

HENRI BERGSON E SEUS CONCEITOS DE DURAÇÃO, INTELIGÊNCIA E INTUIÇÃO PARA PROBLEMATIZAR A PSICOLOGIA

Marcos Adegas de Azambuja (PUCRS/Doutorando – CNPq)

m_adegas@yahoo.combr

A intenção deste trabalho está em abordar a filosofia de Henri Bergson para, desencadear um tensionamento nas formas de pensar Psicologia, a partir do conceito de duração, procurando uma aproximação com essa disciplina científica e seus modos de produzir conhecimento. Para isso, procuraremos abordar as diferenças entre ciência e filosofia para Bergson e, assim, discutir como a Psicologia se constitui enquanto um campo de saber sob um olhar permeado pelos conceitos bergsonianos de duração, inteligência e intuição. Por fim, procuraremos pensar uma Psicologia e seus modos de produzir conhecimento em função do tempo em si ou da duração.

É importante alertar que, embora esta seja uma escrita muito mais voltada para uma análise de fundo epistemológico, não gostaríamos de atrelar a questão à oposição entre verdadeiro e falso, realidade e ilusão, científico e não-científico, racional e irracional (FOUCAULT, 2007). Não nos interessa saber qual a Psicologia mais verdadeira, mais científica e assim por diante, mas propomo-nos a perguntar quais as condições de possibilidades que levam uma Psicologia à hegemonia? Como uma Psicologia torna-se marginal, aberrante, bizarra ou não-verdadeira? Como uma Psicologia pode se produzir como realidade?

Primeiramente, o leitor pode estar a se perguntar, por que seria Henri Bergson o filósofo escolhido para tal feito?

Porque esse filósofo é um daqueles que põe fim a era cartesiana. Emancipando-se dos postulados da filosofia moderna, inaugura um pensamento contemporâneo que escapa e critica o racionalismo e seus derivados – positivismo, idealismo e associacionismo –, bem como o cientificismo de sua época que perdura até hoje. Como veremos em seguida, a ciência, para ele, procura produzir conhecimento primordialmente a partir de uma perspectiva de tempo ideal ou lógico-matemática, na qual seria possível apreender a realidade, mensurá-la e generalizá-la, como se a realidade se repetisse sempre a mesma no decorrer do tempo. É este um dos principais alertas deste pensador: tomar a realidade presa em um espaço de tempo é mortificá-la, é descolar o conhecimento da vida. Já devemos adiantar que a realidade aqui é duração (TREVISAN, 1995). Por fim, vale frisar que este trabalho limita-se ao livro *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1988), ao texto *Introdução à Metafísica* (1974) e procura interlocução em trabalhos de outros leitores do filósofo. Assim, deixamos claro ao leitor do texto que segue, e até mesmo a nós, o cuidado de não generalizar o que está sendo visto em uma particularidade.

A Psicologia enquanto disciplina científica

Posto a situação na mesa, iniciaremos a discussão da ciência psicológica. Sabemos que ela, desde seu nascimento, procura espelhar-se no funcionamento das Ciências Naturais para articular todo um aparato que sustente as condições para se erigirem leis naturais sobre o ser humano. A determinação de relações quantitativas, a

construção de hipóteses e a verificação experimental estão a serviço desse aparato metodológico. Mesmo que a Psicologia busque abandonar a objetividade naturalista – e sabemos que muitas vertentes procuram, de alguma forma, se esquivar disso – recaímos em um processo de responder aos problemas, ou mais precisamente, às dificuldades que se encontram na prática cotidiana, como o fracasso escolar, a doença mental, a adaptação no trabalho. Em verdade, esse movimento de nos aproximarmos das práticas assegura um *status* de ciência natural, positiva, objetiva e é o que dá, justamente, esse contato com uma dita realidade. Contudo, não há como ser efetivada a objetividade naturalista, porque o que a Psicologia faz sem perceber, já que assim se originou, é construir-se no campo das contradições do ser humano com a prática, isto é, criar uma Psicologia do ser humano com suas leis e regras gerais a partir de “uma análise do anormal, do patológico, do conflituoso, uma reflexão sobre as contradições do homem consigo mesmo. E se ela se transformou em uma Psicologia do normal, do adaptativo, do organizado, é de um segundo modo, como que por um esforço para dominar essas contradições” (FOUCAULT, p. 135, 2006).

