

## HENRI BERGSON E A INTUIÇÃO ENQUANTO MÉTODO PRECISO

### *HENRI BERGSON AND INTUITION AS A PRECISE METHOD*

Edvan Aragão Santos<sup>1</sup>

**Resumo:** Nosso intuito neste presente artigo é discutir acerca da intuição na filosofia de Henri Bergson. O filósofo atribui a ela o método por excelência do fazer filosófico, o distinguindo daquele implementado pelo cientificismo - que o autor compreende como relativo e simbólico. Bergson credita à intuição a capacidade de adentrar na realidade de modo absoluto e profundo, acompanhando o tempo em sua duração e capturando a multiplicidade qualitativa das coisas. Para o filósofo, a intuição seria um método tão preciso quanto o científico - sem que a filosofia negue a aplicação e o método quantitativo e analítico para a compreensão do real.

**Palavras-chave:** intuição, duração, método, multiplicidade.

**Abstract:** Our intention in this paper is to discuss intuition in Henri Bergson's philosophy. The philosopher attributes to it the method par excellence of philosophical making, distinguishing it from that implemented by scientism - which the author understands as relative and symbolic. Bergson credits intuition with the capacity to enter reality in an absolute and profound way, accompanying time in its duration and capturing the qualitative multiplicity of things. For the philosopher, the intuition would be as precise a method as the scientific one - without philosophy denying the application and the quantitative and analytical method for understanding the real.

**Key words:** intuition, duration, method, multiplicity.

O problema do método é central da obra de Bergson. Ele define o rigor de sua filosofia, sua identidade e, juntamente com a noção de duração, funda sua ruptura com a tradição. Conquanto essa questão atravessasse toda sua obra, ela só passa a se configurar de modo proeminente no texto *Introdução à Metafísica*<sup>2</sup> publicado na *Revue de métaphysique et de morale* em 1903. Mas seria lícito dizer que a reflexão mais explícita sobre o método se delinea tanto em *A Evolução Criadora* (1907), quanto no compêndio de textos publicados em *O Pensamento e o Movente* (1934).

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela UNIFESP e Pesquisador da UFS.

<sup>2</sup> Este artigo reaparece no compêndio *O Pensamento e o Movente* de 1934, numa versão revisada com notas do próprio autor.

Para se chegar ao sentido preciso da intuição e demarcar sua especificidade, Bergson anuncia dois modos distintos de compreender a realidade, com o objetivo de circunscrever o limite entre dois modos de pensamentos. De um lado, um conhecimento relativo e simbólico, isto é, exterior ao objeto e outro, interior ao objeto, alcançado sem mediação, direto e pleno, e implica um conhecimento absoluto. Bergson expõe:

Se compararmos entre si as definições da metafísica e as concepções do absoluto, percebemos que os filósofos concordam, apesar de suas divergências aparentes, em distinguir duas maneiras profundamente diferentes de conhecer uma coisa. A primeira implica que rodeemos a coisa; a segunda. Que entremos nela. A primeira depende do ponto de vista em que nos colocamos e dos símbolos pelos quais nos exprimimos. A segunda não se prende a nenhum ponto de vista e a não e apoia em nenhum símbolo. Acerca da primeira maneira de conhecer, diremos que ela se detém no *relativo*; quanto à segunda, onde ela é possível, diremos que ela atinge o *absoluto*.<sup>3</sup>

O conhecimento dado de maneira simbólica, que prevalece no conhecimento científico e no conhecimento puramente conceitual, permite uma aproximação relativa e sempre crescente sobre o conhecimento. Tal forma de conhecimento tateia a experiência real do objeto, dando sempre perspectivas abstratas sobre ele, como se recompusesse ou colocasse um sistema de referências ao objeto e ao movimento real. Já o conhecimento absoluto, imerge na coisa, ele não precisa traduzir a experiência do objeto - sua expressão conceitual -, porque já está dentro dele e, na verdade, coincide de tal maneira com o objeto, que se torna quase ele mesmo. Ele não traduz em conceitos fixos o que é a experiência real, mas está imerso no movimento real da experiência concreta com a realidade. Trata-se de um conhecimento simples e indivisível, absoluto. Eis o que Bergson chama de conhecimento por intuição<sup>4</sup>.

É a integralidade de uma experiência na essência do ato a natureza de um conhecimento absoluto. Ele é dado na vivência do próprio objeto. Sua tradução em símbolos, e mesmo, em símbolos ou em conceitos que estão em concomitância com a vida

<sup>3</sup>BERGSON, Henri. *Os Pensadores: Cartas, Conferências e Outros Escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 13.

<sup>4</sup>Dentre os exemplos clássicos do autor: a possibilidade de se pôr no lugar de um personagem de um livro ou romance, ou perceber as nuances múltiplas da vivência interior de um personagem. Isto é, a reconstituição do perfil dos caracteres do personagem. O falar e o agir de um herói de um romance nas traduções e explicações possíveis jamais seriam iguais à experiência simples e indivisível que eu experimentaria se coincidissem com o próprio personagem, afirma Bergson. Essa coincidência me daria uma visão total, porque viveria a personagem em sua própria ação e me seria dada integralmente, com todos os acidentes que se manifestam nela. Bergson acrescenta: Tudo o que me é contado acerca da pessoa me fornece pontos de vistas sobre ela. Todos os traços pelos quais me descrevem, e que só podem fazer com que eu a conheça através de comparações com pessoas ou coisas já conhecidas, são signos pelos quais a exprimimos mais ou menos simbolicamente. Símbolos e pontos de vistas me colocam, pois, fora dela; apenas me fazem conhecer dela o que tem em comum com outros e que não lhe pertence propriamente. *Ibidem*, p. 13.

social, e, portanto, já estabelecidos, que confinamos a um significado estanque, não dá a dimensão dessa experiência simples da vivência imediata.<sup>5</sup> O autor resume o que entende por esse conhecimento intuitivo:

