

# PROJETO PÓS-DOCTORADO

A teoria bergsoniana da inteligência: da biologia à antropologia.  
Humanidade e metafísica em *A Evolução Criadora*

Débora Morato Pinto

## 1. Introdução e apresentação do problema

A proposta de renovação da metafísica na aurora do século XX surpreende os leitores da obra de Bergson até hoje. Levando a sério as lições mais contundentes da *Crítica da Razão Pura* de Kant, essa tarefa se assevera praticamente impossível. Acrescentemos a essa primeira dificuldade o ponto de partida da obra, a renovação da filosofia da consciência através de dois estudos de fôlego concentrados em nossa experiência psicológica, marcados inclusive pela incorporação, crítica e positiva, de dados e teorizações pertencentes ao campo de ciências recentes no período, a biologia (não apenas a evolutiva, como também as ciências que lhe são afins, como a neurofisiologia) e a psicologia. Nada mais distante da herança transcendental que domina a cena no ambiente filosófico contemporâneo.

Ocorre que a pertinência desse projeto filosófico é justificada por uma posição face aos limites da razão – ou antes, da inteligência humana – que se contrapõe ao kantismo num ponto essencial: o conhecimento de que nós, seres humanos, somos capazes não se esgota nas *démarches* intelectuais. Nossa constituição como seres conscientes, nossa posição na história das espécies e nosso lugar na natureza demonstram, se retomados em profundidade, que somos permeados por potências complementares de conhecimento, ou melhor, “do entendimento, potências de que só temos um sentimento confuso quando permanecemos fechados em nós” (BERGSON, 2005, p. XII), e que são definidas como “formas de consciência que exprimem *também* algo de *imanente* e *essencial* ao movimento evolutivo” (id., grifos nossos). Despertar tais potências e encontrar a maneira adequada de articulá-las com a intelectualidade de nosso espírito, eis a via para retomar e renovar a metafísica. Tais potências configuram, na realidade, uma outra faculdade de conhecer, cuja exploração gradual se concretiza num método de conhecimento – o mesmo termo é empregado pelo filósofo para se referir a ambos, faculdade e método: trata-se da *intuição*.

Esse método pode ser descrito através de uma série de procedimentos ou atos cognitivos, como bem observou Deleuze<sup>1</sup>, mas ele tem um ponto de partida

---

<sup>1</sup> O estudo já clássico de Deleuze sobre Bergson dedica seu primeiro capítulo a descrever as regras do método inovador do filósofo da duração, regras que expressam o atestado de rigor da intuição. As regras desdobram-se de três atitudes originais, a nova posição dos problemas filosóficos, a diferenciação em natureza de mistos mal analisados e a consideração dos objetos filosóficos em termos de tempo (e não mais espacialmente). Ver DELEUZE, 1999, Capítulo 1.

irrevogável, um impulso, a apreensão de si por si que se desdobra nesse conjunto de atos, entre os quais a crítica de uma imagem do real derivada do conhecimento intelectual. Essa apreensão, intuição da duração que somos, se efetiva como contato ou visão do espírito pelo espírito, depurado da influência de conceitos *a priori* forjados na relação prática com o mundo – ela consiste, em suma, na *apreensão subjetiva do tempo*, à qual Bergson retornará em todos os momentos-chave de sua reflexão filosófica. A complexidade que envolve essa dimensão subjetiva decorre do fato de que sua apreensão conjuga um ato teórico contemplativo a dimensões do espírito (em última análise, do real) que identificam essa visão “ao movimento, ao esforço e à criação” (FRANÇOIS, 2008, p.40)<sup>2</sup>. A imersão na profundidade não pode ser descrita como mera experiência psicológica, mas não pode também ser apartada da emoção criadora que é seu sentido essencial. A intuição se institui assim num âmbito *indeterminado* por definição, e necessita, para se conformar em filosofia, que possamos dela partir e com ela retomar os procedimentos de *determinação* próprios ao entendimento – aqueles que se desdobram do “núcleo luminoso que chamamos de inteligência” (BERGSON, 2005, p. XIII).