Por essas razões, podemos situar com Bergson (1974), o *equivoco* das Ciências Humanas ou, para os nossos interesses, da Psicologia seguir os mesmos preceitos das Ciências Naturais. Um equívoco anterior, que o filósofo percebe do próprio espírito da filosofia moderna, o qual equipara filosofia e ciência em nível de método e objeto de pesquisa. A construção dessa ideia está personificada em Descartes, o qual concebe o método como fundamental para chegar-se à verdade. Mas vamos encontrar o mesmo movimento da mentalidade moderna, por exemplo, em Bacon, Kant e Comte. Então, seria interessante, primeiramente, procurar entender as distinções entre filosofia e ciência para Bergson, na maneira de conhecer uma coisa para depois seguirmos com o debate sobre a Psicologia.

A *filosofia*, pelo exercício da metafísica, deveria buscar um conhecimento *absoluto* sobre determinado objeto de interesse, utilizando-se da intuição como método para sua apreensão. Buscar um conhecimento absoluto é entendido aqui como a tentativa de coincidir com o objeto, de entrarmos nele, simpatizando com ele em um nível do qual não falamos mais de um determinado lugar ou de um ponto de vista sobre o objeto, mas sim, de dentro dele. Essa maneira de conhecer uma coisa, por não se colocar em nenhum ponto de vista, também não se apoia em símbolo algum, ou seja, não há uma tradução e, sim, a tentativa de possuir o original (BERGSON, 1974).

Já a *ciência* busca um conhecimento *relativo* sobre o objeto ao qual se debruça e tem como método a análise, fundada na inteligência, que se refere “aos domínios da faculdade de abstrair e de generalizar, isto é, ao juízo e ao raciocínio” (ALMADA, 2007, p. 29). É um conhecimento relativo justamente porque ao invés de adentrar ao objeto, rodeia-o – no sentido de depender de um ponto de vista, de um ponto de referência em que se posiciona e dos símbolos aos quais se expressa. Em outras palavras, o objeto é apreendido de fora: falamos dele de diversos lugares pelos quais nos colocamos no espaço; fazemos uma representação, relacionando-o a partir dos referenciais que possuímos e que nos são familiares – por isso a ideia de tradução do objeto. Podemos assim dizer que, ao contrário de nos aproximarmos do objeto, afastamo-nos dele, pois estamos sempre trabalhando por semelhança, comparação ou analogia.

Mantendo conosco essas noções de ciência e filosofia (inteligência e intuição serão abordadas mais adiante), voltemo-nos agora para a Psicologia, quando ela nasce como disciplina científica. Sabemos que seu nascimento “oficial” como ciência data da passagem do século XIX para o XX, com Wilhelm Wundt. Para o discurso moderno,

foram necessários a força dos ideais renascentistas e iluministas e o avanço do racionalismo e da ciência moderna, marcados, principalmente, na figura de Descartes. As explicações teológicas vão perdendo seu lugar para a Razão, que ocupa e, ao mesmo tempo, concede ao homem um lugar central como regulador da natureza. A Psicologia, assim como as Ciências Humanas, para ganhar um certo estatuto de cientificidade passa necessariamente por um esquema de disciplinarização do saber pela ordem do discurso moderno.