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. Toda análise é, assim, uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação a partir dos pontos de vista sucessivos, em que notamos outros tantos contatos entre o objeto novo, que estudamos, e outros, que cremos já conhecer. Em seu desejo eternamente insatisfeito de abarcar o objeto em torno do qual ela está condenada a dar voltas, a análise multiplica sem fim os pontos de vista para completar a representação sempre incompleta, varia sem cessar os símbolos para perfazer a tradução sempre imperfeita. Ela se desenvolve, pois, ao infinito. Mas a intuição, se ela é possível, é um ato simples.<sup>6</sup>

É a ciência, sobretudo, que opera na instância do símbolo sob a perspectiva da análise. Bergson afirma que mesmo as ciências mais concretas da natureza ainda se apoiam no símbolo: “Mesmo as mais concretas das ciências da natureza, das ciências da vida, se atêm à forma visível dos seres vivos, de seus órgãos, de seus elementos anatômicos.”<sup>7</sup> É na esfera dos símbolos que elas funcionam, produzindo um conhecimento relativo que se expressa abstrata e simbolicamente. Mas, por outro lado, existe um conhecimento que pode ser dado de imediato, interior à coisa, e que em vez de nos levar ao conhecimento relativo, nos proporciona uma visão coincidente, permitindo-nos conhecê-la em seu interior; trata-se não da análise, que tem por natureza decompor e recompor o real artificialmente, mas da intuição. Esse é o conhecimento próprio da metafísica, isto é, que apreende fora de toda expressão, tradução ou representação simbólica. Processo que se revela com mais contundência na intuição do próprio eu. Bergson assinala:

<sup>5</sup>Notadamente, não se trata de negar os conceitos, toda ciência trabalha com conceitos, eles lhe são necessários e a metafísica não pode tratar de acabar com os conceitos. Entretanto, segundo Bergson, ela precisa ultrapassá-lo, ou, pelo menos, quer libertar-se dos conceitos rígidos e pré-fabricados para criar nossos conceitos, bem mais flexíveis, mais próximos às formas da duração, Bergson atenta: “Mas ela só é propriamente ela mesmo quando ultrapassa o conceito, ou ao menos, quando se liberta de conceitos rígidos e pré-fabricados para criar conceitos bem diferentes daqueles que manejamos habitualmente, isto é, representações flexíveis, moveis, quase fluidas, sempre prontas a se moldarem sobre formas fugitivas da intuição.” *Ibidem*, p. 18 e 19. Ou seja, o conceito, mesmo quanto a suas formas possíveis de representações da unidade e da multiplicidade, posto que ainda funcione nos moldes da exteriorização dos seus elementos, da justaposição, jamais representa o movimento contínuo em que os momentos interiores uns aos outros escoam na duração pura. É só por meio da intuição, isto é, um conhecimento do eu pelo próprio eu, um conhecimento interior ao objeto que se observa um conjunto de múltiplidades.

<sup>6</sup>*Ibidem*, p. 14 e 15.

<sup>7</sup>*Ibidem*, p. 15.

Há uma realidade, ao menos, que todos apreendemos por dentro, por intuição e não por simples análise. É nossa própria pessoa em seu fluir através do tempo. É nosso eu que dura. Podemos não simpatizar intelectualmente, ou melhor, espiritualmente, com nenhuma outra coisa. Mas simpatizamos, seguramente, conosco mesmos.<sup>8</sup>

Este eu, no entanto, não se encontra na pura percepção do mundo exterior, no qual nos rodeiam os objetos, que nos aparecem sobre a forma da matéria, exteriores uns aos outros e agrupados na forma de justaposições de blocos de espaço. Por detrás da estrutura representativa do eu existe uma natureza interior, num movimento contínuo que parte da interioridade da nossa subjetividade à exterioridade dos atos. É na interioridade do eu que encontramos a pura duração, onde os momentos - diferentes do eu superficial em que os momentos se escamoteiam em blocos justapostos de espaço -, se entrelaçam uns aos outros, e formam uma amálgama em que o tempo, sempre em movimento, empurra o passado ao presente numa sucessão ininterrupta e criadora, onde consciência, significa, sobretudo, uma memória que liga o passado ao presente. É a intuição, enfim, que nos permite o acesso aos dados imediatos.<sup>9</sup>

A intuição é, portanto, um conhecimento que busca adentrar na variabilidade das coisas, que não parte de conceitos pré-existentes, isto é, da imobilidade para a apreensão e constituição da mobilidade, ela instala-se direto na coisa e a conhece de imediato, encontrando o escoamento da duração; desse modo, essa visão direta do objeto, que ao invés de empregar símbolos que objetivam configurar um modo de explicação do real, compondo artificialmente tal como um mosaico da realidade, adentra a alteração contínua das coisas, acompanhando seu dinamismo, sua organicidade e a vida que as constitui.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>9</sup> Em *Introdução à metafísica*, Bergson opõe a intuição ao conceito. Nenhum conceito pode dar o sentido da intuição que a filosofia precisa para expressar o sentido do objeto. Tão pouco uma imagem o faria, visto que nenhuma imagem pode representar o escoamento que há na duração e em mim. No entanto, aponta Bergson, ainda assim, a imagem tem a vantagem de estar ligada a algo concreto. Não uma imagem específica, mas talvez, seria preciso um conjunto de imagens, Bergson salienta: “Nenhuma imagem substituirá a intuição da duração, mas muitas imagens diversificadas, emprestadas à ordem das coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso em que há uma certa intuição a ser apreendida. Escolhendo imagens tão disparatadas quanto possível, impediremos que uma qualquer dentre elas venha usurpar o lugar da intuição que ela está encarregada de evocar, pois, neste caso, ela seria imediatamente expulsa por suas rivais. Fazendo com que todas exijam de nosso espírito, apesar de suas diferenças de aspectos, a mesma espécie de atenção e, de alguma forma, o mesmo grau de tensão, acostumaremos pouco a pouco a consciência a uma disposição bem particular e bem determinada, precisamente aquela que deverá adotar para aparecer a si mesma sem véu.” *Ibidem*, p. 17.

