícitos, como no caso dos imperativos, a palavra de ordem configura uma natureza de relação que subsiste em qualquer ato que se ligue a um enunciado a partir de uma obrigação social, ainda que indiretamente. Todos os enunciados estão ligados a obrigações de ordem social, de modo que “uma pergunta, uma promessa, são palavras de ordem. A linguagem só pode ser definida pelo conjunto das palavras de ordem, pressupostos implícitos ou atos de fala que percorrem uma língua em um dado momento” (Deleuze e Guattari; 1995:16). Assim, a palavra de ordem, como condição da linguagem, não se confundem com ela mesma, mas possibilitam que esta seja mais que virtualidade.

Ao apostar que a linguagem esteja resumida à regulações, opera-se um movimento que consiste no fechamento da linguagem sobre si mesma. Tal corrente de pensamento desconsidera a pragmática ou a reduz a um apêndice inoperante da lingüística. Mais que isso, essa opção desconsidera fatores contextuais, extrínsecos à linguagem em si:

Como diz Bakhtine, enquanto a lingüística extrai constantes, permanece incapaz de nos fazer compreender como uma palavra forma uma enunciação completa; é necessário um 'elemento suplementar que permanece inacessível a todas as categorias ou determinações lingüísticas', embora seja completamente interior à teoria da enunciação ou da língua (DELEUZE E GUATTARI; 1995: 21)

discurso indireto. Articular essa idéia ao "caráter sobrelinear do discurso indireto" (*Ibidem*: 25) constituiria, por si só, uma outra dissertação. Nosso objetivo no momento é apenas apontar tais referências e deixar abertas as vias para novas investigações. A recorrência a Bakhtin refere-se também à relação entre constantes e variáveis na linguagem (Deleuze e Guattari; 1995:21), trabalhada no item 2.7 – *Constantes e variáveis: uma relação de pertencimento*, à página 94 do presente estudo. Entretanto, optamos por focar nossas investigações nos postulados da lingüística e na questão central que perpassa nossas investigações.

Para os autores, não há como se considerar a lingüística fora da pragmática, pois esta é quem promove a própria condição da linguagem e também a utilização dos elementos da língua. Outrossim, a intervenção do enunciado ocorre em domínios infra-estruturais, operando incessantemente na produção de subjetividade no contemporâneo.

Ao acentuar que as formalizações de conteúdo e de expressão não possuem igual natureza, sendo independentes uma da outra e heterogêneas, Deleuze e Guattari advertem que as discussões em torno destas findam por construir toda uma “*máquina abstrata da língua*” (Deleuze e Guattari; 1995:44). Veremos, no entanto, que são as constantes que definem melhor essa empreitada. Aposta-se na invariância e num regime de regulações gramaticais que teriam como propriedade dar conta de toda a linguagem. Tal edifício, contudo, erra por desconsiderar fatores não lingüísticos e por tomar os fatores lingüísticos somente em sua formalização. Entretanto, “não há qualquer razão para relacionar o abstrato ao universal ou ao constante, e para apagar a singularidade das máquinas abstratas, quando estas são construídas em torno de variáveis e variações” (Deleuze e Guattari; 1995:35).

As questões propostas por estes autores possibilitam um novo olhar para as interrogações acerca da linguagem. Se a partir das pesquisas de Austin pôde-se postular para os procedimentos de fala, a possibilidade de realizar, em si mesmos, ações sobre a realidade empírica, opera-se agora o alargamento dessa possibilidade, uma vez que todo o conjunto de enunciados, e não somente um certo tipo, são ilocutórios. Além disso, ressalta-se uma dimensão que permanecia obscurecida nos estudos realizados pela lingüística, justamente aquela que propicia o fundamento sobre o qual se erguem os edifícios discursivos. Nas palavras de Julia Almeida:

Mas não basta seccionar o campo enunciativo em tipos de atos; é toda máquina expressiva que se mostra provida de uma força ilocutória e que, a partir de regras ou convenções sociais, determina atos de linguagem, como um conjunto variável de formas eficazes em criar obrigações e vínculos. A fórmula mais simples de uma pergunta teria o poder de envolver o interlocutor em determinadas obrigações, por exemplo, a de dar resposta.” (Almeida; 2003:70)

2.3 – Aproximações conceituais: Bergson e a pragmática

Retomemos, então, a questão da linguagem tal como proposta por Bergson. Interessa agora estabelecer linhas de aproximação entre o pensamento deste autor e alguns dos princípios da pragmática proposta por Deleuze e Guattari. Apontamos

inicialmente, em Bergson, a utilização de um critério pragmático, ou seja, que considera o uso que se faz da linguagem, na explanação das características inerentes a essa mesma linguagem. Agora, propomos um exame mais verticalizado das proposições de Bergson, utilizando-nos sobretudo do texto de introdução a *O pensamento e o Movente* (1974), no qual o autor tece considerações acerca das relações entre a linguagem e a sociedade. Suas reflexões o levam a postular que as palavras são “depositárias do pensamento social” (Bergson; 1974:153). Desse modo, vemos que Bergson já antevê uma estreita relação entre a linguagem e a sociedade, ou pelo menos, verifica que há toda uma prática social implícita a cada vez que os homens se utilizam da linguagem e mais, prevê à linguagem a possibilidade de funcionar como depositária, ou seja, como aquilo que armazena as idéias já cristalizadas pelas ações dos homens no mundo. Assim também o fazem Deleuze e Guattari, ao apontar, em *Mil Platôs* (1995), que *todos* os enunciados estão vinculados a obrigações, cuja origem é social.

Também em *Bergsonismo* (1999), Deleuze efetiva uma releitura da obra de Bergson e adverte acerca de preconceitos de ordem social, que são disseminados pela sociedade e pelas palavras de ordem presentes na linguagem. A estreita ligação entre a linguagem – sobretudo em seu poder de transmissão de palavras de ordem – e a sociedade é retomada pelo autor para evidenciar a presença desses questionamentos nos escritos de Bergson.

Lembremos do primeiro princípio da pragmática, segundo Deleuze e Guattari, que afirma a impossibilidade de se considerar um caráter informativo e comunicativo para a linguagem. Do mesmo modo, Bergson assinala que é à transmissão de ordens e comandos, e não à comunicação em si, que se destina a palavra. Ainda que comunique, a linguagem o faz “com vistas à cooperação” (Bergson; 1974:151), ou seja, carregada de interesses e intenções de ordem utilitária. Assim, “Os comandos não provêm de significações primeiras, não são conseqüências das informações: a ordem traz sempre e já outras ordens, eis porque a ordem é redundância” (Deleuze e Guattari; 1995:95). Ao invés de privilegiar a comunicação como função da linguagem, os autores ressaltam que no ordenar, interrogar, prometer ou afirmar está contido um ato que se efetiva de modo implícito na própria comunicação e que não se estabelece sem uma intencionalidade ou conseqüência.

Parece-nos coerente afirmar uma certa pragmática, nos termos da aproximação que fazemos a Deleuze e Guattari, também em Henri Bergson, explicitando que esta pragmática de que falamos não faz apelo às representações ou a constantes universais, mas que considera

o caráter utilitário da linguagem, acentuando uma intencionalidade ou função²² que se configura como a base de cada ato lingüístico, e que tem, também para este autor, seu substrato nas obrigações de ordem social.

Bergson é claro ao dizer que “A linguagem transmite ordens ou advertências. Prescreve ou decreta. No primeiro caso é um apelo a ação imediata; no segundo, assinala a coisa ou algumas de suas propriedades, em vista de uma ação futura.” (Bergson; 1974:151). Ao fazê-lo, o autor permite-nos evidenciar a aproximação que pretendemos sublinhar. Referimo-nos à idéia, presente também em Deleuze e Guattari, de que “Mais do que o senso comum, faculdade que centralizaria as informações, é preciso definir uma faculdade abominável que consiste em emitir, receber e transmitir palavras de ordem. A linguagem não é mesmo feita para que se acredite nela, mas para obedecer e fazer obedecer” (Deleuze e Guattari, 1995:12).

Nesse sentido, as palavras carregam em si mesmas uma anterioridade, que lhes é dada em uma sociedade cujo fundamento é o da obrigação. O *modus operandi* da organização social já pressupõe a existência desses comandos, como parte da estratégia que garante a sobrevivência humana.²³ De um lado, há um fundamento racional para a efetivação desse percurso. Entretanto, no que tange à obrigação, não se encontra uma origem, na razão, para ela:

Sem dúvida, desde a origem, as sociedades humanas implicam certa compreensão inteligente das necessidades e certa organização racional das atividades. Mas elas também se formam e só subsistem graças a fatores irracionais ou mesmo absurdos. A obrigação, por exemplo, não tem fundamento racional. Cada obrigação particular é convencional e pode roçar o absurdo; a única coisa fundada é a obrigação de ter obrigações, é o todo da obrigação; e isso não está fundado sobre a razão, mas sobre uma exigência da natureza, sobre uma espécie de *instinto virtual*, isto é, sobre uma contrapartida que a natureza suscita no ser racional para compensar a parcialidade de sua inteligência. (Deleuze; 2000: 88)

Vemos, então, que na formação da sociedade comparecem a inteligência e a racionalidade, fundamentais para sua organização. Entretanto, ao tomarmos a questão

²² Trata-se aqui de afirmar que há toda uma prática social implícita em cada ato de fala, em cada emissão com significado.

²³ Também Barthes aponta a linguagem como uma instância na qual relações de poder são ratificadas. Pelo fato de a língua ser o código da legislação intitulada linguagem, conclui-se que o indivíduo que dela faz uso está fadado à condição de escravo das possibilidades que esta estipula. Se, para ter seu discurso compreendido por aqueles para quem discursa, o usuário da língua necessita recorrer a signos, cuja condição de reconhecimento, para o autor, é a repetição, temos que o mais progressista dos discursos está alicerçado e conseqüentemente aprisionado em regras ditadas pela língua: “... A Linguagem é uma legislação, a língua é seu código. Não vemos o poder que reside na língua, porque esquecemos que toda língua é uma classificação, e que toda classificação é opressiva. (Barthes; 1977:12)”

da sociabilidade humana a partir da linguagem, ou seja, tomando como foco as construções simbólicas e delimitando essas construções à esfera humana²⁴, temos que nos confrontar com dimensões que não se originam no racional. É exatamente isso que afirma Deleuze e também Bergson: embora um ser inteligente possua o poder de ação sobre si mesmo ao utilizar-se dos recursos da inteligência, há esferas que não se delimitam sobre a racionalidade. Assim, embora seja “por vias racionais que se chega à obrigação, não se segue que a obrigação tenha sido de ordem racional.”(Bergson; 1978:18). O conjunto de normas que regulamentam o viver, a organização da sociedade, suas leis e códigos e a conduta convencional originam-se em uma esfera diferenciada daquela que engloba a razão. A racionalidade seria, ela mesma, fruto desta operação, ou seja, o que constitui a própria existência humana e determina sua especificidade tem origem num para além da racionalidade.

A questão se complexifica quando o social é tomado como o domínio mais próprio à humanidade, e mais ainda, quando a língua que perpassa uma sociedade parece fornecer alguns dos meios para sua própria objetivação:

Cultivar esse ‘eu social’ é o essencial de nossa obrigação para com a sociedade. Sem algo dessa sociedade em nós, ela não teria qualquer poder sobre nós; e basta-nos ir até ela para bastarmos a nós mesmos, se a encontramos presente em nós. Sua presença é mais ou menos assinalada conforme os homens; mas nenhum de nós poderia isolar-se dela de modo absoluto. Ninguém pretenderia isso, porque sentiria bem que a maior parte de sua força provém dela, e que deve às exigências incessantemente renovadas da vida social essa tensão ininterrupta de sua energia, essa continuidade de sentido no esforço que garante à sua atividade o mais alto rendimento. Mas ninguém poderia fazer isso, mesmo que o quisesse, porque sua memória e sua imaginação vivem do que a sociedade introduziu nelas, porque a alma da sociedade é imanente à língua que a pessoa fala e que, mesmo não havendo ninguém, mesmo que apenas pense, ainda assim falará consigo mesma. (Bergson; 1978:13)

De outra feita, para a pragmática deleuzeana o universo empírico não pode ser apreendido a priori, uma vez que o real é pleno de variações. Essa indeterminação possibilita a criação de transformações incessantes, sem que se descarte a presentificação de regularidades. Essas afirmações encontram ressonância com o pensamento bergsoniano, segundo o qual a

²⁴ Remetemos o leitor ao já citado *Kaspar Houser ou a fabricação da realidade*, de Izidoro Blikstein (ver nota à página 34), no qual o autor afirma a existência de “padrões perceptivos” construídos através da linguagem, sobretudo, e que vão determinar a geração de modelos, de coordenadas perceptivas às quais cada ser social encontra-se preso. Para existir e sobreviver, para socializar-se, o homem se adequa às “fôrmas” ou ‘corredores semânticos’ por onde vão fluir as linhas básicas de significação” (*Ibidem*). A imagem dos corredores parece prefigurar um aprisionamento efetivado via linguagem, quando esta é utilizada para corroborar os valores e modelos já determinados socialmente. Segundo o autor, a linguagem seria um instrumento de poder, colaborando para a manutenção das amarras intelectivas, construídas na necessidade de manutenção do enlaçamento social.

vida é plena de inventividade, como assinala Trotignon: “Só a vida cria, só a vida opera efetivamente as sínteses inventivas, só a vida contém os princípios do movimento real (...)” (1968:8).

Para Deleuze e Guattari, as palavras de ordem são pressupostos implícitos, contidos em toda emissão com significado. Elas constituem regimes de signos que atravessam a sociedade e determinam a formação de regimes mistos. Estes, por sua vez, passam por transformações que findam por circunscrevê-los a uma relação de redundância, na qual o que se encontra são sempre as mesmas palavras²⁵. A linguagem teria uma natureza disciplinar²⁶ e, através dessa natureza, sua ação é a de imprimir limites, determinar sentenças, impor veredictos: “seriam palavras de ordem os enunciados-atos interiores à língua e à linguagem, mas não coincidentes com elas, que distribuem, em um campo social dado, obrigações, ordens e obediência.” (Almeida; 2003:71). Prenhes de redundância, as palavras de ordem exercem seus excessos em palavras e também em atos. É ela quem faz da palavra uma enunciação nos moldes propostos por Michel Foucault²⁷: uma função que possui um conjunto de condições de existência. As palavras de ordem são pressupostos implícitos, são regimes de signos que perpassam a sociedade e formam regimes mistos, que se transformam, redundando as mesmas palavras.

Para compreender melhor as proposições destes autores acerca da palavra de ordem, torna-se premente investigar os caminhos percorridos para se chegar a afirmar a linguagem como ato. Para tal, trataremos de argüir a natureza dos *atos* exercidos através delas. Assim, nos debruçaremos na investigação da noção de incorporal, a

²⁵ Em *Alice através do espelho*, encontramos o seguinte diálogo entre Humpty Dumpty e Alice: “ – Quando uso uma palavra – disse Humpty Dumpty em tom escarminho - ela significa exatamente aquilo que eu quero que signifique...nem mais, nem menos. – A questão - ponderou Alice - é saber se o senhor **pode** fazer as palavras dizerem coisas diferentes. – A questão - replicou Humpty Dumpty - é saber quem é que manda. É só isso.” (Carrol, 1980: 196, grifo do autor). Neste trecho, a questão do poder oscila entre a possibilidade de extrair das palavras significado diferente daquele que estas já possuem, ou seja, de poder afetar a própria significação e a questão do comando, da autoridade. De certo modo, a idéia de “mandar” nas palavras parece mitigar o confronto que estas nos impõe.

²⁶ Barthes também afirma a língua como instrumento de poder. Como manifestação obrigatória da linguagem, a língua nos compele a dizer segundo um conjunto de normas e regras pré-definidos. Dentro deste enfoque, pode-se discriminar um poder inerente à própria língua, uma vez que “(...)a língua, como desempenho de toda linguagem, não é nem reacionária nem progressista; ela é simplesmente fascista; pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer” (Barthes; 1977:14).

²⁷ Não pretendemos, aqui, verticalizar as considerações acerca da análise do discurso. Esta é uma das muitas direções para as quais poderia tender esta investigação. Na circunscrição que pretendemos, cabe indicar a leitura de *A arqueologia do saber* (Foucault; 2005), *As palavras e as coisas* (*Ibidem*: 2002) e *A ordem do discurso* (*Ibidem*: 1996). As indicações parecem ser suficientes para apontar que esta tarefa é, em si mesma e nas imbricações que naturalmente faz surgir, equivalente a uma outra pesquisa, de igual monta à que se pretende o presente trabalho. Mais uma via aberta às futuras considerações.

partir da filosofia estóica, ressaltando suas aplicações à temática que visamos desenvolver.

2.4- Linguagem-ato: os incorporais do estoicismo

Em conjunto com a releitura efetivada nos pressupostos de Austin acerca da linguagem e a apreensão da noção de pressupostos implícitos ou não discursivos em Ducrot, Deleuze e Guattari vão buscar na filosofia estóica as bases para chegar a estabelecer uma relação de redundância entre ato e enunciado, trazendo para a linguagem a dimensão de acontecimento como transformação incorporal.

A noção de incorporal pressupõe algo que pode ser ocupado pelos corpos, contido por corpos, mas que não é, em si mesmo, um corpo (BRUN; 1957). Segundo Deleuze, foram os estóicos os primeiros a construir, a partir da noção de incorporal, uma teoria que pudesse clarificar a diferença de natureza existente entre os corpos e os efeitos das relações entre estes, sendo, também, os primeiros a elaborar uma filosofia da linguagem (Deleuze e Guattari; 1995:27).

Esta escola de pensamento nos interessa, dentre muitas razões, pelo contraponto que oferece à filosofia clássica, sobretudo pelo modo que trata a questão do ser em relação à possibilidade de variação e mudança. Nela, pode-se visualizar três períodos diferenciados: o *estoicismo antigo* teve seu desenvolvimento em Atenas, no século III a.C.; o *estoicismo médio*, que inicia-se no século II a.C. e o *estoicismo da época imperial*, localizado nos séculos I e II d.C. Jean Brun (1957) resalta a escassez de fontes creditáveis no estudo da escola e da lógica estóica, principalmente no que tange à referências do Estoicismo Antigo, imprescindíveis à discussão dos pressupostos da lógica estóica, aos quais só se tem acesso pelas compilações e resumos realizados posteriormente. Entretanto, o material disponível permite afirmar o distanciamento do pensamento estóico, no que concerne à lógica, dos pressupostos aristotélicos. Se a ênfase em Aristóteles recai no interesse pelos juízos que ligam qualidades essenciais ou acidentais a cada ser, para os estóicos importa sublinhar o anúncio dos acontecimentos e de suas conseqüências. Ainda segundo Brun, “Aristotelismo e estoicismo são ambos empirismos, mas estes dois empirismos sustentam visões do mundo totalmente diferentes uma da outra - Aristóteles tem uma visão do mundo mais estática e hierarquizada.” (1986:35).

Em função dessas diferentes perspectivas, distintas são também, nessas duas escolas de pensamento, as concepções do tempo e das relações temporais. Se para Aristóteles o tempo é o que gera e corrompe os seres e as coisas do mundo, para os estóicos este será “não somente expressão da sabedoria divina, mas também a expressão do dinamismo da vida universal e da sua harmonia” (Brun; 1986:37). Assim, o tempo é parte constitutiva da própria natureza e, para viver segundo ela, é necessário aos seres conhecer as relações temporais, as relações de necessidade entre um antecedente e um conseqüente.

Em *Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (1997), Émile Bréhier investiga, ao longo do segundo capítulo, a natureza de um conceito capital da lógica estóica: trata-se da noção de exprimível. Para os estóicos, há três naturezas de “coisas”: o *objeto*, o *que significa* (palavra) e o *significado*. As duas primeiras são classificadas como *corporais*. Já a última, o significado é *incorporal*. Para o autor, a noção de exprimível, da ordem do incorporal, não deve ser assimilado à de significado. Entretanto, esse equívoco de interpretação consegue demonstrar a íntima relação existente entre o exprimível e a linguagem (1997:15). Do mesmo modo, costuma-se confundir o exprimível com a palavra, desconsiderando que, para os estóicos, a palavra é um corpo (*Ibidem*: 16). Para os estóicos, o fato de que “cada indivíduo não só possui, mas é uma idéia particular irreduzível a qualquer outra” (*Ibidem*: 20) torna impossível sua assimilação a um outro corpo ou qualidade corporal. Os corpos e as qualidades corporais são, em si mesmos, realidades únicas, singulares, que não podem reduzir-se a nenhuma outra. Do mesmo modo, não se pode afirmar a participação ou a inclusão destas realidades corporais em qualquer outra.²⁸ Assim, ao enunciar os julgamentos, os estóicos subvertem a estrutura frasal habitual, que se utiliza da cópula “é”. Por exemplo, a frase “a árvore é verde” seria modificada, transformando-se em “a árvore verdeja”, postulando, nesta construção, a solução para os problemas de predicação, uma vez que a ênfase recai na expressão de um atributo do sujeito por um *verbo*, ao invés de ser realizada por evidenciar-se a *qualidade* do atributo. Deste modo, o expresso pelo atributo não é mais um conceito - objeto ou classe de objetos - mas um *acontecimento*. Bréhier ressalta que, nesta operação

a proposição não exige mais a penetração recíproca de dois objetos, impenetráveis por natureza, ela apenas exprime um certo aspecto de um objeto, na medida em que executa ou sofre uma ação; este aspecto não é uma natureza real, um ser que penetra o objeto, mas o ato que é o resultado mesmo de sua atividade ou da ação de um outro objeto sobre ele. O conteúdo da proposição, isto que é significado por ela não é, então, jamais um objeto, nem uma relação de objetos. (Bréhier; 1997:20)

²⁸ Esta singularidade dos corpos faz com que não se possa aceitar, a partir da doutrina estóica, a teoria da participação platônica e a lógica atributiva aristotélica (conforme Bréhier; 1997).