Nesse contexto, a Psicologia caracteriza-se “como um conhecimento positivo do indivíduo e como uma forma particular de falar a verdade sobre os humanos e de agir sobre eles” (ROSE, 2001a, p. 34). Independente de qual abordagem teórica, sempre houve um esforço, uma tentativa, como diria Rose (2001a, p. 40), “de unificação da conduta em torno de um modelo único de subjetividade apropriada”. Como que por um esforço para dominar suas *contradições* é que a Psicologia busca criar leis e regras gerais, exatamente como as Ciências Naturais. O jogo impossível de a ciência psicológica tornar-se ciência natural configura-se justamente na impermanência de seu objeto de estudo e na impossibilidade de torná-lo único a partir de um modelo universal, natural. Mas por que essa instabilidade do objeto? Porque uma coisa são as representações que fazemos do objeto e outra é o objeto em si. Temos que assumir, usar da sensatez e dizer que da coisa em si, através da análise, só poderemos falar por representações. Infelizmente, o cientista ilude-se (mesmo dizendo que suas verdades sempre devem ou podem ser refutadas), crendo que através de suas análises está falando da coisa em si ou pelo menos de partes dela. E o que estamos tentando dizer com Bergson é que o cientista nem sequer aproxima-se do objeto e, sim, afasta-se dele, como aquelas ondas circulares que vão se distanciando do ponto onde uma pedra foi lançada no lago. Distancia-se, porque, através das representações que cria e daquelas nas quais se apoia, vai ligando esquemas de representações a outros esquemas de representações. Assim, o cientista entende que deve reconstituir o objeto juntando essas partes – como se realmente fossem partes do objeto estudado – sem perceber que lida apenas com elementos – quer dizer, símbolos, traduções – o que produz, assim, um processo de análise que vai ao infinito.

Para explicar o método da análise, Bergson (1974) utiliza-se da Psicologia. Diz que para falarmos de um *eu* psicológico¹, necessitamos dissolver esse eu, analisando seus elementos: sentimentos, sensações, representações entre outros. A experiência que temos do nosso eu, do eu que dura, só pode ser expressa pela Psicologia por meio desses elementos, os quais são recortes de um conjunto que já não são a experiência genuína que vivemos do nosso eu. O filósofo nos oferece um ótimo exemplo sobre o método de análise do cientista ao falar de um artista que faz um croqui da torre de Notre Dame. A torre está ligada a toda Paris, mas é necessário separá-las. A torre é feita de certo material, mas o artista faz uma recomposição exterior e esquemática, utilizando-se de um ponto de referência sobre o objeto e de um modo de representação. Mesmo tendo feito todo esse trabalho de desunir o que estava ligado, o artista anota em seu croqui, “Paris”, assim como o psicólogo anota, a partir do estado psicológico extraído do conjunto da pessoa, “estrutura de personalidade”. Dessa forma, cria um modelo, uma

¹ “No terreno em que o psicólogo se instala, e onde deve se instalar, o ‘eu’ é apenas um signo pelo qual se evoca a intuição primitiva (aliás, muito confusa) que forneceu a psicologia seu objeto: é apenas uma palavra, e o grande erro é crer que poderemos, permanecendo nesse terreno, encontrar por trás da palavra uma coisa” (BERGSON, 1974, p. 27). Aqui não nos interessa entrar na discussão dos dispositivos para produção de sentido da experiência do eu. Sobre uma genealogia da subjetivação e o estudo das práticas e técnicas que produzem sujeitos dentro da categoria *eu*, ver Rose (2001a, 2001b).

“lei”, que pode ser aplicada a outras pessoas. O problema é que a experiência que temos do eu em todo seu conjunto não se aproxima dos modelos criados. “(...) o erro é acreditar que com todos estes esquemas recomporíamos o real” (BERGSON, 1974, p. 32).