<sup>10</sup> Bergson define seu método diferente quando ao da tradição, sobretudo porque Schelling e Schopenhauer já haviam falado sobre intuição, e afirmado esta modalidade de conhecimento diferente da inteligência, no entanto, o que eles buscavam ainda era o eterno, um conhecimento estático além do sensível. A intuição bergsoniana, por outro lado, se pretende dentro da própria duração concreta, e não uma faculdade supra-intelectual da intuição. Muitos já pensaram que o conhecimento conceitual tinha limites e, poderiam, ultrapassá-lo, para isso explicavam que como a inteligência estava no tempo, era preciso sair do tempo. Bergson comenta: “Numerosos são os filósofos que sentiram a incapacidade do pensamento conceitual em atingir o fundo do espírito. Numerosos, por

Notadamente, por ser um conhecimento que pretende apreender a coisa em sua interioridade, absorvendo seu sentido mais concreto e vívido, a intuição constitui um tipo de conhecimento que se propõe a apreender a experiência em sua dimensão temporal, em sua duração. A despeito disso, seria lícito vislumbrar em Bergson uma identificação com o ideal de apreensão do objeto no modelo científico e as vias dos fatos do real, principalmente no que concerne ao método que busca um rigor tão exigente quanto aquele buscado pela ciência, mas que permanece próprio à filosofia. Na Primeira Introdução de *O pensamento e o Movente*, o autorenfatiza:

O que mais faltou à filosofia foi a precisão. Os sistemas filosóficos não são talhados na medida da realidade em que vivemos. São largos demais para ela. Examinem um dentre eles, convenientemente escolhido: verão que se aplicaria com igual propriedade a um mundo no qual não houvesse plantas nem animais, mas apenas homens; no qual os homens deixariam de beber e de comer; no qual não dormiriam, não sonhariam nem divagariam; no qual nasceriam decrepitos para terminar bebês; no qual a energia subiria a encosta da degradação; no qual tudo iria a contrapelo e estaria às avessas. É que um verdadeiro sistema é um conjunto de concepções tão abstratas e, por conseguinte, tão vastas, que nele caberia todo o possível, e mesmo o impossível, ao lado do real.<sup>11</sup>

Aqui, Bergson investe sua crítica contra a metafísica da tradição. Para ele, uma metafísica que foi pautada em puros conceitos – que sobrepõem ideias vagas e frouxas sobre o real – frágeis demais para captar a essência da realidade e, nesse sentido, a ciência talvez tivesse avançado, por buscar na evidência do empírico, respostas plausíveis aos problemas. Nesta senda, sua orientação, ao comparar seu método com o modelo científico, consiste em buscar um método filosófico rigoroso, de modo que a filosofia obtenha autonomia em relação à ciência,<sup>12</sup> e possa, sobretudo, desvelar um conhecimento ocultado por esta última. Bergson assinala:

---

conseguinte, aquele que falaram de uma faculdade supra-intelectual de intuição. Mas, como acreditaram que a inteligência operava no tempo, concluíram a partir daí que ultrapassar a inteligência consistia em sair do tempo. Não viram que o tempo intelectual é espaço, que a inteligência trabalha sobre o fantasma da duração, e não sobre a própria duração, que a eliminação do tempo é o ato habitual, normal, banal, de nosso entendimento, que a relatividade de nosso conhecimento do espírito provém necessariamente disso e que, desde então, para passar da intelecção à visão, do relativo ao absoluto, não há que sair do tempo (já saímos dele); cabe, pelo contrário, reinserir-se na duração e recuperar a realidade na mobilidade que é a sua essência.” BERGSON, Henri. *O Pensamento e o Movente*. São Paulo, Martins Fontes, 2006 p. 27 e 28.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>12</sup> “O que está em questão, aqui, é já a orientação geral da filosofia; com efeito, não basta dizer que a filosofia está na origem das ciências e que ela foi sua mãe, agora que elas estão adultas e bem constituídas, é preciso perguntar por que há ainda filosofia, em que a ciência não basta. Ora, a filosofia respondeu de apenas duas maneiras a uma tal questão, e isto porque, sem dúvida, há somente duas respostas possíveis: uma vez dito que a ciência nos dá um conhecimento das coisas, que ela está, portanto, em certa relação com elas, a filosofia pode renunciar a rivalizar com a ciência, pode deixar-lhe as coisas, e só apresentar-se de uma maneira crítica como uma reflexão sobre esse

A explicação que devemos considerar satisfatória é aquela que adere ao seu objeto: nenhum vazio entre eles, nenhum interstício no qual uma outra explicação pudesse alojar-se com a mesma propriedade; ela convém apenas a ele, presta-se apenas a ele. Tal pode ser a explicação científica. Ela comporta a precisão absoluta e uma evidência completa ou crescente. Acaso se poderia dizer o mesmo das teorias filosóficas?<sup>13</sup>

Ora, em *Os dados imediatos* a crítica de Bergson à ciência reside no fato de que o método científico julga poder apreender o real reconstituindo-o abstratamente, esterilizando sua natureza qualitativa, tendo por base o molde matemático. É justamente aqui que o modelo bergsoniano sutilmente se diferencia do científico; se a ciência se pretende um modelo exato, o que implica a negligência ante as nuances qualitativas do real, o método de Bergson pretende adequar conhecimento e coisa, acompanhando suas variações.

O conhecimento destas variações pode ser pensada em termos de *precisão*, distinto do ideal de exatidão das matemáticas. Quem atenta para isso é o filósofo Bento Prado Jr., numa interessante nota de seu livro *Presença e Campo Transcendental*:

Ao rigor ou à exatidão – que significam a possibilidade de expressão “estática” ou “matemática” e que, no limite, só são adequadas à matéria – há que opor a precisão como adequação “dinâmica” à duração do objeto: no extremo, à duração do espírito. Mas há textos em que Bergson fala de uma precisão do conhecimento científico da matéria, por oposição ao caráter “vago” do conhecimento filosófico.<sup>14</sup>

Bento aponta, assim, uma diferença específica do método filosófico quanto à compreensão estática do real ao mesmo tempo que uma aproximação ao modelo científico. Se de um lado Bergson procura reforçar o caráter próprio de sua metafísica ao distingui-la por natureza da ciência, por outro lado, seu ideal metódico se ancora numa ciência baseada na experiência, modo de procedimento classicamente científico, digamos. É ilustrativa, nesse sentido, a afirmação que abre um de seus textos mais tardios, ao qual já nos referimos

conhecimento que se tem delas. Ou então, ao contrário, a filosofia pretende instaurar, ou antes restaurar, *uma outra* relação com as coisas, portanto *um outro* conhecimento, conhecimento e relação que a ciência precisamente nos ocultava, de que ela nos privava, porque ela nos permitia somente concluir e inferir, sem jamais nos apresentar, nos dar a coisa em si mesma”. DELEÚZE, Gilles, *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 126.