Para os estóicos, o ser “(...) será o desdobramento no tempo e no espaço de sua vida, com suas mudanças contínuas.” (BRÉHIER; 1997:4). Esse movimento contínuo, longe de ser atribuído a uma falta, remete ao fato de que, no ato de mover-se, caminha-se sempre de uma plenitude a outra, ou seja, a cada instante, tudo está dado. A necessária condição para a existência ou o conhecimento encontra-se na própria mudança. Desse modo, é a mudança *em si* que se põe em evidência²⁹. Em contraponto, no mundo das idéias perfeitas, dos modelos, não afeito ao tempo ou a movimento, só existe o repouso. São os corpos físicos e as almas, assim como suas afecções, que agem e padecem a partir de suas relações, num movimento que visa a recobrar, ainda que parcialmente, a completude que possuíam como idéia. (GOLDSCHMIDT; 1985).

Vimos que, nas proposições estóicas, o verbo integra predicado e cópula. O que se exprime, então, num julgamento não é uma propriedade. Trata-se não de afirmar “o escrito é poético”, mas de expressar um acontecimento como “o escrito poetiza-se”. A função das proposições seria tão somente distinguir maneiras diversas pelas quais os acontecimentos podem ser expressos. Cada ação de um corpo sobre outro constitui um acontecimento, sendo que este é da ordem do incorporal. Eis a distinção mais própria e radical formulada pelos estóicos, segundo Bréhier, ao evidenciar “o que ninguém tinha feito antes deles, dois planos de ser: de um lado o ser profundo e real, a força; de outro, o plano dos fatos, que se produzem na superfície do ser e instituem uma multiplicidade sem ligação e sem fim de seres incorporais” (Bréhier; 1997:13).

No exemplo da frase “a árvore verdeja”, há um acontecimento incorporal – verdejar – que é o atributo que dá o sentido da cor na árvore. Este atributo não existe fora da proposição. Não é uma qualidade sensível como a da cor verde. Verdejar é um acontecimento que não se encontra circunscrito numa lógica temporal obstaculante. Tal como o crescer é concomitantemente, estar maior que no passado e menor que no futuro, verdejar é permanecer

²⁹ Diferentemente de Aristóteles, para quem o movimento configura-se como a passagem de uma potência ao ato, a física proposta pelos estóicos toma o próprio movimento como ato. Como se passa de um estado de plenitude a outro, a cada momento o ato está completamente determinado, sendo que sua configuração se mostrará diferenciada em cada um de seus instantes. Esta diferenciação ocorre sem que se perca nada daquilo que constitui a completude do movimento. Desse modo, a partir de uma concepção singular de movimento, o estoicismo propõe uma idéia diferenciada de tempo, na qual o passado e o futuro serão tratados como um “modo do presente”, chamado de “presente eterno”. Neste, os corpos diferenciam-se incessantemente. Os corpos habitam, no movimento contínuo de diferenciação, este presente eterno no qual não cessam de passar e diferir, sem contudo, abandoná-lo. O próprio Goldschmidt não deixará de apontar a semelhança entre tal sucessão temporal, que faz estender um conjunto inicialmente dado, e o pensamento bergsoniano acerca do tempo (Goldschmidt; 1985:80).

sendo e se fazendo verde. Podemos vislumbrar, a partir desta instabilidade na enunciação dos acontecimentos, uma ruptura incipiente na junção dos planos da idealidade e das coisas.

Uma transformação de ordem incorporal constitui-se *no próprio movimento de mudança*. Tomemos o célebre exemplo da carne a ser cortada. Reconhecemos a existência do objeto cortante e também daquele que é cortado. Para os estóicos, também o cortar, em si, tem uma natureza de existência, como efeito da mistura de corpos, sendo “o movimento indefinível da passagem e o do corte exato entre dois estados do ser” (TEDESCO; 1999:115). Este movimento introduz uma variação no ser da carne e também no da faca e possibilitam a emergência de novos modos de existência para estes. Temos ainda que reconhecer, a partir do ato de cortar, diferentes espécies de coisas, como os corpos – que possuem qualidades adjetiváveis e relações. As ações e paixões e estados correspondentes a estes são determinados pela mistura entre corpos – e os efeitos produzidos pelo encontro entre esses corpos, que não se constituem como qualidades ou propriedades físicas, “não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos” (DELEUZE; 2003b:5). Tais transformações não dizem respeito a uma representação dos corpos, cujas qualidades possuem sua corporeidade, pois a própria representação de um corpo já seria um corpo. Os corpos misturam-se, interpenetram-se, produzindo estados qualitativos ou quantitativos. As relações estabelecidas entre um corpo e outro determinam efeitos de natureza totalmente diferenciada dos corpos – os efeitos ditos incorporais. Estes efeitos não podem ser chamados de qualidade ou de propriedade, mas sim, tomados como atributos lógicos ou dialéticos, uma não-coisa, não sendo nem mesmo estados de coisas, mas subsistindo e insistindo como acontecimento.

Uma bifurcação se apresenta no entendimento daquilo que constitui o real dos seres, como aponta Tedesco:

Note-se que não há como apreender o real dos seres senão em sua dupla dimensão. Numa delas apresentam-se as substâncias e qualidades corporais, correspondentes às paradas, às lentificações, enfim, a um certo grau de repetição presente aos seres. A outra dimensão se liga à ruptura dos estados, responde pela variação do ser que o libera da identidade. O incorporal revela a historicidade também inerente aos seres a que se refere Bréhier e indica a presença, no plano da matéria incorporal, das condições do devir afirmado por Deleuze (1969). O incorporal seria o ‘avermelhar’, devir sangue da água, uma maneira de ser, e também o tempo fugaz do corte sobre a carne, não a carne cortada, mas exatamente o ato de cortar. O incorporal é entendido como ato, entendendo-se neste termo ato, tal como observamos nos caso dos atos de fala, o momento súbito da transformação, o ponto exato de rompimento entre dois estados de coisas. (Tedesco; 1999:115)

A articulação entre o ilocutório e o incorporal, levada adiante por Deleuze e Guattari, permite traçar novas considerações acerca da linguagem. No movimento de expressão, são os corpos, eles mesmos, que são falados, uma vez que as palavras atuam no mundo, interferindo em sua configuração. Essas duas instâncias – palavra e mundo – possuem, a partir de então, uma relação não mais dicotômica. Muito ao contrário, expressão e conteúdo não se encontram separados, mas entre eles subsiste uma ligação capaz de portar, em si mesma o advento do movimento diferenciador, que atua no mundo e nos corpos: “as transformações incorpóreas, os atributos incorpóreos, são ditos, e só são ditos, acerca dos próprios corpos. Eles são o expresso dos enunciados, mas *são atribuídos* aos corpos” (DELEUZE E GUATTARI; 1995:27). O expresso pode ser afirmado como uma intervenção, provocando mudanças nos corpos. Agem, assim, diretamente na realidade.

Ao estabelecer a existência de não somente três – significação, designação e manifestação - mas quatro relações distintas na proposição, Deleuze (2003b: 13-21) distingue essa quarta relação como sendo a do sentido. A dimensão do sentido é, segundo o autor, justamente o expresso da proposição, a qual os estóicos descobrem como acontecimento. Tal dimensão é base para o estabelecimento das outras três. Assim, pode-se afirmar que a linguagem “é forma de expressão não por exprimir os conteúdos, mas os incorporais, os acontecimentos advindos à superfície dos corpos.”(TEDESCO; 1999:118). A ligação dos incorporais à linguagem se evidencia, mas também ressalta a vinculação desta com o mundo empírico, uma vez que, embora tenha seja expresso pela linguagem, é às coisas do mundo que o acontecimento *acontece*. A linha divisória que separa o lingüístico do extra-lingüístico jaz interrompida por esta lógica, assim como a dicotomia entre expressão e conteúdo. Desse modo, a partir da incorporação da doutrina dos incorporais do estoicismo, tornou-se possível estabelecer a continuidade heterogenética entre palavra e coisa, signos e extra-signos (TEDESCO; 1999).

Os incorporais têm no verbo - sobretudo o infinitivo e o gerúndio - sua melhor expressão, uma vez que estes são capazes de exprimir os modos de ser e deixar ver a mobilidade diferenciadora concernente a estes, ao invés de tão somente dizer o ser das coisas, encontrado nos substantivos e adjetivos, que tendem à imobilização em atributos estanques. Assim o privilégio recai sobre a diferenciação em si. Para Deleuze, essa diferença realiza-se sobre os corpos a partir de sua expressão em signos. É a palavra que atualiza “os

acontecimentos no mundo empírico [cabendo a elas] conferir existência a esses quase-seres. Se há um pressuposto em toda enunciação, este é a diferença, a transformação incorporal.” (TEDESCO; 1999:115).

O mais profundo sobe à superfície para tornar-se imediato, e o imediato encontra-se na linguagem. Uma vez que “o acontecimento é um incorporal que expressa a singularidade do corpo” (BRÉHIER; 1997: 12), essa capacidade de exprimir singularidades corpóreas é que garante a relação entre os acontecimentos e a linguagem, tal como nos propõe Deleuze: “é próprio aos acontecimentos o fato de serem expressos ou exprimíveis, enunciados ou enunciáveis por meio de proposições pelo menos possíveis”(DELEUZE; 2003b:13).

Importa destacar que, ao expressar um atributo incorporal, ao atribuí-lo a um corpo, o que se configura não é da ordem de uma representação ou referência, mas de uma intervenção, uma ação no mundo. Eis constituído o suporte para que Deleuze e Guattari (1995) afirmem, então, que essa ação é, ela mesma, um ato de linguagem. Uma transformação incorpórea é instantânea e ocorre simultaneamente ao enunciado que contém sua expressão. Ao ameaçar sua vítima, um seqüestrador pratica uma ação. No entanto, naquele que sofre a ação também se realiza uma transformação: ele passa à condição de seqüestrado, no exemplo que privilegiamos. Tal transformação é de outra natureza, pois que sem corpo, expressão de um enunciado que é atribuído a corpos, enfim, é incorporal. Trata-se, ainda, de uma transformação datada, ou seja, seu momento histórico pode ser precisado, o que equivale dizer que ela não tem existência anterior à combinação de corpos que a faz surgir, não tem sequer uma *existência* – que seria própria aos corpos. É imprevisível, resultado de misturas de corpos, quase-seres, que se expressam como acontecimento.

Este acontecimento não pode ser confundido com os estados dos corpos, com seus adjetivos, nem mesmo com a emissão sonora necessária à fala e que se constitui como linguagem. Entretanto, o fundamento da expressão – que somente pode vir a ser através da linguagem – está nele. Para Deleuze, a linguagem liga-se ao devir, uma vez que o acontecimento “é coextensivo ao devir e o devir, por sua vez, é coextensivo à linguagem”(Deleuze; 2003b:9). A releitura realizada por este autor ao propor sua pragmática incorpora à noção de ilocutório o movimento de transformação incorporal dos estóicos, proclamando que o ato pragmático é a expressão do incorporal, ou seja, o ilocutório é a designação de uma relação instantânea daquilo que é enunciado – tal como no exemplo do seqüestro – com as transformações incorporais expressas a partir deles.

Retomemos então a questão da palavra de ordem, incluindo agora as transformações incorporais que estas portam. Já se esclareceu, quando analisados os pressupostos da

pragmática deleuzeana, que a dimensão ilocutória pertence a toda linguagem. Cumpre, agora, explicitar o alcance desse “marcador de poder” (DELEUZE E GUATTARI; 1995), que perpassa as relações sociais intervindo diretamente na construção da realidade. A palavra de ordem é o ponto de encontro, o limite (tomado como ponto de passagem, de contato) entre a linguagem e os corpos. Torna-se necessário aprofundar este conceito, esmiuçando suas particularidades, para compreendê-la em seus múltiplos alcances. Além disso, buscaremos algumas aproximações teóricas que consubstanciarão as questões desenvolvidas.

2.5- Palavra de ordem: morte e fuga

Entre a noção de palavra de ordem como uma sentença ou veredicto, determinando modos de ser e habitar o mundo e a proposição bergsoniana de uma linguagem como o que “prescreve ou decreta” (Bergson; 1974:151), encontramos uma imbricação que nos convida ao questionamento. A linguagem, nesse recorte, possui, tanto para Bergson quanto para a pragmática deleuzeana, uma conotação que remete às paradas de movimento, à interrupção dos fluxos, operando por estratificação, compondo códigos e ditando as aberturas e fechamentos, numa ação que pré-determina as condições e a própria realização das ações no mundo. A essa acepção de linguagem a crítica de Bergson responde com precisão, tal como explicita Leopoldo e Silva:

A mobilidade dos significados e o caráter convencional das palavras estão inscritos na mediação que caracteriza a atividade inteligente (...) a linguagem se desenvolve à medida que se efetiva a intencionalidade pragmática e a sociabilidade – ela envolve necessariamente uma tendência à fixidez dos significados. (Leopoldo e Silva; 1994: 11)

Ao apontar a existência de um real movente, ao qual a linguagem se impõe como recurso intelectualivo que finda por constituir um modo de ordenação e conseqüente fixação, Bergson sinaliza a intenção da razão de exercer-se naquilo que lhe é mais caro, ou seja, na matéria inerte, desde que desprovida de movimento e variação. Para chegar a agir sobre o real, é necessário imobilizá-lo. O recurso a essa natureza de formalização é exigido à linguagem, que só pode a ele responder quando é instrumento de manutenção da ordem.

Até aqui nos parece já termos reunido os elementos para afirmar, com mais propriedade, algumas imbricações que vimos permitindo transparecer e criar seus contornos ao longo das tessituras conceituais desenvolvidas. Consoante as proposições de Bergson, sintetizadas na idéia de que há “noções armazenadas na linguagem” (Bergson;1974:123), as quais correspondem a interesses práticos e imediatos do intelecto – que, como visto, possui um

caráter eminentemente utilitário – é possível afirmar uma pragmática lingüística, nos contornos evidenciados por Deleuze e Guattari, também nos pressupostos da filosofia de Henri Bergson, sobretudo no modo como o autor analisa as questões referidas à linguagem ao longo de sua produção escrita. De acordo com estes autores, temos que o conjunto de construções efetivadas via linguagem, os edifícios conceituais construídos, têm por objetivo não o espelhar a realidade e o mundo da experiência, mas dar a este uma conformação tal que permita sua manipulação a partir de uma intencionalidade que, chamaríamos, pragmática – já sintetizando as idéias suscitadas pelo que vemos evidenciar-se como pontos de convergência entre os referidos autores.

Não há como supor a ingenuidade da palavra proferida, nem para Deleuze, nem para Bergson. Os “conceitos inclusos nas palavras (...) elaborados pelo organismo social em vista de um objeto (...)” (Bergson; 1974:133) determinam, para todos os falantes, para toda a sociedade, modos, usos, condições e termos dos quais ela não pode liberar-se sem um esforço consciente que subverta a lógica na qual está inserida. Desvela-se assim, na linguagem, sua acepção mais generalizante; habitam aí as paradas, as lentificações – eis exposto seu núcleo de dureza, onde os poros se minimizam ou se fecham, aí onde esta palavra direciona o uso dos elementos de linguagem deles extraindo apenas suas invariâncias. Importa distinguir essa dimensão da linguagem, “uma faculdade abominável que consiste em emitir, receber e transmitir as palavras de ordem” (DELEUZE E GUATTARI; 1995:12)³⁰. A palavra de ordem não se confunde com a linguagem, mas é, segundo Deleuze, sua condição. A morte é expressa no enunciado – morte da condição de livre: “você está preso!”, morte do exercício da própria vontade: “não”. Mesmo um simples “ela já tem doze anos” é em si uma sentença, ordem de abandono e morte do mundo infantil.

Afirmar a existência de uma pragmática da linguagem também em Bergson encontra respaldo na idéia do autor acerca da necessidade de ordenação e regularidade que perpassa toda construção humana efetivada pela via da inteligência. Em sua evolução, o homem agrupa-se e aprende a conviver socialmente. Temos, então que

O objetivo essencial da sociedade é inserir uma certa fixidez na mobilidade universal. Tantas sociedades, tantas ilhas consolidadas, aqui e ali, no oceano do devir. Esta consolidação será tanto mais perfeita quanto mais inteligente for a atividade social. A inteligência geral, faculdade de organizar ‘razoavelmente’ os conceitos e manejar convenientemente as palavras, deve contribuir para a vida social, com a inteligência, no sentido mais estrito, função matemática do espírito, preside ao conhecimento da matéria. É no primeiro desses dois sentidos, sobretudo, que pensamos quando dizemos de um homem que ele é inteligente. Entende-se por isto que ele tem a

³⁰ Também Michel Foucault, ao examinar a questão do discurso, afirma que neste “(...) nem todas as todas as regiões (...) são igualmente abertas e penetráveis; algumas são altamente proibidas (...) enquanto outras parecem abertas a todos os ventos e postas, sem restrição prévia, à disposição de cada sujeito que fala” (Foucault 1998:37). O proibitivo aqui interessa-nos pelo eco que faz à morte, ao veredicto, enquanto a abertura estaria pareada à passagem, à fuga.

habilidade e a facilidade de juntar conceitos usuais para tirar conclusões prováveis. (BERGSON; 1974:152)

Esse agrupamento, em si mesmo, é uma das inúmeras estratégias que a espécie humana precisou construir para garantir sua sobrevivência. Entre os humanos, a sociedade se constitui e sustenta, por exemplo, em pressupostos ideológicos e econômicos, que são, na verdade, resultado do recorte efetivado pela percepção. Como visto³¹, percebemos apenas o que os interesses utilitários da inteligência determina, sendo que esta já está impregnada de uma lógica própria e eminentemente pragmática.

Entretanto, cumpre ressaltar que o viver em sociedade, organizando-se pela inteligência, não bastaria para diferenciar o homem de muitos outros seres vivos. Embora aquilo que compreendemos como eminentemente social nos homens guarde estreita ligação com a faculdade intelectual, vimos que para Bergson, o viver em sociedade não tem como fundamento tão somente a inteligência. O comentário de Deleuze nos esclarece: “Não que a sociedade seja somente ou essencialmente inteligente. Sem dúvida, desde a origem, as sociedades humanas implicam certa compreensão inteligente das necessidades e certa organização racional das atividades. Mas elas também se formam e só subsistem graças a fatores irracionais ou mesmo absurdos” (Deleuze; 2000:88).

As paradas, o estancar do movimento é próprio às palavras de ordem. É como se elas se instalassem nos pontos de passagem, barrando-lhes o fluxo. Nelas a diferenciação encontra-se impedida de exercer-se, o intelecto restringe-se à recaptura do já dado. Sem poder assinalar diferenças, a palavra de ordem impele ao distanciamento da coisa em si, pois tenta somente reduzir seu ser a algo que não é ele mesmo, engessando-o em formalizações que distorcem sua natureza, como “atributo não corpóreo que o limita e o fixa(...)” (DELEUZE E GUATTARI; 1995:55) ao invés de apreendê-la em seu movimento e variação.

Curioso que seja justamente no limite, no ponto máximo de sua distinção, que os planos de conteúdo e de expressão possam ser visualizados em sua pressuposição recíproca. A transformação incorporal trazida pela morte “é por excelência o atributo que cria fronteira entre corpos, formas, é o limite. Os elementos de expressão teriam, neste caso, um poder de sentença, inserindo-se entre os elementos de conteúdo que ganhariam, no agenciamento, contornos claros e limites (figuras) para suas misturas” (ALMEIDA; 2003:82). Se a transformação incorporal encontra expressão na linguagem, é aos corpos que ela se atribui, apontando para a indissociabilidade desses planos, ainda que se considere sua distinção.³²

Mas o exame da palavra de ordem como proposta por Deleuze e Guattari revelará ainda uma outra face da palavra de ordem e, nela, a possibilidade de escapar à sentença que porta. Tal como a figura de Janus³³, que olha

³¹ Remetemos o leitor aos questionamentos acerca da lógica utilitária que atravessa a inteligência e contamina todos os seus processos, efetivando-se como um recorte parcial que impede a apreensão da realidade em sua multiplicidade qualitativa (conforme exposto no primeiro capítulo, item 1.3 – *A inteligência em ação*, à página 37.)

³² No item 2.4 *Linguagem-ato: os incorporais do estoicismo*, fazemos uma explanação acerca dessas duas instâncias – expressão e conteúdo – afirmando que a aparente dicotomia entre elas encontra solução a partir da retomada dos pressupostos estoicos, que permitem verificar sua inseparabilidade. Os incorporais do estoicismo guardariam “a chave elo entre dois planos heterogêneos de signos e coisas. A dualidade já não implica dualismo ou dicotomia.” (TEDESCO; 1999: 120). O que se prevê, portanto, é uma distinção que não pressupõe isolamento.

³³ *Janus* é o deus da política, geralmente representado com duas faces. Associado à mitologia romana, teria dado origem ao nome do mês de Janeiro. Segundo a mitologia, era o porteiro celestial, sendo representado com duas

simultaneamente em duas direções, também na palavra de ordem encontra-se uma outra acepção, distinta do veredicto de morte.³⁴ Trata-se da palavra de ordem como *fuga*, como *escape*. Desse modo, além de morte, da fixidez e submissão, a palavra de ordem é também e ao mesmo tempo, outra coisa. Cumpre ainda clarificar que não se pode considerar a fuga como uma reação, mas como um componente da mesma palavra de ordem que pode levar à morte. É, como exposto, *ao mesmo tempo* que morte e fuga se expressam, compondo os “dois tons” (DELEUZE E GUATTARI; 1995:54) da palavra de ordem, distintos mas inseparáveis: tom maior para a morte, tom menor para a fuga.