O conceito de duração e a problemática do espaço-tempo

Seguindo a proposta desta escrita, debruçamo-nos, neste momento, sobre o conceito bergsoniano de duração. Quando falamos dessa noção, abordamos as questões do tempo e do espaço e as interpenetrações entre ambos. Ao desenvolvermos esses construtos, estamos, essencialmente, lidando com as formas de conhecer ou produzir realidade e, por conseguinte, verdades sobre a vida. Então, para este início, é importante entender que a *duração* é o tempo real, o tempo em si mesmo, mudança essencial e contínua, que passa incessantemente modificando tudo e é a essência da vida psíquica. Entretanto, não enxergamos a realidade dessa maneira, e, sim, estática e passível de fragmentação, que facilitam nossa ação no mundo, justamente por uma interferência espacial. Por haver uma confusão entre espaço e tempo, cria-se um tempo ilusório e espacializado² (BERGSON, 1988).

Podemos verificar, desde o início da Idade Média até o final do século XX, que “a elevação do espaço como categoria ontológica agora está completa” (p. 158).

Uma característica pouco comentada da física ocidental moderna é que seu empreendimento pode ser caracterizado pela ascensão gradual do espaço no nosso esquema existencial. (...) ao fazer do espaço a *única* categoria do real, estamos negando (...) o “tempo como algo vivido”. (...) Na visão de mundo dos físicos do hiperespaço, o tempo não é mais um atributo da *experiência humana subjetiva*, torna-se um mero artefato de manipulação matemática. Assim (...) nossa experiência mais fundamental do tempo como algo vivido e pessoal é abolida. (...) Somos dissolvidos em espaço. (...) Aqui tudo é igual, tudo é homogêneo, tudo é espaço (WERTHEIM, 2001, p. 159).

Se o que foi exposto anteriormente ficou claro, foi possível entender que existem duas orientações sobre o tempo ou duração: uma, de um tempo que é puro e, outra, de um tempo espacializado.

Uma das formas que Bergson (1988) utiliza para explicar essa diferença parte de uma crítica à Psicologia de sua época, especialmente a psicofísica, já que essa buscava explicar a vida psíquica através de um paralelismo entre o físico e o psicológico, entre a mente e o cérebro. As explicações psíquicas encontravam-se na sua parte física; assim, pretendia-se quantificar os fenômenos psicológicos partindo de suas supostas causas físicas. Os estudiosos da psicofísica acabaram por reduzir a mente ao cérebro, justamente pela confusão entre tempo e espaço, não percebendo a impossibilidade de explicar os estados psicológicos como multiplicidade quantitativa, de justaposição numérica e espacial. Os estados internos de consciência são uma multiplicidade qualitativa de estados psicológicos que se interpenetram e estão em constante mudança, ou seja, é a duração pura. Esse seria apenas um exemplo da força das Ciências Naturais sobre as Ciências Humanas.

² Sobre o tempo como quarta dimensão do espaço e o misto entre tempo e espaço cf. Deleuze (1999, p. 68-71).

Diante disso, já conseguimos compreender que o conceito de duração desdobra-se em duas vertentes: a duração homogênea e a duração heterogênea. Na *duração homogênea*, como dizíamos anteriormente, reduzimos o tempo real psíquico a imagens de espaço físico ou a unidades do espaço lógico-matemático. Há, por exemplo, uma tentativa de apreensão de estados de consciência utilizando-se do espaço, ou seja, de algum parâmetro de exterioridade (positivismo) para representar os fenômenos de consciência. Para capturar determinados fenômenos, procuramos alinhá-los no espaço, retirando-os do tempo para, assim, mensurá-los. Podemos, então, distinguir um fenômeno de outro, graduá-los por sua intensidade (psicofísica), reconhecer formas de associação entre uns e outros (associacionismo), mas não estamos operando na natureza do objeto estudado e, sim, apenas nas diferenças de graus de determinado objeto (BERGSON, 1988; 1974). Seguindo esse pensamento, o tempo mantém-se prisioneiro do espaço, como se este último sempre tivesse existido e o primeiro aparecesse como mais uma dimensão do espaço. Esse tempo é uma forma de espaço disfarçada. É retirando alguns fenômenos do tempo e aprisionando-os no espaço, ou melhor, esquadrinhando-os em um diagrama espaço-temporal já delimitado que podemos erigir determinadas verdades sobre o sujeito. É assim que um campo de saber é criado, ganhando o estatuto de ciência: desenvolvendo-se em um racionalismo de ordem matemática, eternizando ou universalizando determinados achados.