<sup>13</sup> BERGSON, Henri. *O Pensamento e o Movimento*. São Paulo, Martins Fontes, 2006, p.3 e 4.

<sup>14</sup> PRADO JR., Bento, *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, Nota 3, p. 27.

antes: “O que mais faltou à filosofia foi a precisão.”<sup>15</sup> Também na conferência *A Alma e o Corpo* de 1912, deparamo-nos com a afirmação segundo a qual o seu método se aproxima de um verdadeiro método de probabilidade, como um método que é conduzido de grau em grau à certeza, diferente das ideias vagas da metafísica clássica, em consonância ao método empírico da ciência. No entanto, acentua uma diferença ao mostrar que seu empirismo se trata do que ele chamaria de um verdadeiro empirismo, ou seja, aquele que adentra no interior das coisas, por uma espécie de “*auscultação espiritual*” (BERGSON, 1979, p. 23) compreendida pela via da intuição. Ou seja, ainda que esse método se aproxime da ciência nos aspectos acima mencionados, é importante notar que diverge de uma análise instrumental, dada sobretudo pelo que ele entende por inteligência pura, compreendida como uma faculdade que permite conhecer a relação entre coisas, mas não elas próprias, corroborando com a crítica já estabelecida por Kant<sup>16</sup>. Para além dessa inteligência, Bergson vislumbra uma outra forma de conhecimento que permitisse alargar o campo da experiência e a compreensão da vida.

Numas das chaves para explicar este processo, Bergson explora uma articulação entre a inteligência e o instinto - como forças que se opõem e se completam -, isto é, o instinto enquanto faculdade caracterizada por sua experiência imediata da matéria, conhecimento inato das coisas e que seguiu uma linha diametralmente divergente da inteligência na evolução da vida:

A inteligência, por intermédio da ciência que é sua obra, acabará por nos revelar paulatinamente o segredo das operações físicas; da vida ela não nos dá, nem alíás pretende nos dar, senão uma tradução em termos de inércia. Ela gira em volta, tomando, de fora, o maior número possível de ângulos desse objeto que ela atrai para si, em vez de entrar nele. Mas ao próprio interior da vida é que nos conduziria a *intuição*, quero dizer, o instinto que se tornou desprendido, consciente de si mesmo, capaz de refletir seu objeto e de o ampliar infinitamente.<sup>17</sup>

Ora, a inteligência, faculdade indispensável na adaptação e no conhecimento da matéria pelo viés da ciência, sem dúvida, avançou no domínio sobre a natureza e no nosso conhecimento em geral, vislumbrando revelar inclusive o segredo das operações físicas,

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>16</sup> Bergson concorda com Kant neste aspecto acerca do alcance e limitação do nosso entendimento, mas discordava sobre a impossibilidade de alcançar uma intuição metafísica: “Eis que Kant trouxe à plena luz; e este é, a meu ver, o maior serviço que ele tenha prestado à filosofia especulativa. Estabeleceu definitivamente que, se a metafísica é possível, só pode ser por um esforço de intuição. – Só que, tendo provado que apenas a intuição seria capaz de nos dar uma metafísica, acrescentou: essa intuição é impossível.” *Ibidem*, p. 161.

<sup>17</sup> BERGSON, Henri, *A Evolução Criadora*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 159.

assevera Bergson. No entanto, sempre a partir de uma perspectiva exterior do objeto e, portanto, ainda insuficiente, necessitando, para uma *compreensão* da vida, de uma guinada em direção a uma visão do seu interior em movimento. Para tanto, Bergson, em *Evolução Criadora*, pretendeu distinguir e ao mesmo tempo estabelecer uma relação de proximidade entre instinto e inteligência em vistas a uma maior compreensão do processo vital e da intuição. Ao enveredar na articulação entre a inteligência e instinto, o filósofo nos diz que ambas, ainda que diferenciadas e bifurcadas na evolução da vida, mantiveram algo da natureza da outra, isto é, grosso modo, há algo de inteligente no instinto, assim como de instintivo na inteligência, mas, ambos insuficientes por si:

Essa insuficiência, quando lhe procuramos deslindar o sentido, adquire o valor de um documento pré-histórico: é a dispensa definitiva que o instinto recebe da inteligência. Não menos certo é que a natureza hesitou entre dois modos de atividade psíquica: um, certo de êxito imediato, mas limitado em seus efeitos; o outro aleatório, mas cujas conquistas, se ele chegasse à independência, poderiam estender-se ao infinito.<sup>18</sup>

É sobretudo no homem que a inteligência, ao produzir ferramentas com o objetivo de obter êxito no domínio sobre a natureza, acabou por proporcionar uma gradativa diminuição da faculdade do instinto. O instinto, para o filósofo, trata-se de uma forma de compreensão da vida que já apresenta um grau superior de organização, operada em vistas à uma adaptação perfeitamente adequada ao meio de modo tão orgânico que parece uma própria continuação do “trabalho pelo qual a vida organiza a matéria”<sup>19</sup>, desempenhado em sua função e inconsciente. No entanto, ele por si mesmo não é capaz de alcançar uma consciência de si que pudesse multiplicar suas possibilidades de ação sem o auxílio da inteligência. Ora, Bergson opera, desse modo, uma cooperação entre a inteligência e o instinto e assinala uma diferença sutil e fundamental entre o instinto e a intuição, pois o instinto enquanto movimento divergente da inteligência, é a face da experiência que falta à inteligência, isto é, o acesso às coisas no seu processo vivo e criador. Mas esta face dar-se de modo insuficiente, localizado em um objeto específico a seu objetivo inerente, carente de especulação, ou seja, seria a intuição - em um esforço de revelar à inteligência sua insuficiência - que possibilitaria, com o auxílio dessa mesma inteligência, retirar o instinto da sua condição restrita ao seu objeto. Ou seja, intuição é o instinto na sua forma consciente que possibilitará dar um acesso a uma experiência que