As considerações acerca da palavra de ordem como fuga, como grito de alarme, levam a caminhos diferenciados daqueles estabelecidos pela sentença de morte. No lugar desta, a variação, a mudança de um estado a outro, a fuga constituindo-se como uma opção, passagem ao limite, numa transformação incorporal a ser atribuída aos corpos. A morte não é suprimida, apenas seus efeitos se minimizam e podem mesmo vir a desviar-se de seu rumo original para compor novos traçados, constituindo em si mesmos variações. Na face de fuga da palavra de ordem, no exato instante de sua emissão, libera-se uma infinidade de vibrações, de fluxos que perpassam todas as linhas e pontos, atravessando-os e compelindo-os ao movimento e à diferenciação. De um todo fechado passa-se às porosidades, à ruptura das formas, onde todos os pontos se conectam e vibram. Ao invés de reger-se por comandos e obrigações, o tom de fuga estabelece suas próprias linhas de variação, numa intensidade nas transformações que não permite sequer que se distinga um elemento de expressão de um elemento de conteúdo: “Nesse momento, a relatividade de suas distinções está plenamente realizada no plano de consistência onde a desterritorialização torna-se absoluta(...)” (DELEUZE E GUATTARI; 1995: 57)³⁵.

cabeças para evocar os términos e os começos, o passado e o futuro. Uma de suas responsabilidades era abrir as portas para o ano que se iniciava, ou seja, abrir as passagens, comunicando duas possibilidades, uma vez que toda porta se volta para dois lados diferentes. Como representante das grandes transformações, no seu templo as portas principais ficavam abertas em tempos de guerra e eram fechadas em tempos de paz. Na mitologia de Janus há, porém, a referência a uma terceira face, aquela que não se representa, e que, portanto, tem de ser imaginada. Existem, ainda, em alguns locais, representações deste deus com quatro faces. (CHEVALIER e GHEERBRANT;1996)

³⁴ Elias Canetti (1995) em sua conceituação de “palavra de ordem” já assinalara que, quando o rugido do leão se faz ouvir na floresta, ele anuncia uma sentença de morte. Esta sentença obriga aqueles que ouvem o rugido à fuga. Desse modo, o rugido tanto significa a morte quanto a fuga, e assinala uma partição entre esses dois elementos.

³⁵ A força das idéias de Deleuze nos remete ao desejo do poeta de *Uma didática da Invenção*: “Eu queria avançar para o começo/ Chegar ao criancamento das palavras/ Lá onde elas ainda urinam na perna/ Antes mesmo que sejam modeladas pelas mãos.” (Barros; 1996:47)

Em ambas as faces da palavra de ordem, aquilo que se expressa é um atributo dos corpos, uma transformação que, em si mesma, é incorporal, mas que acontece aos corpos como morte ou fuga. Nesta última, a enunciação, “como um ‘grito de alerta’, (...) desvia o sentido, multiplica pontos de vista. (...) Como linha de escape do ritmo lentificado das intensidades nos estratos, ela pode reverter direções, introduzir acelerações, alimentando a variação contínua que incita e também mantém o movimento vital da linguagem” (TEDESCO; 1999: 174).

Eis o ponto de bifurcação do acontecimento: de um lado as fixações das formas estratificadas e de outro o labirinto do devir, o inesperado, o imprevisível. O estrato é tão somente um dos componentes do plano. A pesar dele, importa definir-se as linhas de fuga, as opções e desvios, tal qual a palavra de ordem em sua dupla natureza: ao mesmo tempo composições estratificadas e virtualidades que compõe passagens. Necessário, por fim, retirar uma da outra, promover a transformação do que é estagnado em possibilidade de movimento. Entretanto, não se trata de questionar ou buscar um modo de escape à palavra de ordem, uma vez que só se vai de uma palavra de ordem à outra, mas de encontrar os meios para “escapar da sentença de morte que ela envolve, [de] (...) impedir a fuga de se voltar para o imaginário, ou de cair em um buraco negro, (...) manter ou destacar a potencialidade revolucionária de uma palavra de ordem” (DELEUZE E GUATTARI; 1995:58)³⁶.

Esta é, em última análise, também a questão que perpassa este trabalho, o fio condutor que converge nossas indagações até o encontro da obra de Bergson, ela mesma criação intensiva, puro plano de consistência no qual vemos desfazer-se, de fato, as distinções entre forma e conteúdo. Ciência e arte, filosofia e literatura, linguagem e criação, tudo, ao mesmo tempo, distinguível, mas não separável. Conceitos dotados de mobilidades, talhados na inventividade. Se a vida deve responder à resposta da morte (*Ibidem*), entendemos que esta resposta à resposta, em ato e como criação lingüística, está contida no conjunto da na produção bergsoniana. Ao invés de propor uma dimensão literária presente à obra do autor, afirmamos uma subversão criadora capaz de desenredar-se das tramas de morte languageiras para compor, a partir da potência de fuga presente na própria linguagem, a superação de sua vocação utilitária para tocar o absoluto.

³⁶ Mais uma vez, a poesia de Manoel de Barros vem ao nosso auxílio: “Não era mais a denúncia das palavras que me importava/ mas a parte selvagem delas, os seus refolhos, as suas entraduras.” (2001:31). Importa, então, dar visibilidade ao selvagem, indomável e incontido, presente nas palavras. As entranhas das palavras expõem seu mais essencial, um lado-de-fora que explicita os meios de escape à sentença de morte.

Em Bergson, temos uma linguagem inserida no tempo – e não o tempo inserido da linguagem – numa produção filosófica/conceitual/lingüística/literária/científica que tem na invenção, na criação do novo a própria condição de sua existência (KASTRUP; 1999:104)

Mas retornemos à questão da palavra de ordem em sua possibilidade de converter-se em potência de fuga. O processo que possibilitaria o desenvolvimento dessa via estaria garantido pela dupla natureza da palavra de ordem, que conteria – e aqui utilizamos a noção bergsoniana de virtual, a ser ainda desenvolvida – *virtualidades passíveis de atualização*. Essa virtualidade estaria expressa numa “senha” presente em cada palavra de ordem. É a resposta a resposta, paradoxalmente, que permite a solução da questão; a virtualidade só encontra possibilidade de efetivação a partir da variação contínua, incessante. Na resposta da vida à resposta da morte configura-se um ato de criação, de rompimento e desestabilização. É a fuga que deve agir e ao agir, criar. No que tange à linguagem, isso só é possível se considerarmos uma dimensão criativa imanente a ela mesma, como linha de fuga divergente às palavras estratificadas. E assim como a duração, que se caracteriza por diferir, por dar lugar ao fluxo, à passagem, também a senha presente na palavra de ordem opera a perpetuação do movimento, em contraposição às paradas impostas pela palavra de ordem. Não se nega a estratificação, as paradas e lentificações, mas reconhece-se, para toda a linguagem, a possibilidade de alçar o absoluto, tal como prevê Bergson para a linguagem como obra de arte. Mais adiante, retomaremos a questão da dissociação entre a linguagem científica e cotidiana e a linguagem que se configura como criação literária, para Bergson.

No momento, para clarificar e potencializar a noção de senha como virtualidade, examinaremos a relação entre o possível e o virtual, tal como proposta nos escritos bergsonianos e retomada por Deleuze. Veremos como a sucessão contínua que melhor prefigura o real é comumente posta de lado em favor da fixidez à qual obriga o intelecto, investigando de que modo se pode chegar a afirmar, para Bergson, a impossibilidade se conceber o real como já dado. Trataremos, ainda, de explicitar a noção de virtualidade, delineando seus contornos para clarificar a potência de alcance desse conceito quando articulado à idéia de uma senha presente nas palavras de ordem.

2.6- Realidade e Linguagem – do Possível ao Virtual

Comumente temos o plano da realidade identificado a uma certa ordenação à qual podemos sempre recorrer. O plano empírico constitui-se, sobretudo, a partir da lógica inserida na filosofia clássica e nas correntes mais tradicionais do pensamento, de estabilidades. A variação, nesta ótica, assume um caráter negativo. Contudo, para Bergson importa desconstruir a idéia de uma realidade estabelecida aprioristicamente. Desse modo, o autor afirma a não existência um real único, verdadeiro e imutável a ser apreendido, uma realidade já dada e previsível. Aquilo que pode ser compreendido como real é composto fundamentalmente pelas forças que, ao se encontrarem, produzem sentidos. Numa permanente indeterminação, a novidade de cada momento não comporta a idéia de uma realidade que poderia ser precedida por um possível. Neste caso, a realidade se cria a cada instante e não se configura como algo já posto, possuidor de um fundo identitário ou capaz de determinar o curso dos acontecimentos, mas como um real ao mesmo tempo atual e virtual:

Nossa existência atual, à medida que se desenrola no tempo, duplica-se assim de uma existência virtual, de uma imagem em espelho. Portanto, todo momento de nossa vida oferece dois aspectos: é atual e virtual, percepção de um lado, lembrança de outro. Cinde-se ao mesmo tempo em que se põe. Ou melhor, consiste nessa cisão mesma, pois o instante presente, sempre em movimento, limite fugidio entre o passado imediato que não é mais e o futuro imediato que não é ainda, reduzir-se-ia a uma simples abstração se não fosse precisamente o espelho móvel que reflete sem cessar a percepção em lembrança. (Bergson, *apud* Eirado e Passos; 2004:82)

A crítica à noção de *possível* efetivada por Bergson abre caminho para uma releitura realizada por Deleuze, em *Diferença e Repetição* (1988), onde esta comparece como o que se opõe ao real, não tendo uma realidade em si. O possível pode ou não se realizar, ou seja, há possíveis que se realizam, e outros que não o fazem. Desse modo, temos que um possível pode limitar o outro, impedindo-o de vir a ser e que necessita das semelhanças prévias. Sua operação se dá a partir do já posto, a partir de uma retroação, implicando a duplicação de um semelhante. Carente de referências identitárias, o possível só se efetiva a partir do que pré-existe no real, o que resulta na impossibilidade de criação do novo, uma vez que tudo já está dado de antemão.

Em contrapartida ao possível temos o *virtual*, que não se opõe ao real por ser possuidor de sua própria realidade. É próprio do virtual atualizar-se, criando linhas divergentes, variâncias, diferenças, e isto sem fazer apelo a algo já dado, pois “designa uma multiplicidade pura na Idéia, que exclui radicalmente o idêntico como condição prévia” (Deleuze; 1988:340).

É exatamente pelo fato de possuir uma realidade que o virtual pode fazer existir, criar o novo. O virtual se atualiza e ao se atualizar, diverge. Temos, então, que no lugar do possível – categoria atrelada ao real – Bergson propõe o virtual, que se opõe ao atual. Essa é uma distinção que Deleuze considera de suma importância: “Devemos levar a sério esta terminologia: o possível não tem realidade embora possa ter uma atualidade; inversamente, o virtual não é atual, mas *possui enquanto tal uma realidade*.”(Deleuze; 1999:78). O real seria um desdobramento do possível, ou seja, se considerarmos o possível como atual, a existência de qualquer coisa viria necessariamente precedida pela *possibilidade* dessa existência, inviabilizando assim a geração do novo – as alternativas já estariam dadas de antemão:

Dir-se-á então que, considerando *todos* os aspectos do presente para prolongá-lo em todas as direções, teríamos, desde logo, todos os possíveis entre os quais o futuro escolheria, supondo-se que o futuro escolhesse. Mas estes mesmos prolongamentos poderiam representar a adição de qualidades novas, inteiramente criadas, absolutamente imprevisíveis; e, além disto, um aspecto do presente só existe como ‘aspecto’ depois que nossa atenção o isolou, recortando assim, de uma certa maneira, o conjunto de circunstâncias atuais: como então existiriam ‘todos os aspectos’ do presente, antes que tenham sido criadas, pelos eventos ulteriores, as formas originais dos recortes que a atenção pode praticar? Esses aspectos somente retrospectivamente pertencem ao presente de outrora, isto é, ao passado; e eles não teriam mais realidade neste presente, quando ele era ainda presente, do que têm, em nosso presente atual, as sinfonias dos músicos futuros. (BERGSON; 1974:114)

Para Bergson o ser vivo dura – e durar é inaugurar novidades, geradas no tempo em um processo onde não cabem saltos, surgimentos abruptos, mas sim produções incessantes e incessantemente indeterminadas. Nas palavras de Deleuze, “não é o real que se assemelha ao possível, mas o possível é que se assemelha ao real” (Deleuze; 1999:79), o que nos leva a concluir que é um real que se faz possível, e não o inverso: o possível nasce no e do real, retirando daí sua possibilidade. Nesse contexto, num universo onde se considere apenas os possíveis, a novidade é abortada antes mesmo que se estabeleça, ela também não é nem pode vir a ser, uma vez que simplesmente não está lá, dada. Novos arranjos, sem que crie nada de novo.

Do mesmo modo, a partir da noção de possível não se pode chegar à duração. Vimos que a duração, para Bergson, concerne ao imprevisível, ao novo, sendo esta sua mais precisa definição. É próprio da duração diferir e nesse movimento de diferenciação nela se opera uma divisão. Ela atualiza o que de virtual a constitui, sem com isso cumprir quaisquer predisposições. Não há compromissos identitários nessa criação constante de si, na qual prima a diferença; o todo pertence ao devir, não está estabelecido. Daí que se possa dizer que o acontecimento é gerado no próprio movimento que o cria (DELEUZE, 1988), estabelecendo um real no tempo, pois a duração, como dissemos, é o que difere, dividindo-se e atualizando os virtuais que a constituem, num fluir contínuo, prenhe de instabilidades.

Pleno de movimento, novidade, de mudança. É neste sentido que se pode afirmar o virtual como passível de vincular-se ao tempo bergsoniano, à duração. Sua atualização, desde que não referida a ecos do passado, a determinações anteriores, é criadora, gerando novas configurações, formações dinâmicas de forças: “nunca os termos atuais se assemelham à virtualidade que eles atualizam: as qualidades e as espécies não se assemelham às relações diferenciais que elas encarnam” (DELEUZE; 1988: 340). O virtual é pura *tendência*, puro vir-a-ser.

Aceitar que não haja predeterminações no real permite que se possa instaurar novidades, apostar na criação de sentidos e de linhas de fuga. Voltamos, então, à crítica bergsoniana à noção de possível para encontrar a idéia de que não se pode pretender um

conjunto de possibilidades já dadas de antemão. Bergson é contundente ao apontar o equívoco de se recorrer ao hábito, arraigado na inteligência, de crer a realidade como precedida por uma possibilidade.

Ao trabalhar com as noções de autonomia e virtual, Eirado e Passos (2004) demonstram que é da natureza do vivo e do viver estar em permanente evolução, uma evolução criadora configurando um plano – na acepção deleuziana do termo – que comporta instabilidades e permanece aberto às mudanças, às variações incessantes; plano de pura virtualidade, com uma existência real. A distinção entre o real e o atual é retomada pelos autores e faz-se importante notar que há uma dimensão do real que não é atual, tendo em si mesma um *quantum* de inatualidade, uma dimensão que seria virtual (e, portanto, possuidora de uma realidade – como é próprio ao virtual). Tal dimensão, intensificada, pode atualizar-se, sendo essa operação em si o que se define como criação. Definir o ato criador desse modo é dizer que ele cria a si mesmo, no instante em que se exerce, ou seja, no momento mesmo em que cria:

Do ponto de vista da criação *não* há coincidência entre real e atual; ou seja, é preciso supor que o real comporta uma dimensão de inatualidade, uma dimensão virtual não menos real que aquela do atual. Mais do que isso, é preciso supor também que a criação é o processo pelo qual uma virtualidade se desenvolve (se intensifica e muda) através de múltiplas e diferentes atualizações. Assim, o ato criador é necessariamente duplo, pois ele é próprio a alguma coisa que *se cria*, criando outras coisas. Isto não seria possível sem que o criador permanecesse ‘unido’ e imanente à criatura, mesmo sendo diferente e tomando distância em relação a ela. (Eirado e Passos; 2004:83)

Em sua face virtual, todos os aspectos de nossa existência, quer pensemos na subjetividade, no social ou no lingüístico, seriam indeterminados, não possuindo um *a priori* que pudesse garantir sua invariância. É a vida, em todos os seus aspectos, que configura-se como criação, diferenciação, e que embora não tenha objetivos pré-determinados, tem uma finalidade, operando em direções que não se encontram dadas anteriormente, fixadas por este ou aquele motivo, mas que são “criadas na ‘proporção’ do ato que as percorre” (DELEUZE; 1999:86). O Todo virtual da duração atualiza-se em linhas divergentes que não se confundem ao que elas mesmas atualizam e nem mesmo pode-se dizer que configurem tais linhas um todo. A finalidade do ser depende do fato de ser ele “essencialmente aberto a uma totalidade também ela aberta” (DELEUZE; 1999:84). Essa abertura coloca o ser em posição de efetivar produções de si inseridas numa amplitude infinita, cujos limites são indeterminados e constituem-se como tendências em contínuo movimento.

Este ponto assume importância capital no presente estudo, uma vez que pretendemos chegar a afirmar a inserção dos processos lingüísticos no fluxo móvel e vário da duração. Para que tal empreitada logre êxito, cumpre afirmar a exclusão do idêntico e do pré-existente como condição para a criação do novo, o que nos permite a articulação proposta entre o pensamento de Bergson e Deleuze. A empreitada se complexifica quando coloca-se em cena a questão da linguagem. Neste novo território nossas construções se apóiam em pequenas brechas que vislumbramos e consideramos capazes de potencializar a já intensa novidade trazida pelo pensamento bergsoniano e estendê-la a domínios ainda pouco explorados.

Anteriormente, apontamos a dificuldade das correntes mais clássicas do pensamento, tal como visto ao estudar a questão da representação na linguagem, em valorar aspectos criativos e disruptivos. Estes referenciais tendem a considerar a variação e a diferença como traços negativos a serem eliminados. Muito ao contrário, com Bergson, visamos afirmar a potência contida nas virtualidades e considerar que, como afirma Deleuze, “a atualização, a diferenciação, neste sentido, é sempre uma verdadeira criação.” (Deleuze; 1988:340). As idéias desenvolvidas por Virgínia Kastrup em *A invenção de si e do mundo – uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição* vêm auxiliar as construções teóricas aqui estabelecidas, uma vez que o referencial bergsoniano é chamado a constituir um novo tratamento às questões referidas à cognição. Desse modo, Kastrup talha, à maneira de Bergson, conceitos plenos de mobilidade que permitem vislumbrar “uma dimensão transversal, isto é, algo mais do que acréscimos quantitativos. O que ele [o livro] nos leva a apreender é uma nova qualidade. (...) este livro implica uma dupla relação com o esforço de inovar, pois ele mesmo inova ao voltar-se para o devir criativo da cognição (...) (ORLANDI; 1999:9-10). A cognição, tal como a linguagem, pertenceria à esfera da inteligência. Inserida nos quadros da inteligência, encontra-se submetida à lógica utilitária que perpassa a razão. A novidade instaurada pela autora é justamente a de tornar vívida a força das idéias de Bergson, apropriando-se de seu pensamento para promover sopros, ventilar os ares, e fazer – tal como o artista, o pensador ou cientista que experimenta, a partir da emoção criadora, o contato com a duração – “a vida entrar aos poucos em nossa percepção a princípio confundida” (BERGSON; 1987:81).

Para Kastrup, para além da tendência repetitiva na cognição, que corresponderia, no caso da linguagem, à sentença de morte, aos veredictos, ao domínio das formas e invariâncias, há também uma tendência inventiva própria ao cognitivo, sendo ambas “suas condições de direito. Elas traçam um plano sem limites, marcado pela tensão e pela diferença interna. A coexistência das tendências é que explica que, no plano dos fatos, a invenção possua limites, mas opere, ao mesmo tempo, sua transposição permanente.” (Kastrup; 1999:107). A tendência

inventiva, no âmbito linguagem, está presente justamente nas senhas sob³⁷ as palavras de ordem. É dela o grito, o alarme que conduz à fuga dos limites impostos.

Ao sinalizar a presença de uma outra face para além daquela que determina sentenças e veredictos de morte, Deleuze e Guattari *des-cobrem* a senha presente sob as palavras de ordem. Ocultas pela força das produções compulsórias impingidas por estes marcadores de poder, ou, nos termos de Bergson, pelas exigências da diretriz utilitária da razão, as vibrações de alarme e fuga insistem em movimentos que germinam variâncias, rompendo as formalizações estanques. Senha oculta, porém acessível, compondo

“palavras que seriam como que passagens, componentes de passagens, enquanto as palavras de ordem marcam paradas, composições estratificadas, organizadas. A mesma coisa, a mesma palavra, tem sem dúvida essa dupla natureza: é preciso extrair uma da outra – transformar as composições de ordem em componentes de passagem.” (DELEUZE e GUATTARI; 1995:59)

Cumprido destacar a afirmação dos autores: cada palavra possui uma *dupla natureza*. Isto significa afirmar pelo menos duas alternativas em cada uma³⁸. O todo que compõe a palavra só se explicita verdadeiramente quando se pode visualizar esses dois aspectos diferenciados: ordenação e passagem. Assim, em sua dupla natureza, podemos afirmar, em termos bergsonianos, que as palavras de ordem da linguagem contém o atual e o virtual. Este último é o elemento de passagem, aquele que abre a possibilidade às transformações, à variação vibrátil. O virtual, como pura tendência, é pleno de movimento. Sua mobilidade e capacidade de transformação é o que lhe confere a possibilidade de atender à demanda de fuga. Como nos lembra Deleuze, “alguma coisa sempre corre ou foge” (Deleuze, *apud* Almeida; 2003:81), ou seja, há sempre, presente em qualquer palavra de ordem, a possibilidade de escape. A linguagem, assim, encontra a redefinição de seus contornos, assumindo sua dupla natureza: ela é atual e virtual ao mesmo tempo, e tais cercanias não são separáveis, uma vez que constituem o todo sem o qual sua essência se confunde e perde em vigor (Deleuze; 2005).

³⁷ Imprescindível aludir ao termo “sob” que utilizamos. Em *Mil Platôs*, v. 2 é exatamente assim que se expressa Deleuze, segundo a tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Claudia Leão: “Existem senhas *sob* as palavras de ordem” (1995:58-59 o grifo é nosso). Mantivemos, pois, o termo tal qual encontrado, mas sinalizamos que Deleuze aponta, no mesmo trecho, referindo-se a essa mesma senha, “palavras que seriam como que passagens, componentes de passagens, enquanto as palavras de ordem marcam paradas, composições estratificadas, organizadas.” (*Ibidem*). O autor sublinha ainda que “a mesma coisa, a mesma palavra, tem sem dúvida essa dupla natureza”. Assim, ao utilizar o termo conforme o autor, ressaltamos que este não aponta para uma submissão da senha à palavra de ordem, nem mesmo para o controle de uma pela outra, como se poderia supor desavisadamente, a partir do termo “sob” - que significa, literalmente, “embaixo de”. Aqui, acreditamos que estar “sob” significa não uma subordinação ou hierarquia, mas que a senha é uma *outra natureza* da mesma palavra de ordem.