O esforço desse tipo de Psicologia está, então, na valorização dos modelos e no empreendimento de distinguir quais as cópias mais fidedignas aos padrões e de criar ferramentas que auxiliem na manutenção e no aprimoramento dessa imagem de pensamento. Por uma duração homogênea, o que nos diferencia uns dos outros são os graus, as intensidades, as quantidades, que já estão classificados e catalogados nas disciplinas e práticas psi. A Psicologia ou vida psíquica passa a ser tratada sempre em referência a um substrato externo, como, por exemplo, no paralelismo entre psiquismo e cérebro, talhando-se verdades sempre em função do espaço, sempre em função de comparações de fenômenos, que se intenta isolar as interferências temporais, como a heterogeneidade.

Já na *duração heterogênea* falamos de um tempo da existência, pois opera uma ordem ontológica – visto que na duração (ou no tempo em si) nunca se repete a mesma sensação (BERGSON, 1988). Essa realidade possui uma intensidade puramente qualitativa, pois compõe-se de elementos absolutamente heterogêneos; mesmo assim, interpenetram-se uns nos outros e, ainda, mantém uma continuidade:

Podemos, por exemplo, dar um nome idêntico a diversas fases da tristeza, da alegria ou da visão, mas, ao olhar íntimo da consciência, uma é irredutível a outra. Não é a mesma tristeza que invade minha alma hoje e a tristeza que experimentei ontem, ainda que sejam produzidas pela mesma causa, porque entre ontem e hoje continuei a viver e a modificar-me (TREVISAN, 1995, p. 51).

Nessa ontologia, o real é a própria variabilidade, valoriza-se o movimento e não a imobilidade. Porque, como diria Bergson (1974), não é nas letras de um poema que encontraremos sua significação, nem mesmo nos espaços entre elas se achará o almejado sentido. Os elementos fazem parte do símbolo e não da coisa. Então, que ideia seria a de recompor a variabilidade, que é o real, pela invariabilidade do elemento?

Os modos de apreensão da duração: os conceitos de inteligência e intuição

Bergson considera a duração homogênea um conceito muito natural e espontâneo, e essa naturalidade não é criticada porque a faculdade que pensa por essa via é a inteligência, que se deixa ser pensada por si mesma (TREVISAN, 1995). Toda a discussão que estamos fazendo poderia sintetizar-se na frase de Bergson (1974, p. 30): “*Pensar* consiste, ordinariamente, em ir dos conceitos às coisas, e não das coisas aos conceitos”. Ou, quando diz de outra maneira: “(...) da intuição podemos passar à análise, mas não da análise à intuição” (p. 32). Quer dizer, então, que não podemos crer que a partir de símbolos, de representações – sejam elas visuais, táteis, linguísticas etc. – chegaremos à coisa em si, mas somente invertendo essa lógica.

Em síntese, a faculdade que opera na análise é a inteligência e produz conhecimento em uma lógica da duração homogênea; já a intuição é uma operação metafísica e tem como modo de apreensão do conhecimento a duração heterogênea. Em relação à metafísica, basta considerarmos, para os fins deste ensaio, que ela “(...) é, pois, a ciência que pretende dispensar os símbolos” (p. 12), como que os ultrapassando.

Nossa inteligência, quando segue sua marcha natural, procede por percepções sólidas, de um lado, e por concepções estáveis, de outro. Ela parte do imóvel, e não concebe nem exprime o movimento senão em função da imobilidade. Ela se instala em conceitos pré-fabricados, e se esforça por prender, como numa rede, alguma coisa da realidade que passa (BERGSON, 1974, p. 37).