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 130 e 131.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 150.



estava insuficiente pelo nosso entendimento inteligente, faculdade de compreensão da natureza pela mediação:

Desse modo, ela poderá levar a inteligência a reconhecer que a vida não entra completamente nem nas categorias do múltiplo nem na do uno, que nem a causalidade mecânica nem a finalidade dão do processo vital uma tradução suficiente. Depois, pela comunicação comungante que ela estabelecerá entre nós e o restante dos seres vivos, pela dilatação que obterá de nossa consciência, ela nos introduzirá no domínio próprio da vida, que é interpenetração recíproca, criação infinitamente continuada. Mas se, com isso, ela ultrapassa a inteligência, da inteligência é que terá vindo o arranco que a terá feito subir ao ponto em que ela se encontra. Sem a inteligência, ela teria permanecido, sob forma de instinto, cravada ao objeto especial que a interessa na prática, e exteriorizada por ele em movimentos de locomoção.<sup>20</sup>

Trata-se de um esforço conjunto que uniria não apenas essas duas faculdades, permitindo que o instinto tome consciência de si mesmo, ou seja, se torne intuição, mas, sobretudo, Bergson aponta uma via que o permite associar tanto uma teoria do conhecimento quanto uma metafísica, tanto a ciência quanto a filosofia, isto é, entendendo ciência um tipo de conhecimento operado pela inteligência e voltado à compreensão da matéria e a filosofia como um tipo de conhecimento, que por meio da intuição, amplie o campo da experiência e permita uma compreensão mais larga da vida.

Bergson, com efeito, tinha como propósito articular ciência e filosofia, no intuito de que ambas se ajudassem mutuamente, inclusive nomeando sua filosofia como uma espécie de metafísica positiva. Ele pretendia - como já mencionado - encontrar um nível de precisão para a filosofia tão grande quanto o da ciência, escreve Deleuze: “o fato é que Bergson contava com o método da intuição para estabelecer a filosofia como disciplina absolutamente precisa, tão precisa em seu domínio quanto a ciência no seu, tão prolongável e transmissível quanto a própria ciência.”<sup>21</sup>

Mas se a intuição parece não consistir em um método como visto pela tradição, isto é, se ela consiste, grosso modo, em um conhecimento sem mediação, ou até mesmo uma faculdade, por que ela, no bergsonismo, se apresenta como uma precisão metodológica? Essa aparente contradição é o que define, contudo, a originalidade da posição do filósofo da duração.

Como insistimos antes, esse método não parte de conceitos gerais, como se lograsse a partir de suas deduções *a priori* apreender a tessitura da realidade. Inversamente,

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>21</sup> DELEUZE, Gilles, *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 8.

trata-se de um método de probabilidade, que vai de grau em grau alcançar a verdade, mas com um grau de certeza muito maior, pois, é apenas no e pelo terreno da experiência, isto é, pelo fato que o método de intuição se aplica. De fato, esse recurso metódico permite um esforço crescente de conhecimento no campo empírico, em que uma das suas principais características, como dirá Deleuze, em seu *Bergsonismo*, consiste em encontrar as diferenças de natureza no seio do real.

Notadamente, para Bergson, fazer filosofia é, primeiramente, encontrar o conceito que se ajusta à própria coisa, no intuito de diluir os falsos problemas engendrados pela tradição, a qual relegava a metafísica à condição de construção simbólica e imprecisa do real. Temos aqui o primeiro momento do método, como a clássica leitura deleuziana ressalta. Trata-se de diluir os falsos problemas – tais como o de grandeza intensiva, por exemplo - que se originam no hábito de pensar no espaço as realidades que duram. A inversão desse processo operaria uma devida colocação do problema, cuja construção adequada, aliás, já traria implícita a sua solução: “Com efeito, um problema especulativo é resolvido desde que bem colocado”.<sup>22</sup> Isso feito – e aqui seguimos Deleuze -, cumpre estabelecer as diferenças de natureza reais ou as articulações do real. Ou seja, a intuição opera na experiência uma precisão análoga à da ciência, permitindo, em um primeiro momento, a divisão do real em diferenças de natureza. Por isso a dualidade é o princípio de um importante momento do método, que consiste na bifurcação em vista da direção dos dois sentidos da realidade, espaço e o tempo.

Sob essa perspectiva, é importante observar que, em Bergson, a formulação das duas formas de multiplicidade pretende justamente pensar a estruturação do real como uma saída à posição do uno e do múltiplo da história da filosofia. E isso tem um sentido preciso: seu motivo é revelar uma forma de pensar a realidade como uma pluralidade cujo objeto é determinado na própria experiência, sem apelo a conceitos muito gerais ou abstratos. Afinal, como Deleuze ressalta:

Em filosofia, conhecemos muitas teorias que combinam o uno e o múltiplo. Elas têm em comum a pretensão de recompor o real com ideias gerais. Dizem-nos; o Eu é uno (tese), é múltiplo (antítese) e é, em seguida, a unidade do múltiplo (síntese). Ou, então, dizem-nos: o Uno já é múltiplo, o Ser passa ao não-ser e produz o devir. As páginas em que Bergson denuncia esse movimento do pensamento abstrato estão entre as mais belas de sua obra: ele tem a impressão de

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 9.

que se parte, em tal método *dialético*, de conceitos muito amplos, análogos a vestes muito folgadas.<sup>23</sup>

Contudo, e mais importante, a posição entre as duas formas de multiplicidade permite a Bergson vislumbrar além da multiplicidade apreendida pelo espaço enquanto um meio vazio e homogêneo, uma multiplicidade de outra natureza, uma multiplicidade qualitativa, que tem como característica a apreensão da natureza do objeto nas mudanças internas do tempo, ou seja, na duração mesma. Tal multiplicidade qualitativa consistiria no objeto específico de um certo tipo de conhecimento que pretende apreender o objeto nele mesmo e não em sua transmutação simbólica. Ela permite medir as variações das diferenças de natureza, isto é, a existência de uma variação qualitativa sem apelo a uma apreensão do tipo numérica, tal como procedera a psicologia de acordo com a crítica tecida por Bergson em sua obra primordial. Essa nova forma de multiplicidade permite pensar a própria diferenciação de natureza. Com isso, podemos afirmar que, em seu primeiro livro, seguindo as duas formas de multiplicidades, a filosofia de Bergson define concomitantemente duas espécies de metodologia: uma que possibilita o conhecimento por diferenças de grau, isto é, as variações entre mais e menos; outra que nos conduz ao conhecimento das diferenças de natureza, à mudança qualitativa. Essa perspectiva é explorada de modo bastante salutar por Deleuze, que pontua acerca das duas formas de multiplicidades:

Bergson não se contentava em opor uma visão filosófica da duração a uma visão científica do espaço; ele transpunha o problema para o terreno das duas espécies de multiplicidades e pensava que a multiplicidade própria da duração tinha, por sua vez, uma “precisão” tão grande quanto a da ciência; mais ainda, ele pensava que ela devesse reagir sobre a ciência a abrir a esta uma via que não se confundia necessariamente com a de Riemann e de Einstein. Eis por que devemos atribuir uma grande importância à maneira pela qual Bergson, tomando a noção de multiplicidade, renova seu alcance e sua repartição.<sup>24</sup>

É importante observar que tal dualismo é metodicamente apreendido apenas pela intuição. Ponto em que Deleuze insiste mais particularmente no artigo intitulado *A intuição como método*.<sup>25</sup> Sob a sua perspectiva, intuição em Bergson não significa simplesmente uma simpatia ou inspiração, mas a possibilidade de um conhecimento preciso do objeto buscando, grosso modo, a divisão das articulações do real em diferenças de natureza – em

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 7.

vista de uma melhor apreensão dos dados da experiência. Em suma, sob a perspectiva deleuziana, o dualismo em Bergson se apresenta como se fosse a condição mesma de conhecimento da realidade. Ele representa, pois, uma espécie de método que possibilita a distinção e a categorização da realidade, sua significação e a articulação de suas diferenças. Mas o dualismo, diz Deleuze, não é a última palavra dessa filosofia. Na experiência real há a mistura, os mistos entre a duração e a extensão. O problema, prossegue o comentador, é que a nossa percepção habitual ofusca-nos a diferença de natureza entre os elementos constitutivos do real e o tomamos como se fossem constituídos por uma natureza unívoca, tal como nos evidenciara a fundamentação bergsoniana do tempo homogêneo. Assinala Deleuze: “Em resumo, medimos as misturas com uma unidade que é, ela própria, impura e já misturada. Perdemos a razão dos mistos.”<sup>26</sup> Notemos, aliás, que esta mistura em verdade, é anterior à divisão, e antecede o conhecimento intelectual. As realidades puras existem enquanto tendências, mas desde que se atualizem em formas materiais o que prevalece é a mistura: “Trata-se, portanto, de dividir o misto de acordo com tendências qualitativas e qualificadas, isto é, de acordo com a maneira pela qual o misto combina a duração e a extensão definidas como movimentos, direções de movimentos (...).”<sup>27</sup>

A intuição é, pois, o método que divide a realidade impura ou a realidade de fato, estabelecendo a diferença de naturezas que se oculta à nossa percepção usual, remetendo-nos, enfim, às tendências puras, que, observa Deleuze, só existem de direito. De acordo com essa perspectiva, trata-se de encontrar as diferenças de natureza no seio da realidade, sobretudo, levando em conta a distinção fundamental da primeira obra, que é a tentativa de encontrar a diferença fundamental e radical entre o espaço e o tempo. Porque é preciso depurá-la? Porque, sobretudo, a apreensão dos dados na realidade sempre nos vem enquanto mistos que nos levam a equívocos na interpretação da realidade, seja quanto aos mistos entre qualidade e quantidade, entre heterogêneo e homogêneo, mas principalmente, na sobreposição do espaço sobre o tempo, ou melhor, na deturpação da duração pelo espaço. O trabalho de umas das regras do método, que Bergson irá desenvolver posteriormente em sua obra, será o da depuração desta experiência imediata, de modo a encontrar as verdadeiras articulações do real. Detenhamo-nos nesta necessidade de divisão imposta pelo método. Deleuze ainda:

Qual é, pois, seu sentido? Trata-se sempre, segundo Bergson, de dividir um misto segundo suas articulações naturais, isto é, em

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>27</sup> P. 15 et seq.

elementos que diferem por natureza. Como método, a intuição é um método de divisão, de espírito platônico. Bergson não ignora que as coisas, de fato, realmente se misturam; a própria experiência só nos propicia mistos.<sup>28</sup>

O que ocorre não é o problema dessa realidade ser posta enquanto misto, o problema é não sabermos distinguir as tendências, as puras presenças dadas na experiência. A distinção principal com a qual Bergson está preocupado, a do espaço e do tempo, é totalmente negligenciada quando não se opera a separação dos mistos. Para além da mistura entre a duração e o espaço, em sua obra posterior, outras diferenças serão também negligenciadas por esse amálgama com que apreendemos o real, por exemplo, entre inteligência e instinto, percepção e lembrança, o aberto e o fechado, entre outras. De fato, o que existia na tradição era distinção feita sempre entre algo nem espacial e nem temporal, o ser indizível e eterno, uno, e o espaço e o tempo sendo concebidos enquanto degradação dessa unidade do ser. No entanto, no caso do bergsonismo, para se alcançar a natureza pura, é preciso um esforço para encontrar as articulações das diferenças na experiência mesma. Nesse sentido, o filósofo se preocupa com uma outra coisa, que está para além ou aquém dos conceitos gerais da tradição, isto é, é a multiplicidade da experiência que lhe interessa, o método enquanto divisão é pensável dentro do universo da experiênciareal.