³⁸ Aqui nos recordamos das *palavras-valise*, afirmadas por Humpty Dumpty em *As Aventuras de Alice*. Cada uma carregaria – pelo menos – dois significados “embrulhados numa palavra só” (Carrol; 1980:197).

A seguir, percorreremos o caminho que nos levará a clarificar a distinção estabelecida por Bergson para as diferentes produções lingüísticas. Interessa-nos sobretudo destacar a dicotomização das instâncias lingüísticas efetivada, no recorte bergsoniano, a partir de critérios que confundem-se com as diretrizes da inteligência. Assim o crivo que distingue a linguagem é, também, o *uso* que dela se faz³⁹.

2.7- Linguagem: oposições e complementaridades

A leitura dos textos de Bergson permite que vislumbremos faces diferenciadas que a linguagem assume. Aquilo que se pode produzir a partir dos signos lingüísticos está diretamente relacionado ao uso que se faz deles. Também Deleuze (1995; 2003b) distingue duas faces no signo, uma dupla natureza que contém a fixidez da formatação do mundo empírico e, ao mesmo tempo, a via de desenlace das amarras da inteligência. A questão parece recair, portanto, não na linguagem em si, mas no *modo*, na modulação que esta adquire na exacerbação de uma ou outra natureza. Pode-se associar a face voltada às formalizações, às invariâncias, à representação⁴⁰: “É a face voltada para o objeto pelo qual o signo parece atado às coisas, forjando a reconhecimento, a representação” (TEDESCO; 1999:93). Essa face deixa ver o caráter de fixidez, apontando para as paradas estabelecidas, segundo Deleuze (1995), pela sentença de morte, pelo veredicto interno ao signo. Já a outra face do signo remete a um aspecto totalmente diferenciado, expressando não aspectos materiais, mas a diferença que cada signo, como enigma, comporta. Esse enigma, senha que comporta a multiplicidade virtual, estabelece-se como pura divergência e variação.

Passemos, então, no exame da questão da linguagem a partir da dicotomia que o autor estabelece entre as produções lingüísticas oriundas do senso comum e da ciência, e as produções literárias, para verificar as nuances entre os ditos e escritos que se comprometem, de início, em atender às demandas de ordem presentes na linguagem e aqueles que, menos afeitos ao engessamento, expressam *na e pela* relação entre signos lingüísticos uma inventividade que conduz a palavra a habitar o devir.

³⁹ Esse caráter eminentemente pragmático do juízo estabelecido por Bergson já foi evidenciado anteriormente. Para maiores detalhes, ver o item 2.2 – *A abertura ao exterior: a pragmática lingüística*, à página 54.

⁴⁰ Conforme o item 2.1 – *Linguagem e representação* – à página 48.

2.7.1 – *A linguagem no âmbito da ciência e do senso comum*

Para Bergson, a produção linguageira do cotidiano ou a produção conceitual da ciência, uma vez que atendem aos ditames da intelecção, têm o mesmo destino: ambas estão fadadas a tão somente criar um arremedo de real. O que se produz através delas constitui-se em uma representação exterior àquilo que se pretende conhecer, estabelecida como um mosaico cuja organização imita o conjunto indissolúvel que visava a capturar por justaposição. A análise científica, em sua intencionalidade utilitária, procede por decomposição do todo e então, finda por negar-lhe sua essência original. A ciência, enfim,

Em seu desejo eternamente insatisfeito de abarcar o objeto em torno do qual ela está condenada a dar voltas, (...) multiplica sem fim os pontos de vista para completar a representação sempre incompleta, varia sem cessar os símbolos para perfazer a tradução sempre imperfeita. (Bergson;1974:21).

No afã pela clareza e objetividade, as construções conceituais abandonam o esforço e rendem-se à maleabilidade oferecida pelos signos lingüísticos. Do mesmo modo, na linguagem cotidiana, o que impera é o caráter utilitário da inteligência, que visa à ação sobre as coisas do mundo. Esta seria uma conformação, adquirida por hábito, da consciência reflexa. O apego à fixidez, próprio à razão⁴¹, determina que a apropriação que esta faz da linguagem tenha esta mesma natureza de intencionalidade. O senso comum e a ciência comungam do mesmo *modus operandi* e, também, dos meios que utilizam para expressar-se, uma vez que é inerente ao humano a tendência a buscar por constantes sólidas, que possam dar sustentação à representação do universo empírico.

O rigor conceitual exigido pela produção científica determina uma distinção que, a princípio, a distancia das produções linguageiras. Os signos utilizados na produção conceitual científica parecem diferenciados em relação ao senso comum. Entretanto, o que Bergson afirma é que o mais essencialmente comum entre estas

⁴¹ No belo texto de introdução a *O Pensamento e o Movente* Bergson aponta que os hábitos de linguagem são regulados pelo senso comum. Essa característica deriva de uma inclinação do entendimento humano e precede a constituição da própria ciência, o que justifica que ambos façam “Nada de mais natural, se a inteligência é destinada sobretudo a preparar e aclarar nossas ações sobre as coisas. Nossa ação apenas se exerce comodamente sobre pontos fixos; é então a fixidez que nossa inteligência busca (...).” (1974:109)

instâncias situa-se em seu objetivo primordial, qual seja, alcançar a imobilização da realidade movente, para agir sobre ela. Nas palavras de Bergson, a inteligência

(...) isola em uma situação aquilo que se assemelha ao já conhecido; procura o mesmo, a fim de poder aplicar seu princípio segundo o qual ‘o mesmo produz o mesmo’. Nisso consiste a previsão do porvir pelo senso comum. A ciência leva essa separação ao mais alto grau possível de exatidão e precisão, mas não altera seu caráter essencial. Como o conhecimento usual, a ciência retém das coisas apenas o aspecto repetição. (Bergson; 2005:32 e 1966:29)

Permanece, para o autor, a radical distinção entre a realidade empírica – de uma mobilidade contínua – e os recursos lingüísticos utilizados para sua compreensão. Quer na produção científica, quer na linguagem do cotidiano, estabelece-se o corte radical na realidade fluida pela utilização de signos lingüísticos, quando tomados pela coisa em si e determinados como passíveis de conter o fluxo movente. Nem mesmo a filosofia escapa à crítica do autor, uma vez que esta, no intuito de conformar-se aos ditames científicos, também cede à lógica intelectual em detrimento de uma inserção temporal, ainda que sua real destinação seja o conhecimento do espírito e não as questões referidas à matéria. O erro da filosofia equipara-se ao da ciência, ao tomar o tempo como espaço e confundir as duas instâncias. Em outras palavras, embora o cerne das questões filosóficas seja a realidade movente, o que estas privilegiam é a matéria inerte, uma vez que desconsideram a temporalidade.

Em *Introdução à Metafísica* Bergson (1974) distingue dois modos diferenciados de conhecer aceitos pela filosofia e aponta para suas características próprias. Por um lado, temos o conhecimento que se estabelece como relativo, ou seja, configura-se a partir de um olhar externo ao objeto em si e pressupõe um ponto de vista sobre ele e a utilização de símbolos lingüísticos que se destinam a sua expressão. Esse tipo de conhecimento distorce a natureza do objeto, impedindo que este seja conhecido em sua essência. Este seria o procedimento usual das construções científicas e da intelectualidade, e suas limitações são contundentes. O outro modo de conhecer caracteriza-se por considerar, a partir de um contato imediato, o objeto em si, captando-o por dentro e nele mesmo. Não há como estabelecer um ponto de vista, pois observador e objeto observado são, naquele momento, uma única instância. Esse conhecimento seria absoluto, uma vez que aquele que conhece coincidiria com o que é conhecido, numa experiência inexprimível de intuição. Entretanto, a crítica bergsoniana ressalta o valor intrínseco aos diversos modos de conhecer, uma vez que afirma que, “quanto a nós, prezamos o conhecimento científico e a competência técnica tanto quanto a visão intuitiva” (Bergson; 1974:154). Ressalta-se o caráter de complementaridade dos diferentes modos de conhecimento, sem o descarte de um ou outro.

Além disso, Bergson afirma para a ciência a possibilidade de invenção e criação do novo, e remete à experiência de pura alegria à qual se submete aquele que a exerce:

Tomemos alegrias excepcionais, a do artista que realizou seu pensamento, a do cientista que descobriu ou inventou. (...) aquele que está certo, absolutamente certo, de ter produzido uma obra viável e durável, este não tem mais nada a fazer com os elogios e sente-se acima da glória, porque é criador, porque o sabe e porque a alegria que experimenta é uma alegria divina. Se, pois, em todos os domínios, o triunfo da vida é a criação, não devemos supor que a vida humana tem sua razão de ser numa criação que pode, diversamente da do artista e do sábio, prosseguir em todos os momentos em todos os homens: a criação de si por si, o engrandecimento da personalidade por um esforço que tira muito do pouco, alguma coisa do nada, aumenta incessantemente o que havia de riqueza no mundo? (Bergson; 1974:86)

Voltamos, assim, ao tema da possibilidade de criação a partir de um esforço intelectual. Novamente recorremos às idéias de Virgínia Kastrup (1999) ao distinguir dois momentos significativos da produção bergsoniana para pensar a questão da cognição. Para a autora, a temática da invenção é tratada por Bergson em *O esforço intelectual*, publicado em 1902, como inserida na esfera intelectual. Já em *As duas fontes da moral e da religião* – originalmente publicado em 1932 – ao retornar à questão da criação, Bergson introduz um novo elemento que faz divergir as linhas traçadas anteriormente: trata-se da emoção criadora. Esses dois momentos, essas duas maneiras de pensar a questão da invenção no campo intelectual não são contraditórias, mas complementares (Kastrup; 1999:105).

Também Deleuze, em *Bergsonismo* (1999), ao estabelecer a intuição como método filosófico, distingue três regras gerais para sua consecução – a posição e criação de problemas, a descoberta de verdadeiras diferenças de natureza e o pensar em termos de tempo real ou duração – e retoma a idéia de que, para além dos problemas que a sociedade impõe e que se estabelecem já totalmente feitos, sob a forma de palavras de ordem (ou seja, fazendo reverberar a relação presente nas palavras e enunciados que possuem pressupostos implícitos) há ainda a possibilidade e mesmo a necessidade de invenção de novos problemas, que seriam criados a partir da liberdade e não da obrigação. Para ilustrar essa idéia, Deleuze cita o belo texto de Bergson:

A verdade é que se trata, em filosofia e mesmo alhures, de *encontrar* o problema e, por conseguinte, de *colocá-lo*, mais ainda do que resolvê-lo. Com efeito, um problema especulativo é resolvido desde que bem colocado. Ao dizer isso, entendo que sua solução existe nesse caso imediatamente, embora ela possa permanecer oculta e, por assim dizer, encoberta: só falta *descobri-la*. Mas colocar o problema não é simplesmente descobrir, é inventar. A descoberta incide sobre o que já existe, atualmente ou virtualmente; portanto, cedo ou tarde ela seguramente vem. A invenção dá o ser ao que não era, podendo nunca ter vindo. Já em matemática, e com mais

forte razão em metafísica, o esforço de invenção consiste mais frequentemente em suscitar o problema, em criar os termos nos quais ele se colocará. Colocação e solução do problema estão quase se equivalendo aqui: os verdadeiros grandes problemas são colocados apenas quando resolvidos. (Bergson apud Deleuze; 1999:9)

Embora a ciência e o senso comum não se disponham naturalmente à imersão numa dimensão criadora, uma vez que os hábitos da inteligência em seus mecanismos de reflexão determinam outra disposição, o acesso à inventividade está aberto à razão, a partir de um esforço de inversão de sua lógica original. A partir desse esforço, a inteligência poderia superar a si mesma e resgatar, no interior do pensamento, aquilo que a permita estender-se para além dos comandos da lógica utilitária. Esse impulso não provém de fora do homem. Muito ao contrário, encontra-se no que nele há de mais original e remete à anterioridade de sua existência, provocando uma ruptura com os interesses imediatos, o abandono da vida prática e a experimentação de uma temporalidade genuína.

A complementaridade postulada por Kastrup para os textos de Bergson, *O esforço intelectual* e *As duas fontes da moral e da religião*, pode então ser clarificada. Se no primeiro tratava-se de afirmar a produção realizada pelo intelecto como um “trabalho intelectual envolvido na atualização da invenção num invento concreto” (Kastrup; 1999:105), no segundo temos estabelecida a possibilidade de, a partir da recusa à vocação utilitária da razão, alcançar a efetiva criação e geração do novo, do inventivo, a partir da emoção criadora, gênese da intuição na inteligência. Ambos os movimentos são imprescindíveis, uma vez que “não se inventa com a pura emoção, pois a emoção abala, mas não é realizadora. Por outro lado, a inteligência nada pode sem a potência que a emoção criadora traz consigo. No primeiro [texto], invenção é trabalho, no segundo, intuição.” (*Ibidem*).

A esta emoção criadora, que possibilita o surgimento da intuição na inteligência, reservaremos especial atenção mais adiante, quando aprofundaremos nossos estudos na investigação da possibilidade de conversão dos signos lingüísticos em sinais moventes. No momento, passamos a interrogar o estatuto da linguagem como produção artística, segundo as propostas de Bergson, a fim de verificar a distância, explicitada pelo autor em seus escritos, entre a linguagem científica e ordinária e aquela que logra alçar a duração, liberando-se das amarras intelectivas e se estabelece como arte. Nosso objetivo será o de evidenciar a distinção estabelecida pelo autor, sem deixar de notar o movimento concernente à sua própria produção conceitual.

2.7.2- *Os signos e arte (ou quando a linguagem se põe a dançar)*

O lugar reservado por Bergson para as produções lingüísticas no âmbito da arte difere radicalmente daquele em que se encontram as construções científicas e languageiras. Para o autor, o artista, no uso da linguagem, não está submetido aos ditames da lógica utilitária do intelecto⁴². Por este motivo, pode deslocar-se, mais facilmente, para além das necessidades imediatas e inserir-se no fluxo movente da duração.

Definir a idéia de duração não é tarefa simples. O conceito de duração não possibilita uma definição estanque, uma vez que se trata de tentar congelar algo que se constitui no próprio movimento do devir. A duração é descrita por Bergson (1959) a partir de um paradoxo: um ser ao mesmo tempo idêntico e mutante, de modo que se pode dizer que a essência da duração está em diferir. Ela concerne ao imprevisível, ao novo, a um vir-a-ser contínuo e incessante. Para chegar a dizer a duração, precisaríamos exatamente recorrer àquilo que de mobilidade se encontra sob as palavras e retirando-as de seu uso habitual, fazer delas, tal como os poetas, a expressão do novo. Será exatamente essa possibilidade que examinaremos adiante. Por ora, afirmaremos a imersão na duração como o que possibilita a transposição de uma realidade espacial para uma realidade temporal. Apresentada como o *locus* das diferenças em sua multiplicidade, a duração, por excelência, exprime as diferenças de natureza – em contraponto ao espaço, no qual as diferenças de grau subsistem. Bergson aponta que “a duração totalmente pura é a forma que a sucessão de nossos estados de consciência adquire quando o nosso Eu se deixa viver, quando não se estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores” (Bergson; 1988:72). É próprio à duração diferir e nesse movimento de diferenciação nela se opera uma divisão, na qual ela atualiza o que de virtual a constitui, sem com isso cumprir quaisquer predisposições. Não há compromissos identitários nessa criação constante de si, onde prima a diferença; o todo pertence ao devir, não está estabelecido, o que permite dizer que o acontecimento é gerado no próprio movimento que o cria, estabelecendo um real no tempo, pois a duração, como exposto, é a diferença em si mesma, dividindo-se e atualizando os virtuais que a constituem, num fluir contínuo, prenhe de instabilidades.

Na duração, o que prevalece é puramente a sucessão. Não encontramos nela a justaposição e a separação e, portanto, não há como se falar de uma exterioridade estranha aos elementos. Não é possível tomar-se a duração por algo ordenável, uma vez que esta não se encontra no espaço. É o fluxo que aparece como o que há de mais essencial na duração, a mudança pela mudança, tendo em si seu próprio objetivo:

(...) essência da duração está em fluir (...) O real não são os ‘estados’, simples instantâneos tomados por nós, ainda uma vez, ao longo da mudança; é, ao contrário, o fluxo, é a continuidade de transição, é a mudança ela mesma. O que há é um progresso ininterrupto de mudança - uma mudança sempre aderente a si mesma numa duração que se alonga sem fim. (Bergson;1974:110)

À multiplicidade de estados de consciência que imperam no movimento espacializado imposto pela inteligência, contrapõe-se a possibilidade de seguir por caminhos diferenciados, incontáveis. Esta operação não aparece totalmente clarificada e sua ação guarda um certo distanciamento da lógica racional, uma vez que a razão, que privilegiaria uma lógica utilitária, desconhece a multiplicidade presente nesse movimento:

Direi, por exemplo, que há, de um lado, multiplicidade de estados de consciência sucessivos e, por outro lado, uma unidade que os liga. A duração será a síntese dessa unidade e dessa multiplicidade, operação misteriosa, da qual não se vê, repito, como comportaria nuanças ou graus. (...) [na duração] Há outros sem que haja vários. (BERGSON, apud Deleuze; 1999: 32)

⁴² A literatura escaparia à circunscrição da inteligência exatamente por não atender a essa determinação utilitária. No dizer do poeta, “O poema é antes de tudo um inutensílio” (Barros; 1996:54).

As reflexões de Bergson conduzem a pensar que a arte e, mais especificamente, a literatura⁴³, toca com mais propriedade qualidades próprias da duração - deriva, mobilidade, instabilidade, mudança. Desse modo, o literato, em sua natureza, comportaria as qualidades necessárias a uma aproximação da duração. Seriam eles, os artistas, a expressão mais próxima do ser como um *movente*, posto no fluxo do tempo, na deriva. Sua experiência estaria calcada menos nos imperativos funcionais que permeiam o viver racional que no aprofundamento de uma dimensão processual que caracterizaria o fazer artístico. No processo de criar, artista e obra encontram-se na duração, imunes à lógica espacializante, às regras utilitárias e mesmo ao império da racionalidade e da inteligência formal. Para Bergson, o que origina a obra de arte, o processo pelo qual ela pode ser criada encontra-se intimamente relacionado com a própria natureza temporal do ser. Nela acontece o encontro direto entre a realidade e os sentidos humanos. As coisas do mundo, a realidade empírica, comunicam-se com a consciência, provocando a consonância entre o fluxo contínuo do real e a vibração incessante inerente ao ser.

A arte, em todas as suas possibilidades de expressão, inclusive a literária, que utiliza os signos lingüísticos para sua consecução, seria um processo de criação de imagens que encontra no tempo seu sustento. A consecução de uma obra de arte ocorre na temporalidade e a duração é imante a sua natureza. Não é o artista que controla o tempo, mas é a temporalidade que toma o artista em sua criação, como assinala Bergson:

Mas, para o artista que cria (...) o tempo não é mais um acessório. (...) A duração de seu trabalho faz parte integrante de seu trabalho. Contraí-la ou dilatá-la [a realização da obra] seria modificar ao mesmo tempo a evolução psicológica que a preenche e a invenção que é seu termo.(1966:340).

⁴³ Interessante aludir a um outro olhar: Barthes nos apresenta a literatura, ela mesma, como uma possibilidade de fuga. A escritura, a tessitura textual, seria o lugar privilegiado para “por assim dizer, trapacear com a língua, trapacear a língua. Essa trapaça salutar, essa esquiva, esse logro magnífico que permite ouvir a língua fora do poder, no esplendor de uma revolução permanente da linguagem, eu a chamo, quanto a mim: literatura.” (Barthes; 1977:16). Desse modo vê-se que, para o autor, aquele que escreve subverte a língua ao mesmo tempo em que a utiliza, produzindo nela e com ela um jogo de variações. Os disparates semânticos ou sintáticos, a ruptura com os limites métricos, a rima rude, tudo depõe as expectativas já traçadas para a linguagem e finda por produzir torções, incongruências, delírios. A própria realidade perde seu estatuto e amparo, e à lógica do hábito se impõe as virtualidades do porvir. Os limites do real são desconhecidos e novos mundos e contextos – por vezes incoerentes – habitam a próxima frase. A literatura seria o desejo de subversão dos possíveis, a saída aos comandos imperiosos da linguagem. Sem dúvida o autor reconheceu a potência da criação e produziu uma análise a qual interessa atravessar. Entretanto, a potência de fuga que a literatura porta, a nosso ver, corresponde à dimensão virtual que por excelência vislumbra-se nas produções literárias. Na literatura, diríamos que a fuga, o grito de alarme, a senha presente na palavra de ordem está energizada pela força da imersão na fluidez movente e, senhora em seus domínios, reina por sobre a sentença de morte, mitigando-a. Entretanto, é à linguagem que esta força pode atingir, impregnando-a. Assim, qualquer natureza de linguagem contém, em si mesma, as virtualidades que podem vir a afirmar-se.

Assim a linguagem literária, misto de arte e duração, encontra-se sob a égide do tempo, sendo, por conseguinte, fonte de inovações que não têm uma história ou identidade anterior para justificá-las ou explicá-las⁴⁴. Na idéia bergsoniana de criação, encontramos o criar como verbo transitivo, como pura transitividade, operada no tempo e desdobrada na duração. Toda imprevisibilidade temporal pode ser encontrada na obra de arte. Dela, o artista não sabe seu fim. Nela, o artista recria a si mesmo. É por isso que, para Bergson, há um fazer-se da arte que se configura como o próprio movimento criador do ser. Habitando a duração, o ser está tomado pela imprevisibilidade e pelo movimento, tal como a obra de arte, ambos são multiplicidade, pura heterogeneidade, interpenetrando-se no tempo. Esse ser, temporal, é regido por uma liberdade criadora correlata daquela que engendra a obra. Essa natureza de liberdade estabelecida em ato (Bergson; 1966) é incomensurável com os ditames racionais, mas perpassa toda a construção evolutiva da humanidade⁴⁵.