Essa é uma experiência ou um modo de conhecer pelo qual todos nós operamos e que é também o modo pelo qual a ciência positiva criticada por Bergson trabalha. Utilizamos-nos da observação sensível para obtenção de materiais a fim de termos uma elaboração que pertence aos domínios da inteligência (ALMADA, 2007). Disso resulta um exercício de retirar toda a variabilidade ou o máximo das variáveis do objeto estudado para que se possa controlá-lo. Esse controle retira a duração daquilo que se está pesquisando, extrai o que para Bergson é considerado vida. O uso da inteligência e, por conseguinte, o método da “análise implica a substituição do próprio movimento por sua imitação” (ALMADA, 2007, p. 29). Da vaga lembrança que ficamos do objeto a partir do procedimento, não podemos negar que todo um universo de ordem prática ou útil é produzido em nossa vida cotidiana e não há como negar a importância desse tipo de apreensão do conhecimento.

Contudo, há outra experiência nos modos de conhecer, que parece ser negligenciada. Talvez isso se ocorra pelo caráter natural da inteligência, o que relega a intuição ao segundo plano.

Chamamos aqui intuição a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível. Ao contrário, a análise é a operação que reduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, comum a este objeto e a outros. Analisar consiste, pois, em exprimir uma coisa em função do que não é ela (BERGSON, 1974, p. 20).

Quebrar com a naturalidade do pensar seria, então, utilizar-se da intuição como método. Seria, exatamente, perceber o tempo transcorrendo sem ser dividido. Esse exercício antinatural põe o pensamento em relação com todos aqueles tempos que foram fragmentados e separados pela espacialização, com todos aqueles movimentos que foram imobilizados pela abstração, com todas aquelas variáveis que deveriam ser

varridas pela purificação para que o objeto de estudo fosse melhor tratado. A intuição pretende apreender a realidade em absoluto. Isto é, ela nos permite visualizar as redes de representações pelas quais somos pegos nesse processo de pensar naturalmente. Permite, em nosso entendimento, desnaturalizar a trama de representações que nos constituem e que são consideradas por nós como realidade, no sentido daquilo que esteve sempre lá.

A Psicologia na duração

Talvez uma Psicologia bergsoniana provoque reações aos olhares de um pensar natural, considerando-a uma monstruosidade. É bem provável, também, que seja devido a um esforço de inventar algo novo que uma ciência possa ser percebida como um monstro. Em qualquer caso, aprofundemos um pouco mais as ideias dessa Psicologia que chega ao cúmulo de questionar como pode ela ser produzida como realidade.

Como se percebe, uma Psicologia na duração apreende a realidade primeiramente por intuição, tal como o *eu que dura*:

É, por estes cristais bem recortados e este congelamento superficial, uma continuidade que se escoar de maneira diferente de tudo o que já vi escoar-se. É uma sucessão de estados em que cada um anuncia aquele que o segue e contém o que o precedeu. A bem dizer, eles só constituem estados múltiplos quando, uma vez tendo-os ultrapassado, eu me volto para observar-lhe os traços. Enquanto os experimentava, eles estavam tão solidamente organizados, tão profundamente animados com uma vida comum, que eu não teria podido dizer onde qualquer um deles termina, onde começa o outro. Na realidade, nenhum deles acaba ou começa, mas todos se prolongam uns nos outros (BERGSON, 1974, p. 22).

Sendo assim, uma Psicologia na duração, ao colocar os problemas em função do tempo, faz com que o movimento que vinha encadeado e tinha certa ordenação espaço-temporal revire-se, perdendo seu eixo. A linha dura do movimento, do movimento que envolve o tempo, de um começo, meio e fim, se esmaece. Passado, presente e futuro não seguem uma linha reta. Aquele que se guiava por um tempo cronológico (dos calendários e dos relógios), que prosseguia em um tempo natural e biológico (das estações da vida), que respeitava os tempos de aprender e de desenvolver, que seguia todo um tipo de movimento de vida, vê-se instado a perguntar onde foi parar. É como se algum dos seus movimentos escapasse dessa seriação; foi dado um passo em falso, e o movimento torna-se aberrante, assustador. É esse movimento percebido como bizarro que libera o tempo na medida em que esse se libera de um movimento a que antes se subordinava (PELBART, 2004).