A negligência em relação à depuração dos mistos conduz ao problema de ver apenas diferenças de grau, isto é, diferenças entre mais e menos, onde há de fato diferenças de natureza. A degradação do ser, a diferença entre espaço e tempo, por exemplo, vai ser vista apenas enquanto diferença de grau. No entanto, se o método é a volta ao conhecimento imediato pelo caminho da subjetividade – como Bergson vai asseverar no decorrer de suas obras –, a questão que se anuncia é: não seria o misto – claro que agora dissolvido – o prenúncio, até mesmo a essência ou as duas vias da realidade?<sup>29</sup>

Retomando nosso ponto, há no método bergsoniano, aponta Deleuze, uma obsessão pelo puro - aí está uma inspiração forte do platonismo, diz o comentador, - mas esse puro, só aparece enquanto tendência, isto é, só as tendências diferem por natureza. O

<sup>28</sup>Ibidem, p. 14.

<sup>29</sup>Sem dúvida, para ser respondida essa questão nos remete muito além do seu primeiro livro *Os dados Imediatos*, uma vez que nesse livro Bergson não reflete ainda sobre a presença da duração na exterioridade ou sobre o espaço como realidade resultante do processo criador da vida. No primeiro livro, a espacialidade se atém a representação simbólica sem índice de realidade: “De certa maneira, entre o início e o fim de sua obra, Bergson evoluiu. Os dois pontos principais de sua evolução são os seguintes: a duração pareceu-lhe cada vez menos redutível a uma experiência psicológica, tornando-se a essência variável das coisas e fornecendo o tema de uma ontologia complexa. Mas, por outro lado e ao mesmo tempo, o espaço parecia-lhe cada vez menos redutível a uma ficção a nos separar dessa realidade psicológica para, também ele, ser fundado no ser e exprimir, deste, uma de suas vertentes, uma de suas direções. ‘O absoluto, dirá Bergson, tem dois lados: o espírito, penetrado pela metafísica; a matéria, conhecida pela ciência’”. Ibidem, p. 25.

fato, a experiência atual, é dado enquanto misto, a experiência primeira me dá sempre o misto, mas é possível perceber as verdadeiras articulações dividindo segundo as tendências que, por direito, se apresentam enquanto movimentos qualitativos.<sup>30</sup> Vejamos como Deleuze aponta essa problemática da busca pelas articulações do real nessa metodologia peculiar:

Em resumo, medimos as misturas com uma unidade que é, ela própria, impura e já misturada. Perdemos a razão dos mistos. A obsessão pelo *puro*, em Bergson, retorna nessa restauração das diferenças de natureza. Só o que difere por natureza pode ser dito puro, mas só *tendências* diferem por natureza. Trata-se, portanto, de dividir o misto de acordo com tendências qualitativas e qualificadas, isto é, de acordo com a maneira pela qual o misto combina a duração e a extensão definidas como movimentos, direções de movimentos (como a duração-contração e a matéria-distensão).<sup>31</sup>

Ou seja, o estado realmente puro, só se encontra nas tendências, nas direções, que, em verdade, encontra um ponto em comum, virtual, de onde todas estas tendências derivam. Trata-se de uma rede de articulações que partem de uma totalidade até as diferenciações. Essas diferenças em suas misturas é o que de fato nós mais facilmente acessamos. Aqui Deleuze aponta um aspecto que não deixa de ser desconcertante, ou seja, uma certa proximidade entre o método bergsoniano e o kantiano, isto é, do método transcendental. Isso porque o primeiro busca também as condições da experiência, ultrapassando-a. No entanto, como bem coloca Deleuze, a diferença logo se impõe: “(...) mas estas não são, à maneira Kantiana, condições de toda experiência possível, e sim condições da experiência real.”<sup>32</sup>

Em definitivo, o método implica a definição de dualismos ou a separação dos mistos, com a tentativa de estabelecer os limites radicais entre as duas esferas da realidade. No dualismo tradicional, como o platônico, o que se menospreza são as diferenças de natureza em prol das diferenças de grau. A metafísica em geral, insiste Deleuze, cinde o real entre um tempo eterno - o *locus* do verdadeiro – e o tempo especializado, no qual só existem manifestações degradadas do ser. Ou seja, sob a perspectiva clássica, o real está no eterno, na fixidez, no espaço, pois, e no âmbito da mudança, estaria o não ser. O texto:

<sup>30</sup> Deleuze estaria aqui pensando, sobretudo, nas articulações de diferenciação do processo de evolução do *elã vital*, tese desenvolvida no livro *A Evolução Criadora*.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 15.

Ele (*Bergson*) censurará a metafísica, essencialmente, por ter visto só diferenças de grau entre um tempo espacializado e uma eternidade supostamente primeira (o tempo como degradação, distensão ou diminuição do ser...) em uma escala de intensidade, todos os seres são definidos entre dois limites, o de uma perfeição e o de um nada.<sup>33</sup>

Outra é a configuração do dualismo na obra bergsoniana. Insistimos, porém, nesse ponto: o alcance último da obra bergsoniana não reside no estabelecimento dos dualismos. Deleuze insiste propriamente no caráter totalizante da teoria do monismo. De fato, é crucial notar, que todas essas diferenças de natureza se reencontram, mas esse reencontro não é dado antes, na experiência, porque nossa experiência, insiste o comentador, só nos propicia mistos. Esses mistos não estão verdadeiramente depurados. Somente após essa depuração, emergem as tendências, as diferenças de natureza enquanto condições da experiência. O reencontro se estabelece quando em um ponto virtual, nas condições da experiência mesma, a realidade encontra um ponto de coesão entre todas as tendências, uma totalidade de onde parte o princípio das diferenciações que emanam da vida. Este é o aspecto complexo e paradoxal da ontologia bergsoniana, que encontra no fundo das diferenças de natureza, apenas diferenças de grau, numa totalidade que é o ponto de partida das tendências.

Para tanto, é a intuição que opera esse trabalho na obra bergsoniana. É ela que “nos leva a ultrapassar o estado da experiência em direção às condições da experiência.”<sup>34</sup> Mas existem grandes dificuldades de encontrar esse ponto “em que se devem multiplicar os atos da intuição, aparentemente contraditórios. É assim que Bergson fala ora de um movimento extremamente apropriado à experiência, ora de uma ampliação, ora de um estreitamento e de uma restrição.”<sup>35</sup> As linhas de articulação aparecem agrupadas, contraídas segundo suas afinidades naturais, essas contrações comprimem fatos aparentemente diversos que estão misturados de acordo com suas afinidades naturais. Trata-se, como afirma o comentador, de uma prodigiosa ampliação, como se pretendesse com uma grande força, buscar em cada uma das linhas, antes dessa viravolta decisiva da experiência, as tendências na sua forma pura. Essa atitude, Bergson atribui a uma verdadeiramente ultrapassamento da condição humana, ou seja, trata-se do esforço que permitirá à inteligência superar-se em direção à intuição.