A multiplicidade sensível do real, que passa despercebida no dia-a-dia e é intencionalmente descartada pela ciência, ganha especial relevância na criação artística. Através dela, o homem supera sua própria condição e, abandonando os apelos funcionais, dispõe-se à imersão numa realidade mais vasta, descortinando o véu que se interpõe, “espesso para o comum dos homens, leve e quase transparente para o artista e o poeta” (BERGSON;1987:79). Temos então que, se o artista pode deixar para trás os apelos da razão utilitária, ele o faz não por distanciar-se da realidade em devaneios ficcionais, mas sim por uma dilatação de sua capacidade imaginativa que se revela coincidente com a fluidez móvel do real. Uma vez inserido no movimento que é a própria obra de arte, expande-se a capacidade perceptiva a ponto de se poder vislumbrar as coisas do mundo tal como estas efetivamente se apresentam, ou seja, prenes de mobilidade e variação. É justamente a vocação

⁴⁴ Brinca a sério o poeta: “Veio me dizer que eu desestruturo a linguagem. Eu desestruturo a linguagem? Vejamos: eu estou bem sentado num lugar. Vem uma palavra e tira o lugar de debaixo de mim. Tira o lugar em que eu estava sentado. Eu não fazia nada que a palavra me desalojasse daquele lugar. E eu nem atrapalhava a passagem de ninguém. Ao retirar debaixo de mim o lugar, eu desaprumei. (...) Agora eu pergunto: quem desestruturou a linguagem? Fui eu ou foram as palavras? E o lugar que retirarm debaixo de mim? Não era para terem retirado a mim do lugar? Foram as palavras pois que desestruturaram a linguagem. E não eu.” (Barros; 2000:57). O que Manuel de Barros vê é exatamente a possibilidade de cada palavra de *desaprumar* toda a linguagem. Vê o ato que a palavra encerra e expõe: “Vem a palavra e tira o lugar de debaixo de mim” e vê que o desaprumo que promovem as palavras estende-se ao ser: “Ao retirar debaixo de mim o lugar, eu desaprumei.”

⁴⁵ Neste aspecto, vemos coincidir as proposições bergsonianas com as palavras de Nietzsche, ao proclamar para a arte o ápice da existência humana: “A arte e nada mais que a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande aliciadora da vida, o grande estimulante da vida” (Nietzsche; 1983:36).

utilitária da inteligência que mantém afastados desta experiência aqueles que, diferentemente dos artistas, permanecem absortos na aparente imobilidade do mundo exterior. O ato de imaginar cumpre aqui a função de possibilitar a coincidência com a realidade movente, mas para alcançar tal natureza de expansão implica uma inversão do *modus operandi* consagrado pelo intelecto:

Por isso, na percepção alargada, imaginação e percepção se fundem num único gesto de visão que descortina a totalidade do real e que se prolonga no gesto da expressão, pelo qual o artista lança na tela, na escrita, na pedra, na música, e em todas as possíveis condições de expressividade a visão que, incondicionada, é em si inexprimível. (LEOPOLDO E SILVA; 1992:147)

Apostando no fato de que existe uma estreita ligação entre duração e subjetividade, Bergson localiza esta última no tempo, uma vez que é na experiência do tempo, que sujeito e objeto – artista e obra – se constituem. Eles não são pré-existentes, mas engendram-se mutuamente, num movimento que preconiza a própria possibilidade da criação do novo. A criação artística, ao distanciar-nos das convenções generalizantes, apresenta-se como o caminho para a inserção temporal do ser, caminho pelo qual a criação efetivada pelo artista “fará a vida entrar aos poucos em nossa percepção (...) E revelará assim a mais alta ambição da arte, que é no caso, a de nos revelar a natureza.” (BERGSON;1987:81). Temos então, para Bergson, a afirmação de uma realidade movente, na qual, por força de um esforço imaginante – que se realiza a partir da emoção criadora. A linguagem, o pensamento, a cognição, enfim, todas as instâncias propostas por Bergson como pertencentes à esfera intelectual podem vir a arrebentar os quadros da inteligência, insuflados pela emoção criadora. Esta emoção, que não tem origem no intelecto nem atende às exigências da lógica utilitária, consiste num importante referencial para a consolidação das idéias presentes neste trabalho e será objeto de investigação mais aprofundada adiante.

Entretanto, curiosamente, a consecução da obra de arte não pode prescindir da matéria, como assinala o próprio Bergson:

Para que o pensamento se torne distinto é preciso que ele se coloque em palavras: só nos damos bem conta do que temos no espírito quando tomamos uma folha de papel e alinhamos uns ao lado dos outros termos que se interpenetram. Assim a matéria distingue, separa, dissolve em individualidades e finalmente em personalidades as tendências antes confundidas na ela original da vida. Por outro lado, a matéria provoca e torna possível o esforço. O pensamento que é apenas pensamento, a obra de arte que é apenas concebida, o poema apenas sonhado, não custam muito; é a realização material do poema em palavras, da concepção artística num quadro ou numa estátua que demandam esforço. O esforço é penoso, mas é também precioso, mais precioso do que a obra que resulta dele, porque, graças a ele, tiramos de nós mais do que tínhamos, elevamo-nos acima de nós mesmos. Ora, este esforço não seria possível sem a matéria: pela

resistência que ela opõe e pela docilidade a que podemos conduzi-la, ela é ao mesmo tempo obstáculo, instrumento e estímulo; ela experimenta nossa força, conserva-lhe a marca e provoca a intensificação.” (Bergson; 1974:85-86).

Como visto a partir da exposição realizada acerca do trabalho de Virgínia Kastrup (1999), o tema da invenção e da criação recebe tratamentos diferenciados, a partir do exame da relação deste com o esforço que envolve. A utilização deste para a resolução de problemas de ordem prática, como os exercícios de rememoração, estão circunscritos à esfera intelectual e demandam um esforço mitigado, o qual desliza horizontalmente, quase imperceptível dada sua naturalização, não implicando no atravessamento de planos diferenciados. Entretanto, o esforço inventivo está arraigado à esfera imaginante, atravessando verticalmente planos de consciência diferenciados, num deslocamento que estabelece algo novo a partir do que era simples e incorpóreo. O exercício da imaginação é insuflado pela emoção criadora e então, pode-se atuar sobre a matéria, dando corpo ao esforço imaginante, num processo que é livre de quaisquer exigências e amarras prévias. Desse modo se cria e constrói uma obra de arte, na transmutação da matéria inerte, em sua espiritualização, que desarticula a imobilidade inerente ao mundo físico para reintegrá-lo a sua essência original:

Como a essência se encarna na obra de arte? Ou, o que vem a dar no mesmo, como um sujeito-artista consegue ‘comunicar’ a essência que o individualiza e o torna eterno? Ela se encarna nas matérias (...) que se tornam inteiramente espirituais. Essas matérias, sem dúvida, são a cor para o pintor, como o amarelo de Ver Meer, o som para o músico e a palavra para o escritor. Mas de modo mais profundo, são matérias livres que tanto se exprimem através das palavras, como dos sons e das cores. (...) (DELEUZE; 2003a:44)

As propostas aqui delineadas encontram as bases para afirmar seu propósito e propor a idéia de que a linguagem possui, virtual e intrinsecamente, os elementos que podem vir a promover sua transcendência da condição de mero instrumento da razão. Assim, têm-se configurados modos diferenciados de pensar uma mesma linguagem. Tomada em seu aspecto formal, ela é plena de invariâncias e remete à clausura, ao desligamento do mundo empírico. É conjunto de regras, gramáticas, marcadores de poder, prenhe de sentenças e veredictos de morte. Todavia, em sua acepção de criação, transborda variação e passagens, difere, inova, instaura novidades. É pura virtualidade, tensão vibrátil, habitando um plano indeterminado, atravessada pelo conjunto de forças que compõe a ela e ao mundo, criando-se e recriando-se, instaurando realidades e sendo por estas inaugurada.

Embora aconteça a toda linguagem, o rasgo da tessitura textual, na literatura, é de tamanha força e impacto que nos engolfa em seu próprio desenlace. Assim também aquele que

lê é levado a percorrer caminhos inusitados, ou seja, está também o leitor desenredado de suas próprias amarras intelectivas, tal a força que banha os escritos livres.

2.8 – Constantes e variáveis: uma relação de pertencimento

A dupla natureza lingüística remete à relação entre constantes e variáveis na linguagem, que é abordada por Deleuze e Guattari (1995) como uma relação de pertencimento, ou seja, as variáveis contêm as constantes, que são daquelas retiradas. Aquilo que se toma por constante, seja qual for o segmento verificado, o é a partir de uma generalização referida às variáveis, que se efetiva *a posteriori*, exatamente na busca contínua de elementos invariantes. Tais categorias não são opostas, mas o fato de se tomar, em determinado momento e por um conjunto de circunstâncias, o contínuo comparecimento de uma variável como uma constante, ou seja, efetivar a transposição desta à categoria de constante, é que se opõe ao da variação incessante. As chamadas “regras obrigatórias” seriam então derivadas de variáveis que se presentificaram com uma frequência tal, e por tanto tempo, que foram tomadas por constantes. De acordo com os autores, temos, pois, que toda a língua, a mais ordinária, a mais comum, comporta um trabalho de criação incessante. É exatamente a uma língua dita menor que Deleuze e Guattari conferem a força de potência para desterritorializar a chamada língua maior, provocar nela incessantes desestabilizações, fazendo eclodir o novo.

Característica da língua maior, o apego às constantes, às invariâncias e à repetição do mesmo sucumbe diante da conjugação dos elementos minoritários, da invenção de novas possibilidades imprevistas⁴⁶. As tensões provocadas dentro da linguagem colaboram para “fazer entrar a língua maior em um devir minoritário de todas as suas dimensões, de todos os seus elementos” (DELEUZE E GUATTARI; 1995:53). É importante ressaltar aqui que, segundo os autores, é possível estender a toda a linguagem a dinâmica da variação (sem contudo negar-se a presença ou mesmo a necessidade das formalizações). Não se trata, portanto de afirmar que na poética ou no delírio a criação compareça, mas de verificar que de

⁴⁶ Ao tratar do problema do escrever, em *Crítica e Clínica*, Deleuze cita e comenta Proust, que afirmava que o escritor “inventa na língua uma nova língua, uma língua de algum modo estrangeira. Ele traz à luz novas potências gramaticais ou sintáticas. Arrasta a linguagem para fora de seus sulcos costumeiros, leva-a a delirar.” (1997:9). Assim, afirma, mais adiante, que “A escrita é inseparável do devir”. Pretendemos ressaltar exatamente essa idéia, qual seja, a linguagem como um vir-a-ser, inserida no tempo que preconiza a duração e portanto, mutante e mutável, plena de variações e inventividade: uma linguagem que dança. Numa linguagem assim, é possível, como pretende o poeta de *Uma didática da invenção*, “Usar algumas palavras que ainda não tenham idioma” (Barros; 2001:11).

certa forma, essas produções lingüísticas são mais abertas a esses componentes intrínsecos a todas as esferas da linguagem, por possuírem uma permissividade acentuada em relação aos mesmos. Num enfoque bergsoniano, poder-se-ia afirmar que essa “permissividade” adviria do descompromisso com os ditames da lógica utilitária da inteligência. O afrouxamento das amarras da intelecção permitiria, então, o movimento de extensão da linguagem a ponto de estabelecer contato com as franjas que rodeiam a intuição. A linguagem utilizada para tais discursos expõe com mais tranqüilidade suas porosidades, sua abertura ao novo, quando se encontram livres em seus desígnios. Segundo Deleuze e Guattari, toda a linguagem é perpassada por estes dois componentes, a variação e a invariância. A máquina abstrata não se define por constantes, “ela é singular; não é atual, mas virtual-real; não possui regras obrigatórias ou invariáveis, mas regras facultativas que variam incessantemente com a própria variação (...)” (Deleuze e Guattari, 1995:44).

A transmutação da linguagem em criação remete à questão da conversão da inteligência em intuição. Essa possibilidade foi estabelecida por Bergson na introdução de *O pensamento e o movente* (1974). Nesse texto, a partir de uma escrita primorosa, o autor afirma que “O que a inteligência espontaneamente havia feito, um esforço de inteligência poderia desfazer.”(1974:145). Do mesmo modo, em *As duas fontes da moral e da religião* (1978), o autor trata de explicitar o caminho através do qual pode se chegar a realizar tal conversão. Como visto, essa operação só pode ter sucesso a partir de um esforço imaginante. A imaginação de que falamos não se presta à mera reprodução, mas, como atravessamento de planos diferenciados, conduz à essência movente e é, portanto, coincidência com a própria duração. Esse trabalho dinâmico – que necessita da participação da emoção criadora, capaz de realizar a “gênese da intuição na inteligência” (TROTIGNON; 1968:94) para efetivar-se – é a força motriz da criação, que perpassa as produções nos mais diversos âmbitos, inclusive o da linguagem.

Imantados dessa emoção originária, os signos lingüísticos subvertem-se em sinais móveis, carregados de imagens mutáveis e mutantes, prenes de uma densidade que se desdobra em contínuo fluxo. Este é um movimento de torção, dança dos signos, que a literatura só faz portar com maior propriedade, mas que pode contaminar toda produção linguageira, como aponta o poeta Manoel de Barros, ao afirmar que todos os homens podem corromper o que chama de “veios comuns do entendimento” (1998:62). Esses “vareios do dizer” seriam “coisa tão velha como andar a pé”(Ibidem) e portanto, conhecidas e acessíveis. Ao enveredar por esses caminhos, no falante “Instala-se uma agramaticalidade quase insana,

que empoeama o sentido das palavras./ Aflora uma linguagem de defloramento, um inauguração de falas” (*Ibidem*).

Empoemar as palavras é justamente permiti-las ao contato com a realidade temporal em sua contínua variação. No contato com a emoção criadora a linguagem, toda linguagem, seja qual for o âmbito em que se produza, insere-se na dança movente. É exatamente a noção de emoção criadora e a possibilidade de aproximar a linguagem das franjas intuitivas que rodeiam o intelecto que visamos a interrogar, com mais vigor, doravante.

III – POR UMA LINGUAGEM INSERIDA NO TEMPO

Vimos que ao longo de sua obra, Bergson realiza uma minuciosa análise do homem, de sua evolução e dos meios que dispõe e privilegia para atingir seus objetivos. A temática da evolução - a marcha vital que os humanos realizam pelo fato de que são seres biológicos numa primeira instância - desenvolve-se em paralelo com o estudo dos processos singulares através dos quais a especificidade do ser humano se concretiza em uma construção bem mais complexa. Esta construção, efetivada a partir do conhecimento, finda por promover uma clausura em ações imediatas, que se circunscreveriam ao âmbito da inteligência, a qual visa à utilidade prática, à funcionalidade e à organização social.

Assim, tem-se uma sofisticação ímpar das faculdades intelectivas humanas, que promovem ações de liberação sistemáticas das condições impostas pelo meio e pela matéria. A urgência inicial pela sobrevivência é substituída gradativamente, sem nunca perder efetivamente sua influência, à medida que o ser humano distancia-se de necessidades imediatistas para desenvolver outras, correlatas, que atendem a apelos menos vitais. A inteligência, como uma capacidade altamente desenvolvida de perceber e reconhecer, efetiva recortes na realidade e o homem, como um ser vivo, atua, sobrevive e realiza sua adaptação no mundo. A linguagem, nosso objeto de reflexão privilegiado, é o instrumento por excelência nessa trajetória. Entretanto, para Bergson, o modo de utilização desse instrumento impõe limitações e condições advindas das especificidades do intelecto. Para alcançar desdobramentos tais que permitissem a liberação dessas amarras, resta somente perseguir um rastro, uma nebulosa, do impulso primordial e unidirecional que atravessa todo o viver.

Como visto, para Bergson, as grandes questões que perpassam toda a história da filosofia foram levantadas a partir do viés da inteligência. As produções lingüísticas e conceituais levantadas na tentativa de respondê-las também ficaram restritas ao modo de operação desta. Entretanto, como ressaltado, as características e o modo de operar da inteligência a afastam daquilo que o autor considera como mais essencial ao ser: o tempo.

Contudo, a inteligência, e conseqüentemente a linguagem, não está desconectada da mobilidade imanente ao real. Bergson é claro ao afirmar que “a inteligência se desligou duma realidade mais vasta, mas (...) nunca houve corte total entre uma e outra: em torno do pensamento conceitual subsiste uma franja indistinta que evoca esta origem.”(Bergson, 1966:194). De outra feita, a prevalência das instâncias intelectivas, com especial destaque às produções lingüísticas, permitiram deixar para trás certas limitações inerentes ao vivo, a superação das outras espécies e, mais significativamente ainda, a abertura para a transcendência da própria condição humana:

Mas o homem não se limita a entreter sua máquina; consegue servir-se dela como lhe agrada. Deve-o sem dúvida à superioridade do seu cérebro, que lhe permite construir um número ilimitado de mecanismos motores, opor incessantemente novos hábitos aos antigos e, ao dividir o automatismo contra ele próprio, dominá-lo. Deve-o à sua linguagem, que fornece à consciência de um corpo imaterial no qual esta se encarna e que a dispensa assim de pousar exclusivamente nos corpos materiais cujo fluxo começaria por arrastá-la, para em seguida a engolir. Deve-o à vida social, que

armazena e conserva os esforços como a linguagem armazena o pensamento, que fixa desse modo um nível médio para o qual os indivíduos deverão se alçar de saída e, por meio desta excitação inicial, impede os mediocres de adormecer, incita os melhores a subirem mais alto. (BERGSON; 2005:287)

O viver em sociedade corrobora as imposições intelectivas, conquanto se possa afirmar, como faz Deleuze (1999), que a sociabilidade em si mesma não encontra fundamento na inteligência, embora seja a ela imanente. Em suas características primordiais, não há uma diferença essencial entre a sociedade humana e a desenvolvida por outros animais. Torna-se necessário argüir o que efetivamente permitiria ao homem a possibilidade de desenredar-se dos desígnios da matéria buscar ascender de sua própria condição. Somente no homem é verificado o privilégio de alçar planos mais elevados de consciência, ao invés de permanecer circunscrito a volteios labirínticos⁴⁷. Se desde sua origem as sociedades estabelecidas pelos homens se utilizam da inteligência para nortear em certos aspectos sua organização, em muitos dos procedimentos adotados por essas sociedades não se pode vislumbrar nenhum resquício de racionalidade. Como visto anteriormente, a obrigação, por exemplo, não possui em si nenhuma racionalidade fundamental, sendo fruto de convenções generalizantes, cada uma delas com seu particular foco de acesso. De onde viria, então, o fundamento para essas irracionalidades? Deleuze dirá que elas são como uma “contrapartida que a natureza suscita *no* ser racional para compensar a parcialidade de sua inteligência” (Deleuze; 1999:88) e seu fundamento se encontra numa exigência da própria natureza, de origem instintiva.

Surge, então, a questão acerca do que pode ser postulado como fundamento para a sociedade humana em seu diferencial, ou seja, o que determina que o homem possa transcender de sua condição, diferenciando-se dos outros animais. É ainda Deleuze que vem ao encontro dessa problemática, localizando um “pequeno intervalo ‘pressão da sociedade-resistência da inteligência” como definidor de “uma variabilidade própria das sociedades humanas” (1999:89). Mais especificamente, no elemento que vem postar-se nesse pequeno, porém determinante, hiato criado por esse intervalo está o grande diferencial, um diferencial largo, uma vez que difere da inteligência e suas ramificações, por um lado, e do instinto e de suas produções, por outro: esse elemento é, exatamente, a emoção criadora. Lembremos que a natureza dessa emoção é única, uma vez que ela não possui uma inclinação objetivista ou

⁴⁷ A assertiva bergsoniana confere ao homem primazia em relação a todos os outros animais. No curso da evolução, o homem pôde distanciar-se das amarras instintivas, alcançando inclusive uma capacidade inventiva que lhe permite a criação do novo. Afirma o autor: “Ora, no animal, a invenção nunca é mais que uma variação sobre o tema da rotina. (...) No homem, a consciência quebra a corrente. No homem e apenas no homem, ela se liberta. (...) por toda parte, a não ser no homem, a consciência deixou-se tomar na rede cujas malhas pretendia atravessar.” (Bergson; 2005:286)

utilitária, mas sua essência difunde-se ultrapassando individualidades. Ela se confunde com o próprio movimento criativo, com aquilo que promove a criação: “E o que seria essa emoção criadora senão, precisamente, uma Memória cósmica, que atualiza ao mesmo tempo todos os níveis, que libera o homem do plano ou do nível que lhe é próprio para fazer dele um criador, um ente adequado a todo o movimento da criação?” (Deleuze; 1999:91).

É no texto *As duas fontes da moral e da religião* que Bergson introduz a noção de emoção criadora, definindo sua singularidade e localizando-a na origem de toda criação. Procederemos, então, ao exame desse conceito, fundamental para a articulação dos pressupostos trabalhados.

3.1- A dança dos signos: a emoção criadora na inteligência

Verificamos os matizes e limitações da razão e as conseqüências da inclinação intelectual para as produções lingüísticas. Sob o domínio da inteligência, o homem pôde atingir um ápice evolutivo inigualável. Entretanto, a diretriz da evolução humana, ao privilegiar uma das vias divergentes que se apresentavam como caminhos distintos – cuja origem é comum – abre mão de características essenciais ao resgate da multiplicidade do ser. Do mesmo modo, atrelada à intelecção, a linguagem experimenta tão somente um contato parcial com suas múltiplas possibilidades. Bergson deixa claro que as categorias de inteligência e instinto efetivamente diferentes e mesmo opostas. Porém, o autor enfatiza que essas direções evolutivas são também complementares, uma vez que “inteligência e instinto, tendo começado por se interpenetrarem, conservam algo de sua origem comum. Nenhum dos dois se encontra jamais em estado puro (...)” (Bergson; 2005:147).