Uma Psicologia extraordinária dá-se tão somente nesse tempo, quando o tempo emancipou-se do movimento, livrou-se do aprisionamento ao qual a inteligência impunha ao movimento. É, pois, nesse momento decisivo, quando ocorre a perda do movimento concatenado, que uma infinidade de mundos comparece a um só tempo. Essa trama de tempos pode soar como falha para aquele que vive somente sob a imobilização do movimento e de seus binarismos. Um estranhamento, um passo em falso fica, dessa forma, entendido como erro, algo que se desviou do caminho correto, que destrilhou as amarras do pensamento iluminado. Entretanto, em nosso modo de ver as coisas, todos esses erros são as afirmações do falso – potência, que briga contra a disciplina e o julgamento, já que é devir, é luta de forças – e o que precisávamos para

pôr em xeque a busca desenfreada pela verdade, enlouquecedora aproximação com o verdadeiro (PELBART, 2004).

A questão não está em crer ou não na origem e no fim, no verdadeiro e no falso, no real e no irreal. Isso não é um argumento relativista, já que não queremos dizer que tudo é relativo, até porque se tudo assim o fosse poderíamos refutar essa premissa absolutista do próprio relativismo. Por mais que Bergson fale de uma pretensão ao absoluto, não quer dizer com isso uma busca pela verdade. Seu trabalho está preocupado justamente em alertar os cuidados que devemos ter em relação às afirmações verdadeiras e universais que costumamos fazer sobre nossos objetos de estudo, pois há uma série de condições históricas e específicas que condicionam nossas criações de verdade, porque “o símbolo corresponde aqui aos hábitos mais arraigados de nosso pensamento” (BERGSON, 1974, p. 33).

A Psicologia na duração pode nos fornecer as ferramentas para pensar aquelas teorias que esquecem os aspectos epistemológicos e ontológicos envolvidos na sua constituição e, ainda mais, toda uma produção de discurso, práticas e técnicas que se alastram em nosso cotidiano como se fossem uma simples evolução e progresso do ser humano. Pode colocar ou devolver as amarras do tempo a todo arsenal de categorias, de conceitos, de nomes e de formas aos quais significamos nossa realidade, reconstituindo, assim, suas condições de existência em nosso presente.

Referências Bibliográficas

- ALMADA, L. A crítica bergsoniana da psicofísica. In: Revista AdVerbum. 2 (1) jan-jun. pp. 25-37, 2007.
- BERGSON, H. Ensaio sobre os dados imediatos da consciência (J. S. Gama, Trad.). Lisboa: Edições 70, 1988 (Original publicado em 1889).
- BERGSON, H. Introdução à Metafísica. In: Os Pensadores. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1974.
- DELEUZE, G. Bergsonismo. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1999.
- FOUCAULT, M. A Psicologia de 1850 a 1950. Em: Da Motta, M. B., Coleção Ditos e escritos: Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. v. I. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FOUCAULT, M. Do Governo dos Vivos. In: Verve. nº 12. São Paulo: o Programa, 2007.
- PELBART, P. P. O Tempo Não-Reconciliado: imagens de tempo em Deleuze. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- ROSE, N. Como se deve fazer a história do eu? In: Educação & Realidade. 26(1) jan-jul. pp. 33-57, 2001a.
- ROSE, N. Inventando nossos eus. In: Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito. Silva, T. T. Belo Horizonte: Autêntica, 2001b.
- TREVISAN, R. M. Bergson e a Educação. Piracicaba: Editora Unimep, 1995.
- WERTHEIM, M. Uma História do Espaço de Dante à Internet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.