<sup>33</sup> P. 15 et seq.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>35</sup> P. 18 et seq.

Como antes afirmado, a busca das condições da experiência se encontra na própria experiência; ela consiste em procurar nas particularidades e nuances da experiência real, sem apelo a conceitos gerais e abstratos, a causa interna imanente às particularidades, as articulações das quais essas particularidades dependem. Desse modo, nos diz Deleuze, “as condições da experiência são menos determinadas em conceitos do que nos perceptos puros”.<sup>36</sup>

Importante notar que mesmo que a junção desses perceptos puros nos forneçam um conceito, tal conceito é talhado, fabricado de acordo apenas com o objeto específico, é um conceito que nasce da concretude dos perceptos. Com efeito, o método de intuição consiste na busca das condições da experiência, isto é, a busca das condições para além dessa viravolta da experiência, onde ocorre o corte, o ponto preciso onde aparecem as tendências em suas formas puras. Mas o problema se torna mais complicado, porque é preciso que não se encontre essas diferenças de natureza em um ponto atual ou posterior, esse corte, e esse reencontro, se situa não na própria experiência que nos dá o misto, mas em um ponto virtual, para além da viravolta da experiência. Deleuze nos diz:

Com efeito, quando seguimos cada uma das “linhas” para além da viravolta da experiência, é também preciso reencontrar o ponto em que elas se cortam, o ponto em que as direções se cruzam e onde as tendências que diferem por natureza se reatam para engendrar a coisa tal como nós a conhecemos.<sup>37</sup>

É a partir dessa perspectiva que Bergson encontra o sentido duplo do acima da viravolta decisiva, isto porque, define, de um lado, o ponto de corte, o ponto em que as diferenças de natureza aparecem em suas forma pura - sempre em um ponto virtual. Depois, define o reencontro dessas diferenças em um princípio virtual, início dessas diferenciações, em um ponto virtual onde se inicia as diferenças de natureza, e representa de fato, a causa e a razão dessas diferenças. Existindo, portanto, uma viravolta e reviravolta. Deleuze acrescenta: “O dualismo, portanto, é apenas um momento que deve terminar na re-formação de um monismo. Eis porque, depois da ampliação, advém um verdadeiro estreitamento, assim como há integração após a diferenciação.”<sup>38</sup> Há, duas viravoltas decisivas, e estas em sentido inverso. É nesse sentido, aponta Deleuze, que Bergson fala de uma *previsão* em sua filosofia.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>37</sup> Ibidem, p.20.

<sup>38</sup> Ibidem, p.20.



A intuição se destaca como uma pedra de toque na obra de Bergson, propondo uma mudança fundamental enquanto projeto de refundação da metafísica na contemporaneidade. Esta intuição traz para o plano da experiência uma nova filosofia que repensou a intuição enquanto método como a ferramenta de compreensão e conhecimento de uma realidade que está em constante movimento, contrária ao projeto metafísico herdado desde os gregos que via a realidade do movimento como uma decadência do ser estático e eterno. Para explorar os sentidos que Bergson deu à intuição, nosso enfoque privilegiou a distinção conferida pelo filósofo entre conhecimento relativo e absoluto, na relação entre o método científico e o filosófico, enveredando para um debate acerca da intuição em sua relação entre inteligência e instinto, agregando, por sua vez, um discussão acerca da distinção e também da aproximação entre ciência e filosofia e, por fim, determinando a precisão do método na intuição enquanto compreensão das diferenças de natureza. Ora, nestas articulações, poderíamos vislumbrar aos poucos o que Bergson concebeu como método, dando um enfoque particular.

Mas é preciso dizer mais, a intuição, ao permitir o conhecimento da vida de modo mais ampliado, pode dispor nossa percepção à outros graus de duração, alargando o campo da experiência e a transcendência da própria condição humana, seja para durações abaixo ou acima de nós, ou uma duração mais distendida, aquela que leva em direção à matéria, ou seja aquela em direção à memória, isto é, mais contraída e concentrada de vida, Bergson nos atenta:

No primeiro, vamos em direção a uma duração cada vez mais distendida, cujas palpitações mais rápidas do que as nossas, dividindo nossa sensação simples, diluem a qualidade em quantidade: no limite seria o puro homogêneo, a pura *repetição* pela qual definimos a materialidade. Na outra direção, encontramos uma duração que se contrai, se concentra, se intensifica cada vez mais: no limite seria a eternidade. Não mais a eternidade conceitual, que é uma eternidade de morte, mas uma eternidade de vida. Eternidade viva e conseqüentemente movente em que nossa duração se reencontraria em nós como as vibrações na luz, e que seria a concretização de toda duração, como a materialidade representa a distensão dela. Entre estes dois limites extremos se move a intuição. E este movimento é a própria metafísica.<sup>39</sup>

A intuição, portanto, acompanha esse movimento de tensão e distensão, seguindo uma duração que transcende a nós mesmos. A própria obra de Bergson tratará de mostrar que a duração, ainda que seja percebida de dentro, tenha acesso a outras durações e estas

<sup>39</sup>BERGSON, Henri. *Os Pensadores: Cartas, Conferências e Outros Escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 30.

durações a uma duração maior que nos atravessa, como partes constituintes de uma totalidade aberta sempre em vias de se fazer. Tais durações se apresentam em graus de uma só e mesma duração, compreendendo um *élan* que liga o espírito e a matéria, consciência e corpo, como graus distintos de um mesmo todo aberto.

#### **BIBLIOGRAFIA:**

BERGSON, Henri, *A Evolução Criadora*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

\_\_\_\_\_. *Os Pensadores: Cartas, Conferências e Outros Escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *O Pensamento e o Movente*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Duração e Simultaneidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

DELEUZE, Gilles, *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2004.

PRADO JR., Bento, *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.