Mas, para além das categorias da inteligência e do instinto, Bergson apontará em um texto tardio⁴⁸, a existência de uma *emoção* que é essencialmente criadora e inaugural, existindo antes da própria vida e propiciando o movimento criador que promove sua geração. Essa emoção configura-se como uma força primordial, que localiza-se na origem da criação em si como a impulsão que compele ao criar, tal como sintetiza Deleuze: “Pessoal, mas não individual; transcendente, ela é como o Deus em nós” (1999:90). Tal energia primeva pertence

⁴⁸ *As duas fontes da moral e da religião* teve sua primeira edição em 1932. É o último texto do autor, cujos primeiros escritos datam de 1889 (ano de publicação do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*). Afirma Deleuze: “A teoria da emoção criadora é ainda mais importante por dar à afetividade um estatuto que lhe faltava nas obras precedentes. Em *Os dados imediatos*, a afetividade tendia a confundir-se com a duração em geral. Em Matéria e memória, ao contrário, ela tinha um papel mais preciso, mas era impura e sobretudo dolorosa” (1999:90)

à própria vida, como sua essência-mor, e se desdobra na geração de movimentos inventivos. Cumpre assinalar que a noção de emoção aqui explicitada não guarda semelhança com a noção de sensação, tal como proposta pela psicologia, uma vez que “não se reduz à transposição psíquica de uma excitação física. É como afecção, e não como sensação, que a sensibilidade é geradora de emoção.” (KASTRUP; 1999:102). Trata-se, na verdade, de um abalo original, um empuxo transcendente à inteligência, capaz de suscitar movimentos criativos e incitar o esforço criador gerando o próprio movimento que a permite, acessa e perpetua, “relação do que engendra com o engendrado” (BERGSON; 1978:37), primícia da produção inventiva humana.

O conceito de emoção criadora porta, em si mesmo, uma novidade que conduz a um complemento das idéias desenvolvidas por Bergson ao longo de sua produção. A partir de então, o autor estabelece, dentro dos quadros da inteligência, uma “zona de divergência” (KASTRUP; 1999) que, interior à consciência, a coloca em contato com uma energia capaz de afetá-la a ponto de transmutar sua essência. Como visto no item anterior, ao tratar do conceito de emoção criadora, Deleuze o define como aquilo que vem colocar-se no pequeno hiato existente entre a inteligência e a sociedade para operar “uma gênese da intuição, isto é, (...) determinar a maneira pela qual a própria inteligência se converte e é convertida em intuição” (Deleuze; 1999:89). Segundo o autor, somente a emoção criadora, que difere simultaneamente da inteligência e do instinto, é capaz de suscitar tal conversão, rompendo o círculo que apreende a humanidade nas cercanias que ela mesma edificou.

Descrita como uma força que precede até mesmo a vida, a emoção criadora é a gênese de toda criação, funcionando como uma ponte capaz de ligar os elementos mais estáticos à maleabilidade intuitiva, engendrando a própria vida, e seguindo, além, no próprio movimento que a cria. Assim, temos que a linguagem, “diante da necessidade da expressão e, ao ser tocada pela emoção criadora, (...) se desvia de sua instrumentalidade, transmutando e alargando os significados.” (PAIVA, 2003:390). Essa emoção, livre e desinteressada, consiste no motor que movimenta a criação e pode ser identificada numa relação em que o fazer confunde-se com o feito, sendo originada na própria criação. A natureza da vida para Bergson é criação, e criação do novo. Nesse sentido, a emoção criadora pertence a essa natureza, compartilhando de suas características. Mas para que uma emoção seja dita criadora, para Bergson, é necessário que ela não advenha da inteligência, que não seja suscitada por uma sensibilidade nascida *no* intelecto, quer na forma de idéia, imagem ou representação: “Na verdade, a emoção precede toda a representação, sendo ela própria geradora de idéias novas” (DELEUZE; 2000:90). A natureza da emoção criadora não coaduna com a da intelectualidade, mas seu alcance é tamanho que encontra com o Eu desestabilizando-o, ou seja, seu dinamismo é capaz de agitar toda obra humana, quer falemos de arte, linguagem ou ciência. Assim, “em suma, a emoção é criadora (primeiramente, porque ela exprime a criação em sua totalidade; em seguida, porque ela própria cria a obra na qual ela se exprime; finalmente, porque ela comunica aos espectadores ou ouvintes um pouco dessa criatividade)” (*Ibidem*). Somente esta emoção é capaz de nos inserir “num movimento de co-criação com a própria vida, confiando a ela a gênese não só da abertura da alma, capaz de nos prover de uma intuição do todo, como também do dinamismo criativo, enquanto movimento indispensável para a aquisição da liberdade” (MACIEL, *apud* Lisboa; 1998:s/p).

O efeito da emoção criadora na inteligência é o de produzir uma mobilização no pensamento, na linguagem, enfim, em todas as instâncias de produção humana. Ela abala os alicerces racionais e promove a possibilidade de abandono das exigências do intelecto para, então, despreendida do engessamento da lógica utilitária, permitir à consciência experimentar a duração⁴⁹ e ascender a uma realidade outra, ao fluxo movente da própria duração. Tal potência

⁴⁹ Escreve Deleuze: “A intuição (...) já supõe a duração”. A idéia de intuição, no pensamento bergsoniano, é posterior à de duração, ou seja, a formulação do conceito de duração antecedeu ao de intuição. Entretanto, o

é capaz de deslocar a inteligência, sem contudo prescindir dela. O próprio Bergson, na introdução a *O pensamento e o movente*, faz notar que “a intuição, aliás, somente será comunicada através da inteligência” (1974:128). Assim, a liberação que a emoção criadora porta e que é capaz de inserir o homem num plano diferenciado, disponibilizando-o à criação e à invenção, se configura como a própria possibilidade de simpatizar com elementos estranhos a si, em um campo de experiência no qual o esforço intelectual deve voltar-se para o desenredamento de suas próprias tramas. Essa operação, como visto, não pode prescindir da própria inteligência: “O que a inteligência espontaneamente havia feito, um esforço da inteligência poderia desfazer. E seria, para o espírito humano, uma liberação” (BERGSON; 1974:145).

A conversão intelectual atinge a todas as produções da razão. Assim a linguagem também seria contaminada por essa energia original e criadora, deixando de atender a uma lógica racional para confundir-se com o que há de mais essencial ao próprio ser: o movimento, a duração. É por isso que “quem se empenhe na composição literária terá verificado a diferença entre a inteligência entregue a si mesma e aquela que consome com o seu fogo a emoção original e única, nascida de uma coincidência entre o autor e seu assunto, isto é, de uma intuição” (BERGSON, 1978:38).

Ao postular a possibilidade de a emoção criadora vir a impregnar os quadros da inteligência, rompendo seus limites, Bergson afirma aquilo que ele mesmo vivenciou em sua produção escrita, ou seja, a conversão dos símbolos lingüísticos em imagens moventes, prenes de novidade. Assim a emoção criadora é o elemento capaz de promover a transmutação necessária à filosofia, às ciências, às produções languageiras. Ela comparece como imanente à arte, mas é acessível ao ser, que em sua instância mais profunda está intrinsecamente ligado a ela. É no espírito que esta emoção se situa e é de lá que é retirada para estender seus efeitos. Por sua natureza, persegue o movimento e visa alcançar o devir: “Sendo extraída do espírito, a emoção criadora é pura afecção pelo todo, melhor pura expressão do todo, que se evidencia na gênese do ato criador. É a emoção do divino em nós, se entendermos por divindade este impulso criador que é a própria vida.” (MACIEL, *apud* Lisboa; 1988:s/p).

Desse modo, a emoção criadora, que como dito anteriormente está na origem de toda criação, é a fonte da qual pode emanar toda a inventividade, inclusive a lingüística. Note-se

ainda, que a inteligência tem um papel relevante a ser realizado, pois é através dela que se torna possível comunicar o inusitado dessa criação:

Bergson afirma que as idéias novas, nascidas de uma intuição, surgem no espírito por força de um arrebatamento, como se a emoção as fizesse surgir ainda obscuras, coincidentes com o autor que as intui, imediatas na unicidade do acontecimento, para só depois irem se desdobrando com clareza e distinção. A inteligência é que se responsabilizará por esse desdobramento. (*Ibidem*)

O privilégio dos artistas seria o de poder ascender, mais facilmente, a estes vãos/mergulhos intuitivos. Entretanto, a possibilidade dessa experiência – uma queda para o alto – é acessível a qualquer ser humano. Conforme assinalado anteriormente, a partir de um esforço de conversão obter-se-ia uma cisão com os preceitos estabelecidos pela lógica formal, o que resultaria uma personalidade livre da submissão ao intelecto e, portanto, capaz de ascender à realidade essencial que a intuição, mergulhada/alçada na duração, desvela, num movimento de fazer aparecer o mais recôndito do ser, promovendo a assunção de “(...)uma personalidade cada vez mais original, incomensurável com as demais e de resto inexprimível (...)” (BERGSON, 1978:12)⁵⁰.

Essas personalidades originais são encarnadas, o mais das vezes como exposto, naqueles que têm uma relação mais privilegiada com a arte. Os artistas tocam de modo natural e corrente instâncias inacessíveis – sem um maior esforço – ao restante da humanidade, instâncias essas que se referem ao homem e à realidade que o cerca, ou seja, à própria natureza, mas que também são referidas aos estados interiores. Desse modo, o que Bergson confere aos artistas, àqueles que efetivamente criam arte, a possibilidade de “levantar o véu que se impõe à nossa imitação.”(Bergson; 1987:85). Nesses homens privilegiados, mais afeitos à mobilidade, à variância e às rupturas, mais desprendidos de imposições socialmente estabelecidas e mais confortavelmente instalados num perpétuo devir, a essência da duração, a eclosão do novo como imprescindível, enfim, a temporalidade, comparece como o regime que impera e faz valer sua natureza, numa marcha contínua e incessante, na qual o jorro da criação abarca o todo do processo criativo. A arte só pode ser pensada a partir de sua inserção na realidade, de modo que sua realidade se confunde com a realidade do tempo, que “é invenção ou então não é nada” (BERGSON; 1966:341).

⁵⁰ Que melhor projeto poderia ter uma Psicologia? Se podemos propor a Bergson o mérito de ter questionado duramente a lógica, os métodos e as conclusões dos psicofísicos, podemos ainda apontá-lo como leitura imprescindível aos psicólogos em formação. Sobre esta temática, ver o item *A Psicologia: quando a interioridade é tratada como exterioridade*.

Não é à toa que Bergson correlaciona o processo criador com a natureza mesma do ser, ou seja, à temporalidade, de modo que o tempo da arte é a duração, e uma vez nela instalado o artista é tomado por ela, entrando em contato com o absoluto, num transitar móvel que pode ser aproximado de um ato realizado em plena liberdade. Se tentássemos retirar a criação processual da obra de arte da duração, estaríamos submetendo-a ao tempo espacial, e procederíamos “como se a coisa e a idéia, sua realidade e sua possibilidade, não fossem criadas ao mesmo tempo quando se trata de uma forma verdadeiramente nova, inventada pela arte ou pela natureza” (Bergson; 1974:113).

Entretanto, vemos que para Bergson a obra criada é imprevisível como o tempo na qual ela se insere. A invenção concernente à arte é o próprio movimento de inserção de artista e obra no tempo, no fluxo movente que subsume as categorias do antes e do depois para gerar o eterno. A invenção é operada no tempo e desdobrada na duração e, portanto, é prenhe de imprevisibilidades. À obra de arte, na reunião dos elementos geradores de invenção – emoção criadora, esforço e matéria⁵¹, não podemos postular o registro da possibilidade⁵².

Embora seja possível postular ao artista esse encontro privilegiado com mais freqüência e naturalidade, segundo Bergson “Toda a obra humana que contém uma parte de invenção, todo ato voluntário que contém uma parte de liberdade, todo movimento de um organismo que manifesta espontaneidade, traz algo de novo ao mundo.”(Bergson; 2005:260). A criação, a invenção e geração do novo são concernentes ao humano, ao ser. O que se poderia afirmar é que há um fazer-se da arte que se configura como o próprio movimento criador do ser, ou seja, no movimento inventivo, na obra humana que contém sua parte de invenção, evidencia-se o que há de mais essencial ao homem, aquilo que o eleva para além das ilhas consolidadas e permite a imersão no oceano criativo do devir. Assim, a obra é gerada na duração e neste mesmo movimento se gera o artista. O ser, habitando na duração, está tomado pela imprevisibilidade e pelo movimento, tal como a obra de arte. Ambos são multiplicidade, pura heterogeneidade, interpenetrando-se no tempo. Esse ser, temporal, é regido por uma liberdade criadora correlata daquela que engendra a obra. Por ser criação, invenção do novo, a obra participa da mesma imprevisibilidade atribuída ao tempo: “Nós possuímos os elementos do problema; sabemos, por um conhecimento abstrato, como vai ser resolvido, pois o retrato sem dúvida se parecerá com o modelo e sem dúvida também com o artista; mas a solução concreta implica aquele imprevisível nada que é o todo da obra de arte.” (BERGSON; 1966:340)

⁵¹ No caso da linguagem, os signos expressam a materialidade à qual reporta-se o autor. Ao criar literatura, o artista modela as palavras. A palavra está para a literatura assim como as cores para o pintor.

⁵² Conforme a explanação contida no item *Realidade e linguagem – do possível ao virtual*, à página 56 do presente estudo.

3.2- *Volteios no pensamento racional: a fabulação*

Procedemos, no primeiro capítulo, ao tematizar a questão das diferentes direções evolutivas⁵³ a explanação da distinção entre inteligência e instinto efetivada por Bergson. Essas duas categorias comparecem de forma distinta à consecução dos objetivos da vida, sem que se possa dizer que não há relação entre elas. São diferentes entre si, mas não dissociadas, de modo que cada uma delas contém o todo que as originou e que ainda revela sua totalidade, uma vez que instinto e inteligência compunham um todo virtual que se atualizou em linhas divergentes. Essas linhas diferem por natureza, consistindo na “diferenciação de um Simples ou de um Puro(...)” (DELEUZE; 1999:77).

Desse modo, encontram-se sempre vestígios de inteligência no instinto e sinais de instinto na inteligência, suscitados pelo entrelaçamento de cada uma das linhas de diferenciação, que operam, em sua exclusividade, para obter da outra aquilo que possa atender às suas necessidades. Entretanto, como já assinalado, não é na razão que Bergson encontra o diferencial humano por excelência. A inteligência, segundo o autor, não possui prevalência sobre a emoção. É nesse sentido que a relação entre o homem e a sociedade que ele mesmo cria será problematizada por Bergson: se o ser social concerne aos seres inteligentes, o fundamento da sociabilidade humana não se estabelece a partir da inteligência.

Como vimos anteriormente, a emoção criadora é a responsável pelo surgimento da intuição na inteligência. É através dessa emoção que o homem pode pretender galgar sua própria condição em direção à mobilidade, ao tempo, enfim, à duração, por efetivar o movimento criativo que o insere na totalidade criadora aberta, no todo virtual da duração. Se originalmente coube aos místicos encarnar essa natureza de criação, ela estendeu-se aos artistas, “grandes almas” diferenciadas exatamente por ceder à emoção criadora, por serem por ela tomados e mergulhar verticalmente na coincidência de si mesmos com a obra. Para Bergson, o processo de criação da obra de arte guarda uma correspondência com a natureza temporal do ser. É inserido no tempo que o artista cria, a criação se dá sob a égide da duração, numa imprevisibilidade geradora do novo em um movimento contínuo e incessante, aberto a todas as virtualidades, puro acontecimento.

No registro bergsoniano, a inteligência tem na emoção criadora o combustível para atuar. É importante ressaltar que a emoção criadora é o que *cria* as representações, é o que

⁵³ Ver o capítulo primeiro, *Linguagem e Inteligência*, à página 15.

pode fazer surgir a intuição na inteligência, suscitando uma contaminação desta pela esfera do sentir, ou seja, desestabilizando sua vocação pragmática⁵⁴: “A emoção criadora é a gênese da intuição na inteligência. Portanto se o homem chega à totalidade criadora aberta, é por agir, é por criar, mais do que por contemplar.”(TROTIGNON; 1968:94).

Bergson privilegia a emoção – que localiza como primordial, como anterior à toda criação – como base para alcançar esferas mais altas, no sentido qualitativo, do viver humano. Em sua crítica às convenções e às obrigações sociais, o autor aponta a emoção como o meio, o veículo que permitirá um distanciamento dessas categorias estáticas do viver, ou seja, é somente a partir da mobilização dos afetos que o homem torna-se capaz de criar, de instalar-se na mobilidade e no tempo. A inteligência, essencialmente pragmática, tem função de permitir ao homem estar no mundo e nele permanecer. Para isso, deve atender às necessidades de sua sobrevivência e da ação.

Entretanto, em *As duas fontes da moral e da religião* Bergson alude ao fato de que, dentre as atribuições da vida psíquica, está a fabulação, que não possui em si objetivos utilitários, nem atende às demandas intelectivas. Essa “capacidade fabuladora” (Bergson;1978), cuja fonte o autor localiza na própria emoção criadora, seria como um volteio, dentro da própria inteligência, onde esta se permite ao movimento. A fabulação está intimamente relacionada à imaginação, e se faz presente em atividades que necessariamente prescindem de uma atenção lógica. Por excelência, encontramos-na na religião, no que é místico, até mesmo por conta do fato de que a religião e o mito podem ser localizados nos primórdios da constituição da vida humana. Porém, também no sonho, nos devaneios, na arte e na moral podemos vislumbrar esta potência, que comparece como uma virtualização do instinto. Desse modo, Bergson assinala o fato de que a fabulação já existia como tendência virtual no instinto e que vem substituí-lo, de certa forma, por conta de uma evolução que prima por atender às necessidades da manutenção da vida. Religião, mito, moral e arte são perpassados pela força da emoção criadora. Os exemplos sugeridos por Bergson ligam essas instâncias, carregadas dessa força emotiva, à capacidade de fabulação, que é apontada como inerente a cada uma delas. Religião e mito como presentes desde os primórdios da humanidade, e por isso mesmo localizados como o resíduo primordial da fabulação; drama e o romance aparecendo posteriormente – e talvez mesmo derivando dessa religiosidade – mas todos imantados desse potencial.

⁵⁴ O termo pragmática, neste item, é sempre utilizado com a conotação de “utilitária”, não se reportando a pressupostos ou correntes teóricas da lingüística ou filosofia.

A ficção produzida no mito, e mais tarde na literatura, é uma alternativa – muitas vezes positivada – à racionalidade, ou seja, a fabulação pode ser tomada como um agente desestabilizador da intelectualidade, permitindo o vislumbre de categorias que não poderiam de forma alguma se enquadrar às da razão. Na fabulação, a vida encontrou o recurso para “prevenir de certos perigos da atividade intelectual sem prejudicar o futuro da inteligência” (BERGSON; 1978:91), ou seja, para resguardar-se de que as amarras intelectivas não fizessem desaparecer por completo as possibilidades de encontro com a mobilidade original.

Lembremos que, para Bergson, a inteligência persegue um único horizonte: ela está voltada para a ação. Desse modo, embora verifique um certo primado da inteligência – e mesmo uma sobrevaloração desta – entre os humanos, o filósofo não deixa de destacar, e faz disso uma pedra de toque em sua obra, que a vida e o viver não podem estar contidos na esfera intelectual, ou seja, as instâncias mentais carregam um para-além da rigidez e imobilidade que pressupõe a inteligência. De algum modo, a vida prepara sempre alternativas de escape, de fuga às amarras do intelecto e provém os meios para o desenlace que permita o retorno à sua condição original, qual seja, o fluxo movente.

Assim temos que, uma vez inserida no âmbito da racionalidade, a consciência encontra-se coibida em sua potencialidade. Para sanar esse perigo reducionista iminente, no curso da evolução vemos uma tendência do instinto atualizar-se em fabulação. Teríamos, então, como expõe Bergson em *As duas fontes da moral e da religião* (1978), a fabulação como um virtual, situado, em seu âmbito de atuação, no extremo oposto à racionalidade. Eis, então, o caráter potencialmente desestabilizador da fabulação: como uma tendência à irracionalidade, à ficção, ela suscita na inteligência possibilidades que a ultrapassam, resguardando-a de perder-se nos labirintos que ela mesma engendra. Abre-se assim um leque de possibilidades que antes ficava restrito às intransigências intelectivas e a própria vida fica resguardada, impedida de sucumbir numa total racionalidade, nociva à sua própria subsistência:

Se, pois, a inteligência devesse ser inibida, no início, numa inclinação perigosa para o indivíduo e a sociedade, só poderia ser por constatações aparentes, por fantasmas de fatos: à falta de experiência real, uma contrafação da experiência é que ela devia suscitar. Uma ficção, se a imagem for viva e obcecante, poderá justamente imitar a percepção, e com isso, impedir ou modificar a ação. Uma experiência sistematicamente falsa, erguendo-se diante da inteligência, poderá detê-la no momento em que vá muito longe nas conseqüências que tire da experiência verdadeira. Assim, pois, teria procedido a natureza. (Bergson; 1978:91)

Da fabulação, então, adviriam imagens, idéias, ficções que a inteligência rejeitaria de pronto, por não atender a seus interesses utilitários e, sobretudo, por não enquadrarem-se na lógica racional:

Daí provém todo um sistema de ficções que imita a percepção verdadeira e que possui sua lógica interna: a mitologia, como o sonho, o instinto, a demência, possuem por natureza uma certa ferocidade lógica, um tipo de coerência na absurdidade a qual favorece a proliferação de fantasmas (...) [e] substitui os fatos percebidos por fatos imaginados, por representações alucinantes. (JANKÉLÉVITCH;1959:189)

A partir da influência da emoção criadora, a fabulação transcende a razão e este movimento promove uma elevação do homem a instâncias superiores, inalcançáveis sem tal recurso. Basta localizarmos a importância do imaginar e do sonhar para tocarmos uma pequena dimensão da positividade que pode assumir essa capacidade fabuladora. Esse exercício ficcional, que o autor localiza inicialmente na religião e no mito, pode ser estendido à literatura, à arte, a grande parte da produção criativa humana.

No que tange à obra de arte, pode-se nela afirmar um cunho de ineditismo corresponde ao mais próprio do ser, cujos estados subjetivos não se repetem jamais, tal como reitera Bergson: “Ora, não há dois momentos idênticos num ser consciente” (1974:22). Imerso na temporalidade, o ser se encontra com a liberdade criadora, com o ato livre que destoa das ações intelectivas. Só este ato é capaz de gerar o novo, de produzir realidades originais, inauditas, desligando-nos da lógica espacial para inserir-nos no tempo movente:

A nossa existência desenrola-se, portanto, mais no espaço que no tempo: vivemos mais para o mundo exterior do que para nós; falamos mais do que pensamos: ‘somos agidos’ mais do que agimos. Agir livremente é retomar a posse de si, é situar-se na pura duração. (Bergson;1988:159).

Incomensurável, essa experiência da realidade presentificada no ato livre tem seu correlato na criação da obra de arte em seu aspecto processual. Daí a intimidade entre a arte e a natureza temporal do ser, ambas insufladas pela emoção criadora. E daí também que as obras de arte, tais como a poesia, a música ou a pintura, possuam a força necessária para exprimir a duração de modo a inserir aqueles que são por elas tocados no fluxo contínuo de mobilidade que se desvela a partir da intuição. Essa potência advém do fato de que a

imaginação poética só pode ser uma visão completa da realidade. Se os personagens criados pelo poeta nos dão a impressão de vida, é que são o próprio poeta, o poeta multiplicado, o poeta aprofundando-se a si mesmo num esforço de observação interior tão poderoso que capta o virtual no real e retoma o que a natureza deixou nele em estado de esboço (...) para fazer dele uma obra completa (BERGSON; 1987:87).

Nas produções lingüísticas, o momento de constituição do sentido possui um indefinível⁵⁵, um instante em que as significações ainda não estão solidificadas. Assim,

As imagens suscitadas por essas palavras destoantes ainda não se fixaram num aspecto definitivo, logicamente estabelecido, tal como ocorre com o conceito. É a essa flutuação das imagens múltiplas e em movimento contínuo, que as palavras, antecedendo a fixidez dos significados, evadidas de sua tônica instrumental nos reportam. Nesse sentido, no interstício entre o esforço da expressão e a fixação do sentido abre-se uma fenda pela qual os significados dos símbolos podem ser transtornados. Os impedimentos apresentados pela linguagem são assim transpostos sem que ela seja abandonada. Trata-se, em suma, de um recurso de expressão que se serve da linguagem antes que sua natureza se consolide efetivamente, antes que as palavras e os símbolos estejam plenamente configurados. (PAIVA; 2003:391)

Essa linguagem transmutada, linguagem movente que toca as franjas do absoluto e é por ele impregnada é, como demonstrado, mais claramente explicitada na produção literária. Entretanto, insistimos em forçar seus limites. Recorreremos, agora, às noções trazidas pelo pensamento deleuzeano acerca da pragmática lingüística, e à articulação dessas construções teóricas ao trabalho de Bergson, para verificar de que modo se pode chegar a afirmar para toda a linguagem a possibilidade de encarnar a experiência vivenciada na arte, ou seja, para estender a toda linguagem a dimensão de criação, entendida como a invenção do novo.

3.3 – Uma linguagem por inteiro

Como visto no primeiro capítulo, ao tematizar as questões referidas especificamente aos estudos da linguagem, verifica-se a prevalência de articulações teóricas que privilegiam as invariâncias, ou seja, a vertente linguagem-forma. As variações, por esse viés, têm uma conotação negativa. Nas mais diversas correntes do pensamento acerca da lingüística, sobretudo as mais clássicas, o que se verifica é a dificuldade de articulação entre os signos e as coisas do mundo e a tendência recorrente de deixar de fora dos estudos da linguagem a realidade empírica, ou seja, os referentes extra-lingüísticos (BLIKSTEIN;1995). Com o advento da teoria dos atos de fala e o surgimento da noção de ilocutório (AUSTIN;1990), assiste-se à possibilidade de afirmar uma abertura ao exterior que não mais dicotomiza em unidades estanques a linguagem e o universo extra-lingüístico, mas que compreende as

⁵⁵ Esse instante de indefinição compreende, na perspectiva do presente trabalho, tanto a via aberta à fuga, ao grito de alarme, quanto o veredicto e as sentenças de morte. Não pretendemos aqui esmiuçar o que determina que seja um ou outro que venha a realizar-se ou atualizar-se no mundo. Sequer tocamos na questão de se o que move a prevalência de qualquer dos componentes seja a escolha ou a opção, a imposição externa ou qualquer outra motivação. Nosso intuito é o de apenas ressaltar que, presente em cada palavra e no jogo das palavras, está contido tal momento indeciso, indefinível, em que não se sabe precisar seu destino. Desse modo, explicita-se uma abertura que convoca à reflexão e norteia esta investigação.

instâncias lingüísticas como agentes de ação e intervenção no mundo, produzindo realidades (TEDESCO;1999).

Entretanto é na a releitura efetivada por Deleuze e Guattari (1995), ao estabelecer as bases para uma pragmática lingüística, que se vislumbra a possibilidade de a linguagem ser mais que a reafirmação de uma ordem – social e histórica – já existente, para incluir a ruptura com o pré-existente e a criação do novo. Assim, concordamos com Tedesco ao propor a distinção de

dois modos de funcionamento para a linguagem ordinária. Um deles é exercido pela redundância do ilocutório, pelas reverberações de enunciados, culminando em regularidades discursivas. (...) Caracterizamos como produção a atividade da linguagem em que a realidade instaurada, não sendo mais repetição do mesmo, também não é pura divergência visto ter sua condição na redundância. O outro (...) é marcado pela irreverência à formalização e às estratificações. Esquivo à redundância, este lado da linguagem expõe sua irreverência nos interstícios das regras e dos estratos, impedindo os regimes de se fecharem num sistema. A linguagem também poderá ser entendida como divergência, como desvio em relação às coordenadas dos estratos. Denominaremos criação a essa afirmação do inesperado, esses instantes em que a enunciação encontra na irregularidade não a falha, mas o diverso ainda não subordinável a classificações. A linguagem era entendida como pura representação por estar condicionada pela repetição inerente aos sistemas fechados. Na pragmática ela é produção, quando tem nas redundâncias das formações históricas seu condicionante e ainda criação, quando o incondicionado se torna sua única condição. (Tedesco; 1999:96-97)

Como visto, passa-se a considerar a linguagem em sua potência de instaurar o novo, participando dos movimentos inventivos. A produção de divergências pela via da linguagem se dá pelo contato com as forças advindas da emoção criadora – para retomarmos a questão nos moldes bergsonianos – presentes em todo ato livre efetivado pelo ser, quer nas criações literárias, científicas, filosóficas ou languageiras. Essa força, situada para além da representação (KASTRUP; 1999), afeta de modo desestabilizador os pilares da linguagem, forçando-a a revolver-se e encontrar configurações inauditas, plenas de inventividade e criação. Importa ainda apontar que tal afecção realiza-se a partir daquilo que, como componente intrínseco à linguagem, configura-se como o “não-lingüístico” da linguagem⁵⁶ (TEDESCO; 1999).

Segundo Tedesco (1999), o universo composto por signos e não-signos está continuamente interligado. Os não-signos seriam os componentes extralingüísticos, as coisas

⁵⁶ Em sua tese de doutorado, Silvia Tedesco distingue o não-lingüístico da linguagem como um plano exterior àqueles presentes nos extratos de conteúdo e expressão, constituído como um “lado de fora [da linguagem], onde é permitido à palavra pôr-se em variação contínua, colar na diferença sem dobrar-se à identidade de categorias sintáticas ou à regularidade das formações históricas” (1999:97).

do mundo que, vinculadas aos componentes-signo, engendram-se mutuamente, numa produção recíproca. Este elo entre os elementos expressa a co-produção entre eles, sendo tensionado até comportar a introdução de uma dimensão outra da linguagem, diferente dos já mencionados elementos lingüísticos e extralingüísticos. Assim, em paralelo com o universo das invariâncias gramaticais e o das formações discursivas, coexiste o plano não-lingüístico que, liberado das amarras produzidas pelas regras e regulações gramaticais e também das estratificações contidas nas produções discursivas, pode suscitar o movimento de “variação interno à palavra, respondendo pelo processo de criação” (Tedesco;1999:100).

Destacaremos a idéia de que esse plano não-lingüístico é associado justamente àquela outra face do signo destacada por Deleuze e Guattari (1995) em sua pragmática. Em outros termos, falamos novamente da senha presente em cada palavra, potência virtual⁵⁷, que é retomada no presente estudo como a face que permite a abertura à via de desenlace das amarras da inteligência e permite introduzir a idéia de que cada palavra contém, em si mesma, a possibilidade de desprendimento do engessamento imposto pela inteligência.

Trata-se, portanto, de afirmar a acepção de fuga, de reforçar a existência de uma senha, presente em cada palavra, a qual situamos como uma via aberta à passagem, ao fluxo, ou, em termos bergsonianos, como pura virtualidade. Podemos verificar que, na crítica do filósofo do tempo, essa possibilidade findou por circunscrever-se, no caso da linguagem, ao âmbito da arte, ou seja, à criação literária. Entretanto, como exposto, a leitura de Bergson permite entrever que as críticas estabelecidas acerca dos mecanismos da inteligência guardam a possibilidade de reversão da própria lógica que os constitui. Para escapar dos impasses advindos da configuração estrutural da razão, a própria inteligência é parte imprescindível na construção do problema, uma vez que “A inteligência, sendo reabsorvida por seu princípio, irá reviver a contrapelo sua própria gênese” (BERGSON;1966:193).

A questão se desloca e descentra-se da linguagem em si mesma para alcançar a própria inteligência. A leitura de Bergson, como demonstrado através do presente trabalho, já permitiria afirmar a criação, a inserção no tempo, para a linguagem, quando esta é obra de arte. Entretanto, vemos que, qual seja a argumentação, é sempre o caráter utilitário, o uso funcional e intencionalmente articulado que impede o criar livre das amarras da inteligência. Assim, que dizer da “literatura” puramente comercial? Pois há ainda que se rememorar o fato de que muitos escritos (e também de muitas melodias, pinturas e outras formas de expressão) que ganham o referencial de literatura/arte não por alçar o absoluto proposto por Bergson. Muito ao contrário, essas produções enquadram-se numa lógica – puramente utilitária – que designa as ficções como literatura, independentemente de qualidade, esforço, rigor ou mesmo da universalidade. Entretanto, as assertivas de Bergson ao reportar-se à literatura já a pressupõe como resultado de um esforço criador, de uma subversão aos ditames intelectivos, num movimento que permite subverter a própria designação do intelecto, nesse sentido ressalta o autor que “Quanto maior for a obra e mais profunda a verdade entrevista, tanto mais será de esperar o efeito, porém mais também este efeito tenderá a tornar-se universal”(Bergson;1987:85).

Entretanto, há momentos em que mesmo as produções de cunho literário mostram-se subjugadas a um determinismo formal das palavras. As produções lingüísticas, quer estabelecidas no cotidiano, quer produções literárias, comportam, virtualmente – ou seja, como tendência – tanto a dimensão de reprodução estratificada quanto a de criação inventiva. Essa idéia colabora no sentido de entender que “as

⁵⁷ Como afirmado anteriormente no item 2.4 - *Palavra de ordem: morte e fuga* – as palavras contém uma dupla natureza, que comporta tanto o atual, o qual associamos à morte e aos veredictos, quanto o virtual. A virtualidade presente na palavra de ordem é expressa pela ‘senha’, pelo enigma que, sob cada palavra, faz o movimento de alerta e fuga, como o elemento que abre as passagens, e põe as palavras em condição de criação vibrátil. A senha virtual, como pura tendência, é plena de movimento e variâncias.

enunciações metaestáveis da literatura podem ser subjugadas às redundâncias dos estratos” (TEDESCO; 1999:138), ou seja, as invariâncias, a tendência ao seguimento de palavras de ordem em sua acepção de morte, os veredictos que barram passagens e condenam a linguagem a uma regularidade e redundância⁵⁸ que afastam o movimento criativo e inventivo podem ser encontrados em qualquer natureza de produção lingüística, inclusive naquela dita literária.

Quando afirma que “a arte do escritor consiste sobretudo em nos fazer esquecer que emprega palavras” (Bergson; 1974:97), Bergson nada mais faz que ressaltar aquilo que demonstramos em tal exposição. Ao utilizar-se das palavras, o escritor pode fazer recurso à qualquer das duas instâncias que a compõe. Uma vez preso àquilo em que lhe fixa sua inteligência, o produto de seu trabalho será o de desdobrar as palavras de ordem da linguagem em sua acepção de sentença, que imobiliza o movimento.

Para demonstrar a possibilidade de afirmar a criação em todas as instâncias da linguagem, cumpre afirmar um rasgo de inquietude, e indagamos ainda: que dizer do texto bergsoniano, esse enlace conteúdo-forma, que subsume os critérios que diferenciam ciência, filosofia e arte para postar-se como ambas, sem que haja aí qualquer incoerência? Na própria consecução da obra bergsoniana vemos que a linguagem, livre das amarras da intelecção – mas ainda reflexão⁵⁹ – no esforço que subverte a lógica da razão e permite o contato com as franjas intuitivas que rodeiam o intelecto, pode fazer das palavras o passe que as libera de sua sentença, constituindo-se então como fuga, como acesso as virtualidades presentes em cada senha. Em Bergson, as palavras dançam, e seu movimento convida o leitor a entrar nesse movimento que faz coincidir palavra, ser e tempo.

Cumpre afirmar que a criação pela via da linguagem também pode ser verificada na expressão lingüística cotidiana. As palavras de ordem – e lembremos que para Deleuze e Guattari, em sua pragmática, “A linguagem só pode ser definida pelo conjunto das palavras de ordem (...)” (1995:16) – contém uma dupla acepção. Por um lado, corresponde aos ditames da inteligência reflexa, atendendo às ordenações, como fixações das formas estratificadas. Assim compõe as paradas, as invariâncias e apresenta-se como o recurso da intelecção. Esse recurso que ela utiliza está presente e disponível na própria linguagem, pois há que se considerar a linguagem, toda linguagem, sempre em sua condição híbrida. Essa vertente-morte da linguagem é composta exatamente pelos veredictos, pelos “hábitos de linguagem” (BERGSON; 1974:109) aos quais deve se conformar nossa expressão e que se apresentam como uma sentença que cada palavra contém em si mesma e que a condena a exprimir tão somente a fixidez.

Por outro lado, também presente em cada palavra encontra-se uma senha, mistério e enigma, que abre o feixe de incontáveis virtualidades, passíveis de atualização⁶⁰, e incita ao movimento contínuo. A senha é o grito de alarme, o chamado à fuga – e como já visto, Deleuze sinaliza que “alguma coisa sempre corre ou foge” (Deleuze, *apud* Almeida; 2003:81). Chamado sempre presente em cada palavra, compondo as passagens que abrem o fluxo do devir, resistindo às paradas e instalando-se no movimento incessante que melhor prefigura o ser, a palavra de ordem em sua acepção de fuga é abertura de portos que descortina horizontes e possibilidades, revelando o fluxo movente. É a saída do labirinto, o encontro da transição, e contém as chaves do inesperado, portando o imprevisível, o indecível, abrindo as palavras ao movimento.

Assim,

A linguagem oscilaria entre produção e criação. Consistiria um duplo em que as partes não se colocariam num regime de subjugação, mas de engendramento constante. É nesse sentido que se diz que forma (regularidade ou figuras) é sempre um referencial indispensável. Não porque a busca de formas constitua a meta do ser, mas porque o devir que lhe é inerente provém do diálogo criador, do trançado contínuo entre as duas dimensões(..) (TEDESCO; 1999:139)

Considerar, portanto, a linguagem como criação, implica no reconhecimento de seu caráter híbrido e no desvelamento das instâncias que ela contém. Não se trata portanto de negar as paradas, as regras e invariâncias ou os ditames intelectivos que fulguram com maior visibilidade, nem de deixar de observar dimensões menos

⁵⁸ Manoel de Barros recomenda: é preciso “Pegar certas palavras já muito usadas, como as velhas prostitutas, decaídas, sujas de sangue e esterco - pegar essas palavras e arrumá-las num poema, de forma que adquiram nova virgindade. Salvá-las, assim, da morte por clichê” (1990:308). Esse clichê, uso continuado e gasto das palavras é a própria morte da palavra. Inaugurar o novo é restituir a virgindade aos signos, o que só é possível inventando-os. O autor também prevê a “morte por fórmulas, por lugares comuns” (1990:312). Para escapar à morte, o poeta aconselha levar as palavras ao delírio, injetar-lhes insanidades, subvertê-las. Essa busca pela liberdade implica um certo descompromisso com a sintaxe e a ruptura com as formas instituídas. Em Manoel de Barros, a poesia faz dançar o pensamento, desamarrado de qualquer lógica utilitária.

⁵⁹ Conforme o próprio Bergson: “Não diremos nada dos que queriam que nossa intuição fosse instinto ou sentimento. Nenhuma linha do que escrevemos se presta a tal interpretação. E em tudo o que escrevemos há a afirmação contrária: nossa intuição é reflexão”.

⁶⁰ Remetemos o leitor ao item 2.4, *Realidade e Linguagem – do Possível ao Virtual*, no qual encontra-se uma explanação mais aprofundada sobre o tema.

visíveis – até mesmo pelos arraigados hábitos, pelo fato de que a “destinação de nosso entendimento”(BERGSON; 1974:109) o impõe – e que apresentam-se como caminhos de desenlace. Trata-se, sim, de compreender que “a linguagem é dada por inteiro ou não é dada” (DELEUZE; 2005), ou seja, que o todo da linguagem contém ambas as possibilidades. Trata-se, também, de assinalar que a transmutação da linguagem é fruto da emoção criadora, que permite confundir os sentidos estabelecidos e os *já-lá* que as produções lingüísticas certamente contém, para gerar uma linguagem outra, que banhada no fluido movente das franjas intuitivas pode liberar-se de sua condição de instrumento a serviço do intelecto, para abraçar outro senhor e permitir-se ao eterno do tempo-duração bergsoniano. Segundo Paiva, no contato com este absoluto

A atividade simbólica é, então, incrementada pela capacidade de fabulação proveniente da emoção criadora, a qual promove uma oscilação dos sentidos veiculados pelas palavras, os quais (...) parecem indissociáveis. A contaminação da linguagem pela força geradora dessa emotividade antecedente e originária minimiza seu aspecto instrumental e dilata a condição convencional dos símbolos, viabilizando uma verticalização da flexibilidade imanente aos significados por ele veiculados. Trata-se, em suma, de nos instalarmos no processo em que o significado se constitui, no momento em que as significações ainda não se consolidaram. As imagens suscitadas por essas palavras destoantes ainda não se fixaram num aspecto definitivo, logicamente estabelecido, tal como ocorre com o conceito. É a essa flutuação das imagens múltiplas e em movimento contínuo, que as palavras, antecedendo a fixidez dos significados, evadidas de sua tônica instrumental nos reportam. Nesse sentido, no interstício entre o esforço da expressão e a fixação do sentido abre-se uma fenda pela qual os significados dos símbolos podem ser transtornados.” (Paiva; 2003:390)

Como já visto, podemos afirmar a inseparabilidade das diferentes instâncias da linguagem. O que se pode dizer é que, em toda linguagem, é possível verificar quais potências, de morte ou de fuga, estão sendo posta a atuar.

As proposições bergsonianas permitem afirmar as vias abertas à conversão da linguagem à intuição. Tal abertura tem sua existência garantida no fato de que a inteligência não se dissociou completamente da intuição. As franjas intuitivas que rodeiam os domínios da inteligência podem vir a impregná-la, resgatando-a de sua condição de instrumento da inteligência. Essa operação depende de um esforço imaginante, capaz de transcender a inteligência e subverter a direção do espírito. O resultado é uma percepção alargada, na qual “imaginação e percepção se fundem num único gesto de visão que descortina a totalidade do real e que se prolonga no gesto da expressão” (LEOPOLDO E SILVA, 1992:147). Esse é um movimento que resgata o próprio ser, imerso no hábito de conduzir-se pela razão. Essa é, também, a proposta central de Bergson: há uma vontade de subversão, uma aposta na subversão. Basta ler a força do texto bergsoniano, penetrar em sua essência, intuir – mais que ler – as palavras. Basta lembrar que também Bergson nos faz, com sua filosofia, esquecer que utiliza palavras.

CONCLUSÃO

O presente trabalho iniciou-se com um convite a mergulhar/alçar o pensamento bergsoniano, impregnado de uma força inventiva que conduziu a muitas inquietações. Os escritos de Bergson, construídos a partir de um rigor e clareza conceitual que atende às exigências da cientificidade, são ao mesmo tempo, perpassados por um estilo eminentemente literário, cuja essência e expressão promovem o encontro entre a arte e a filosofia: ali, vemos o encontro das palavras com o movimento, acompanhando a dança das idéias. Vislumbramos na obra de Bergson, para além das críticas à linguagem, uma clareza inestimável, capaz de antecipar o encontro de importantes dimensões dessa mesma linguagem, que só muito mais tarde ganhariam destaque.

Ao romper a barreira que ele mesmo vê erguida entre conteúdo e expressão, Bergson cria, instaura o novo, e abre as palavras à dança movente do tempo, que ele chamou *duração*. Instaura-se, então, a possibilidade de afirmar que não há uma verdadeira separação entre essas, ou quaisquer outras, instâncias lingüísticas. Ao contrário, elas compõem o todo que é a linguagem, todo que se explicita em qualquer produção lingüística, quer seja ela científica, filosófica, cotidiana, poética ou literária.

Na condução de nossas idéias, examinamos, no primeiro capítulo, o raciocínio estabelecido pelo autor para chegar a apontar a linguagem como um *instrumento* a serviço da inteligência. Desse modo, o aparente enredamento provocado pela linguagem deslocou-se para encontrar seu verdadeiro epicentro e assim, a lógica utilitária do entendimento vem à cena. Afirmamos inicialmente que o caráter engessante conferido à linguagem é conseqüência de sua evolução ao acompanhar os hábitos estabelecidos pelo intelecto. Em outras palavras, o determinante seria o uso conferido à linguagem. Assim, ressaltamos a presença de uma pragmática também nas construções teóricas de Henri Bergson.

Ao examinar a filosofia bergsoniana, vimos que esta se delineia a partir da concepção de uma natureza temporal da vida psíquica: o ser é um *movente*. Examinamos então as proposições do autor acerca das configurações da percepção humana, para chegar a afirmar o *modus operandi* específico da captura do real, inerente ao ser humano, através do qual o recorte efetuado torna-se a própria delimitação do objeto. Assim buscou-se clarificar como, a partir dos imperativos da inteligência, o homem concentra-se em promover ações no mundo. Destacamos que a estabilidade e a invariância obtiveram uma valoração positiva no âmbito das ciências e da filosofia, para afirmar, com Bergson, que essa característica resulta das

necessidades do entendimento e tem, como consequência, o aprisionamento das múltiplas possibilidades que constituem o ser e toda a realidade empírica.

Nessa empreitada, a linguagem comparece como um dos instrumentos privilegiados, na crítica do autor, para a captura e imobilização do real. Apesar disso, sinalizamos o fato de que para Bergson tanto inteligência quanto instinto são tendências e seus contornos imprecisos prevêm a comunicação entre as duas categorias. Verificamos também a ruptura parcial existente entre a inteligência e intuição: no curso da evolução, o homem privilegiou, como método de apreensão do real, a utilização dos recursos intelectivos. Bergson, a contrapelo, apontará a necessidade de retorno a uma experiência direta com o real, a partir da intuição, que permanece presente no intelecto, ainda que sua presença seja eclipsada pela recorrência aos hábitos racionais.

O desenvolvimento das idéias em curso centrou-se, então, em averiguar a possibilidade dessa presença vir a fortalecer-se, de modo a permitir uma superação da razão e o reencontro com uma essência original e muito mais ampla em suas possibilidades. Assim, a linguagem também poderia mergulhar na subversão promovida pela intuição para transmutar-se em mais que o imposto pela faculdade intelectiva, até mesmo pela necessária expressão do conhecimento que a intuição propicia. Esta linguagem, permeável à influência da emoção criadora, teria contornos maleáveis, permitindo-se ao movimento. Afirmamos assim, com Bergson, que naquilo em que a inteligência falha, a intuição que nela se encontra como tendência, como uma virtualidade, pode vir a aflorar. Essa intuição, que ultrapassa a inteligência, depende ainda dela para completar sua assunção.

A idéia de Bergson acerca da natureza temporal do ser foi trazida à cena para explicitar que a interioridade é coincidente com o próprio tempo e possui uma multiplicidade qualitativa. Assim afirmou-se, no interior do próprio homem que subsume a intuição em favor da lógica utilitária da razão, uma essência movente. Destacamos ainda que, para o filósofo do tempo, o recorte previamente efetivado pela ação da inteligência sobre a matéria já significa sua consequente captura em imobilidade. Contudo, também na matéria o autor identifica algo de fluido, que escapa à possibilidade de compreensão do intelecto, e que se configura como duração.

Em sua coincidência com a duração, a inteligência não está desligada da mobilidade imanente ao real. Desse modo, tanto a inteligência quanto a linguagem, em Bergson, podem alçar o desenlace das amarras intelectivas. Os fins e a intenção da manipulação lingüística regeriam a conformação da linguagem em um simples conjunto de sinais espacialmente distribuídos ou signos moventes, produto do contato íntimo com a intuição. Desse modo a

linguagem seria capaz, conforme assevera o próprio Bergson, de criar o novo e alçar o absoluto, o que se demonstra nas observações do autor acerca da criação literária.

Para dar prosseguimento às nossas reflexões sobre a linguagem, evidenciamos a questão da ciência e da apreensão da realidade, ressaltando a preferência do conhecimento científico pelas representações – sobretudo as lingüísticas – como objetos mais maleáveis, que se prestam com mais facilidade à análise e à decomposição, demonstrando a perda contundente que crítica bergsoniana entrevê nessa opção. Para as ciências clássicas, generalizar corresponde à necessidade imperiosa de tecer e averiguar hipóteses, teorias e leis. A produção conceitual possibilita a ordenação e classificação do mundo e permanece modulável à derivações infinitas. A proposta de Bergson, entretanto, é a de subverter a lógica intelectual, revertendo o rumo da produção conceitual para propor que se deve partir das coisas em si para se chegar aos conceitos. Assim chegamos à noção de intuição, tal como proposta por Bergson: um método elaborado, que requer um esforço permanentemente novo.

Já no segundo capítulo, examinamos as questões referidas mais especificamente à linguagem. Passamos, então ao exame daquilo que apontamos aqui como uma visada de antecipação das futuras categorizações lingüísticas. Assim correlacionamos algumas das principais críticas de Bergson à linguagem ao deslocamento dos modelos da concepção representacionista da linguagem. Pudemos destacar, entre as pretensões da teoria da representação, a tentativa de ordenação do mundo empírico a partir de um universo lingüístico organizado e fixo, que estariam submetidos aos mesmos princípios invariantes que se esperava explicitar no real. Evidenciamos ainda as críticas ao pensamento de Saussure em sua submissão a uma lógica que findou por mostrar-se solidária aos pressupostos representacionistas e à dicotomização signo-mundo. Por esse viés, o lingüístico constitui um universo fechado em si mesmo, sem interferência ou alcance em relação a elementos extrínsecos.

Importou-nos especialmente enfatizar a revisão de Deleuze e Guattari à abertura lingüística iniciada por autores como Austin e Ducrot. Buscamos dar especial destaque ao conjunto dos pressupostos da pragmática contidos em *Mil Platôs* (1995) e à afirmação de que o enunciado, como unidade elementar da linguagem, é a *palavra de ordem*. Retomamos a questão da linguagem tal como proposta por Bergson, para estabelecer uma aproximação entre o pensamento do autor e os princípios da pragmática proposta por Deleuze e Guattari, demonstrando que, também para Bergson, a linguagem prescreve e decreta, gerando obrigações que erigem contextos que, embora se encontrem atrelados de certo modo à razão, nada têm de racional.

Como pressupostos implícitos, contidos em toda emissão com significado, as palavras de ordem, condição da linguagem para a pragmática deleuzeana, compõe regimes de signos que atravessam a sociedade e determinam a formação de regimes mistos, os quais passam por transformações – circunscrevendo-se numa relação de redundância. Para chegar a afirmar a linguagem como ato, Deleuze e Guattari recorrem ao pensamento dos estóicos e à noção de incorporal: a articulação entre o ilocutório e o incorporal permite traçar novas considerações acerca da linguagem na qual expressão e conteúdo são unidos por ligação capaz de portar, em si mesma, o advento do movimento diferenciador que atua no mundo e nos corpos.

A partir de então, delineou-se uma associação entre as palavras de ordem em sua acepção de morte e a idéia, contida em Bergson, de uma captura do real em imobilidade. Assim a morte comporia as paradas, a fixidez imposta ao que é originalmente movente. No fluxo das imbricações desenvolvidas, destacamos a idéia de *palavra de ordem* para afirmar suas duas acepções: de um lado os veredictos e a morte e de outro, o grito de alarme e fuga. Na oscilação entre uma e outra, já aí, o movimento indecível: a qual volteio tenderá o signo? Ao voltar-se para a face de morte, desvelam-se as paradas e as lentificações – é a linguagem-forma, invariante e determinante de uma transformação em morte e estagnação. Nela tudo se consolida e solidifica em ilhas estacadas, impedindo as passagens e os fluxos. Mas, lembramos, a palavra comporta ainda uma outra face: Nela vislumbra-se o movimento, as variações, a passagem ao limite numa transformação incorporal a ser atribuída aos corpos. Ao tender à fuga, a palavra pode, enfim, agir e criar. É, aliás, a fuga, essa mesma fuga presente em cada palavra, que age e cria, liberando-se ao movimento, à passagem, enfim, à dança dos signos. Em ambas as tendências o que se expressa é um atributo dos corpos, uma transformação que, em si mesma, é incorporal, mas que acontece aos corpos como *morte* ou *fuga*, evidenciando um ponto de bifurcação indecível que comporta, na direção a que conduzimos as palavras de Bergson no presente estudo, atualizações e virtualidades.

As noções de possível e virtual, em Bergson e Deleuze, foram trazidas à cena para afirmar a exclusão de pré-requisitos para a criação do novo. A idéia de uma *senha* nas palavras, tal como proposta por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* (1995), foi articulada com o virtual bergsoniano, e pudemos distinguir que, em sua natureza híbrida, a linguagem é atual e virtual ao mesmo tempo, reafirmando que este todo inseparável é o que a constitui. De um lado, a imobilidade das formas e de outro, o movimento pleno, a torção das palavras, livres para achar seus ritmos.

A aproximação da noção de senha, tal como explicitada em *Mil Platôs* (Deleuze e Guattari; 1995) à noção de virtual nos termos propostos por Bergson revelou-se de crucial

importância no encadeamento das idéias que pretendíamos desenvolver. Tratamos, pois de afirmar a acepção de fuga, de explicitar a existência dessa senha em cada palavra, e de situá-la como uma via aberta à passagem, ao fluxo, ou, em termos do filósofo do tempo, como pura virtualidade. Pudemos verificar que, para o autor, essa possibilidade findou por circunscrever-se, no caso da linguagem, ao âmbito da arte, ou seja, à criação literária, sobretudo porque esta não estaria sob o domínio da inteligência. Entretanto, como exposto, a leitura de Bergson permite entrever que as críticas à inteligência não deixam de sinalizar a possibilidade de reversão da própria lógica que a constitui.

Observamos que, em Bergson, o privilégio coube às dimensões artísticas da linguagem, uma vez que somente esta lograria o desenlace das amarras da inteligência. Entretanto, insistimos em forçar esses limites e assim chegamos, no terceiro capítulo, à noção de emoção criadora. Esta a emoção é a gênese de toda criação, sendo capaz de promover a conversão da inteligência em intuição, promovendo o movimento em todas as esferas intelectivas e estourando seus quadros restritos. O conceito de emoção criadora é portador de uma novidade, complementando as idéias desenvolvidas por Bergson ao longo de sua produção ao mesmo tempo em que estabelece, no interior da própria inteligência reflexa, uma ponte que a conduz àquilo que pode vir a afetá-la a ponto de transmutar sua essência, rompendo o círculo que apreende a humanidade nos limites que ela mesma edificou.

A emoção criadora é o que mobiliza o pensamento, a linguagem, enfim, a toda produção intelectual, abalando os alicerces racionais e promovendo a o abandono das exigências do intelecto para, então, despreendida do engessamento da lógica utilitária, permitir à consciência experimentar a inserção no tempo e ascender a uma realidade outra, ao fluxo movente da própria duração. Vimos ainda que esse deslocamento comporta vários volteios, pois é à própria inteligência que a intuição retorna, para ser expressa.

O esforço de conversão que obteria a cisão com os preceitos estabelecidos pela lógica formal e permitiria o acesso à flexibilidade é mais comumente verificado naqueles que têm uma relação mais próxima com a arte. Entretanto, afirmamos tal experiência como acessível a qualquer ser humano. Segundo Bergson, toda obra do homem que se origina em um ato livre pode conter a invenção e trazer algo de novidade ao mundo. Este desvencilhamento da submissão ao intelecto faz aparecer o mais essencial ao ser e logra alçá-lo ao que efetivamente se constituiria como o mais próprio à esfera do humano, originalmente. Tal capacidade subversiva se manifesta exatamente por insistir, como tendência, em meio às cercanias intelectivas.

Assim pois conduziu-se este trabalho: em paralelo com a idéia de uma linguagem que eterniza a imobilidade, engessando o sentido e impedindo a assunção de movimentos criativos por atender às exigências da consciência reflexa, buscamos encontrar o caminho para afirmar uma subversão da vocação utilitária desta mesma linguagem que, como visto, só poderá concretizar-se através do resgate das suas múltiplas potências e de sua mobilidade original. Afirmamos então uma linguagem inserida no tempo, no fluxo movente que impele aos volteios e incita à dança, à mobilidade e à fluidez. Buscamos ainda forçar os limites e as cercanias que separam os territórios consolidados da intelecção, para buscar evidenciar a imprecisão destes limites e trazer à cena as franjas intuitivas que os rodeiam, possibilitando sua comunicação com a própria duração.

Pontuamos, então, a impossibilidade de traçarmos análises parciais sobre a linguagem e o imperativo de considerá-la no todo que a compõe. Consideramos o caráter híbrido da linguagem, sua dupla acepção e, ainda, a dupla acepção de cada palavra: presente nas palavras, parte integrante de cada enunciado, morte e fuga. Em uma delas, as paradas, as regras e invariâncias, a sentença e os ditames intelectivos – muito mais facilmente visualizáveis, devido aos hábitos do intelecto. Na outra, o movimento, a dança, as rupturas e variações, a passagem e o contato com as franjas intuitivas, cuja menor visibilidade decorre, exatamente do fato de exigir um esforço de subversão, mas que descortina um feixe de incontáveis virtualidades, passíveis de atualização, e permite alçar o fluxo movente da duração, resistindo às paradas e instalando-se no movimento incessante que melhor prefigura o ser.

Iniciamos afirmando que as idéias aqui desenvolvidas originam-se num convite, qual seja, o mergulho/vôo no pensamento de Henri Bergson. Ao longo de nosso percurso, atrevemo-nos afirmar um *para-além* nos conceitos do autor e a ler, nas vastas entrelinhas do seu texto rigoroso e esplêndido, a abertura à multiplicidade criativa, à dança dos signos que vem impregnar seus escritos. O exame das indagações e análises nas quais nos debruçamos promoveram a abertura de várias alternativas de investigação – as quais não poderíamos responder sem estabelecer novos encontros, com experiências e conceitos diferenciados, num movimento que consistiria, em si mesmo, em outros percursos. Este trabalho, embora se pretenda fechado no sentido de promover uma reflexão rigorosa de seu objeto de estudo é, ao mesmo tempo, aberto à totalidade múltipla da qual participa. Assim esta conclusão, longe de prenciar um fechamento, visa afirmar seu compromisso com a abertura e apontar as interrogações, imbricamentos e alternativas que, sinalizadas ao longo do caminho – estrada arborescente e sinuosa – mantém-se como via aberta a novos questionamentos.

Ao postular a possibilidade de a emoção criadora vir a impregnar os quadros da inteligência, rompendo seus limites, Bergson afirma aquilo que ele mesmo vivenciou em sua produção escrita, ou seja, a conversão dos símbolos lingüísticos em imagens moventes, prenhes de novidade. Em 1927, Henri Bergson recebeu o Prêmio Nobel de Literatura. Entre os escritos do autor, não encontramos nenhuma produção de cunho literário, no rigor hermético do termo. O que Bergson escreveu, se acatássemos uma visão compartimentalizada da linguagem, seria unicamente filosofia. A experiência em ato de fazer coincidir filosofia e literatura permite-nos vislumbrar novos aportes a questões que se evidenciaram ao longo deste percurso conceitual e a estender a toda produção lingüística – quer languageira, filosófica ou literária, desde que impregnada dessa mesma força inventiva – a potência de trazer algo de novo ao mundo.

No desenlace que permite à linguagem sua inclusão numa temporalidade permeável à variação, ruptura e criação do novo insinua-se, movente, a possibilidade de estender a todas as instâncias subjetivas a identificação com o tempo, com a duração. Assim, ao propor a dança dos signos, propomos também o convite aos volteios que agitam e rompem as amarras do intelecto, liberando-o ao movimento.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Júlia. *Estudos deleuzeanos da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- ANDRADE, Carlos Drummond. *Alguma Poesia*. Rio de Janeiro: Editora Pindorama, 1930.
- AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BARROS, Manoel de. *Gramática expositiva do chão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.
- _____. *Livro Sobre Nada*. Rio de Janeiro: Record, 1996
- _____. *O guardador de águas*. Rio de Janeiro: Record, 1998
- _____. *Ensaio fotográficos*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- _____. *O livro das Ignorâncias*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Editora Cultrix, 1977.
- BENVENISTE, Émile. *Problemas de Lingüística Geral I*. Campinas: Pontes/Unicamp, 1991.
- _____. *Problemas de Lingüística Geral II*. Campinas: Pontes/Unicamp, 1989.
- BERGSON, Henri. *L'evolution créatrice*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.
- _____. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: 70, 1988.

_____. *Ouvres*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

_____. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *La pensée et le mouvant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

_____. *As duas fontes da moral e da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *O riso: ensaio sobre a significação do cômico*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita: a palavra plural*. São Paulo: Escuta, 2001.

BLIKSTEIN, Izidoro. *Kaspar Hauser ou a fabricação da realidade*. São Paulo: Cultrix, 1995.

BRÉHIER, Émile. *Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: Vrin, 1997.

BRUN, Jean. *Les Stoïciens*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

_____. *O estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986.

CANETTI, Elias. *Massa e Poder*. Companhia das Letras: São Paulo, 1995.

CARROL, Lewis. "Através do espelho". In: *Aventuras de Alice*. Summus Editorial: São Paulo, 1980.

CHEVALIER, J. e GHEERBRANT, A. *The Penguin dictionary of symbols*. Harmondsworth: Penguin Books, 1996.

COELHO, Jonas Gonçalves. "A crítica bergsoniana do conhecimento", *Mimesis*, Bauru, v. 22, n.2, pp.07-24, 2001.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: 34, 1997.

_____. *Bergsonismo*. São Paulo: 34, 1999.

_____. *Proust e os signos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003a.

_____. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2003b

_____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. *Diferença e repetição*. São Paulo: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. *Mil Platôs*. v. 2, Rio de Janeiro: 34, 1995.

_____. *Mil Platôs*. v. 3, Rio de Janeiro: 34, 1996.

DO EIRADO, André. “Voltar as costas para o tempo: o problema da subjetividade em Bergson” In: *Revista Saúde e Loucura*. São Paulo: Hucitec, n. 6, pp.208-220, 1997.

DOSSE, François. *História do estruturalismo I*. Campinas: Ensaio, 1993.

_____. *História do estruturalismo II*. Campinas: Ensaio, 1994.

DUCROT, Oswald. *O Dizer e o Dito*. Campinas: Pontes, 1988.

_____. *Princípios de Semântica Lingüística*. São Paulo: Cultrix, 1972.

_____. *Actos lingüísticos*, In: AA.VV., *Linguagem-Enunciação*. Enciclopédia Einaudi, v. 2., Lisboa, 1984, pp. 439-457.

DUCROT, Oswald. e TODOROV, Tzvetan. *Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

HANNA, Judith Lynne. *A linguagem da dança*. Disponível em: <http://www.rio.rj.gov.br/centrocoreograficodorio/ensaios002.html>

JANKÉLEVICH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

KASTRUP, Virgínia. *A invenção de si e do mundo: uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição*. Campinas: Papirus, 1999.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento filosófico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

LEOPOLDO e SILVA, Franklin. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

_____. “Bergson, Proust: tensões do tempo”. In: *Tempo e História*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

LISBOA, Maria Beatriz. “Intuição e Arte de Curar: Pensamento e Ação na Clínica Médica”, *Revista Artes de Cura*: Editora Abera. Disponível em http://www.artesdecura.com.br/REVISTA/medicina_integral/intuicao_e_arte.htm. Último acesso em 05 mai 2006

_____. “A intuição na prática médica: contribuições da filosofia ao campo da saúde” In: *Série estudos em saúde coletiva*. Rio de Janeiro: UERJ/IMS, n.180, pp.60-76, 1998.

LOBO, Lilia. “Pragmática e subjetivação por uma ética impiedosa do acontecimento”. *Psicologia em Estudo*. Maringá, maio/ago, vol.9, n.2, pp.195-205, 2004.

MARCONDES, Danilo “A concepção de linguagem no “Crátilo” de Platão” In: *Leopoldianum*, Vol. XIII, nº 36, pp. 32-41, 1986.

MOURA, H. *Significação e Contexto – Uma introdução a questões de semântica e pragmática*. Florianópolis: Insular, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. “Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral” In: *O livro do filósofo*. Porto: Ed. Res, 1984.

_____. *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*, São Paulo: Cia das Letras, 2000.

ORLANDI, Luiz Benedicto Lacerda. “O devir criativo da cognição” In: Kastrup, V. *A invenção de si e do mundo*. Campinas: Papirus, 1999, pp. 9-12.

PAIVA, Rita. “Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da Filosofia em Henri Bergson.” Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, 2001. *Orientador*: Franklin Leopoldo e Silva. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-29112003-084200/> Último acesso em 01 mai 2006.

PESSOTTI, Jorge. “Procusto, um bandido entre os imortais”. <http://www.webavista.com.br/mitologia/mitos/procusto.html>. Último acesso 27 set 2004.

PLATÃO. *Crátilo ou Sobre a justeza dos nomes*. Belém: Universitária/UFPA, 1988.

PRADO Jr, Bento. *Presença e campo transcendental: Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. “Os caminhos da Pragmática no Brasil”. São Paulo, *DELTA*, vol.15, n.especial, pp.323-338. 1999.

RECANATI, François. *La transparence et l’nonciation*. Paris: Seuil, 1979.

REZENDE, Antônio. *Octavio Paz: as trilhas do Labirinto*. *Rev. Brasileira de História*, vol.20, n.39, pp.223-248, 2000.

ROSSETI, Regina “Bergson e a Natureza Temporal da Vida Psíquica”, *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 14(3), pp. 617-623, 2001. Disponível em: <<http://www.bibvirt.futuro.usp.br/textos/hemeroteca/prc/vol14n3/7847.pdf>> . Último acesso em 03 mai 2006.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 1973.

TEDESCO, Silvia. *Estilo e subjetividade: considerações a partir do estudo da linguagem*. Tese (Doutorado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica - São Paulo. *Orientador*: Suely Rolnik, 1999.

_____. “A natureza coletiva do elo linguagem-subjetividade”. *Psicologia: Teoria e Pesquisa.*, jan./abr., vol.19, n.1, p.85-89, 2003.

TROTIGNON, Pierre. *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphisique.* Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

WORMS, Frederic. “A concepção bergsoniana do tempo”. *DoisPontos*, América do Sul, pp. 129-149, 1 18 03 2005. Disponível em <http://calvados.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doispontos/article/view/1922/1607>. Último Acesso: 01 mai 2006.