Nesse contexto, a filosofia de Bergson insiste sobremaneira na contraposição entre, de um lado, o conhecimento analítico, discursivo e representativo cujo principal procedimento é a espacialização do tempo e, de outro, um conhecimento absoluto e intuitivo que recupera o real (e seus distintos níveis) como temporal, fluido, qualitativo – como duração. Assim estabelecida uma dualidade, resta ao filósofo encontrar o seu modo de articulação, ou a sua unidade. Essa é a tarefa da metafísica da *A Evolução Criadora*: mostrar como essas *duas formas de apresentação* da realidade se referem à *dupla forma do real*, e buscar atingir a origem dessa duplicidade na interrupção do sentido efetivo da duração, movimento de tensão que, só por ser interrompido, se inverte, se distende e se estende – a *ex-tensão* marca a direção própria à corrente da materialidade. Em outros termos, a possibilidade de conjugar os dois tipos de conhecimento, intuitivo e analítico, é averiguada por uma investigação a um só tempo do âmbito da teoria do conhecimento e da metafísica. A unidade entre inteligência e intuição só se afirma na medida em que Bergson pode estabelecer como matéria e espírito se comunicam, ou antes, qual é o estatuto da sua unidade.

As principais justificativas para a possibilidade de retomar o meio fluido e indistinto através de uma via percorrida pela nossa faculdade natural de conhecimento encontram-se no bloco central de *A Evolução Criadora*, em especial no movimento teórico pelo qual se desenvolve *a teoria bergsoniana da inteligência*. Ali se explicita que nossa inclinação natural, como seres humanos, isto é, seres de razão e de linguagem, consiste em enquadrar o real em seus diversos níveis numa imagem espacial ou numa representação objetiva que delimita, fixa e representa objetos *partes extra partes*. Mas essa mesma teoria, situada no centro metafísico da

---

<sup>2</sup> Em caráter introdutório, Arnaud François reúne os vários sentidos de intuição e suas principais ocorrências na obra de Bergson. Ver FRANCOIS, 2008, pp.37-42.

obra de Bergson como um todo, ao dar conta da gênese e da função da inteligência na história evolutiva e no quadro geral da natureza, nos introduz precisamente na ligação essencial entre inteligência e intuição. O trajeto que passa de uma análise objetiva da evolução à apreensão intuitiva da gênese materialidade como inversão do movimento do espírito constata, no desdobramento da teoria da inteligência à luz de sua história, que ela surge a partir de uma “realidade mais vasta” (BERGSON, 2005, p.210) da qual não foi jamais inteiramente separada. A inteligência humana tem uma história, sua gênese pode ser reconstituída idealmente, e tal possibilidade mostrará que “esse núcleo sólido não difere radicalmente do fluido que o envolve” (id.). O ápice da teoria da inteligência<sup>3</sup> abre-se desse modo ao seu outro, e a unidade dinâmica do real, principal conquista da cosmologia, revela-se como a outra face da maturidade do método que Bergson desenvolve e melhor aplica a cada etapa de seu trajeto.

Cabe observar ainda, sobre a relação entre inteligência e intuição, que nela está assentada a elaborada articulação entre diversos campos da ciência que a filosofia de Bergson estabelece. Se no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e em *Matéria e Memória* a psicologia e a neurofisiologia guiam e dão fundamento a percursos teóricos carregados de elementos eminentemente metafísicos, a história evolutiva já avançada pelos biólogos consiste no núcleo empírico do novo evolucionismo que a intuição da duração impulsiona. O avanço dos livros significa nesse âmbito a derivação da psicologia em biologia e de ambas em cosmologia. Enfatizamos assim que tal relação mistura-se a questões levantadas e enfrentadas no terreno das ciências e Bergson se insere num debate situado além dos limites da filosofia precisamente por rearticular esses campos através da ênfase na noção de consciência. Em outros termos, o trajeto de sua filosofia é percorrido tomando como base a renovação da filosofia da consciência, cujo ponto alto é a afirmação de que *a consciência é co-extensiva à vida*, ocupando assim, num sentido bem especial que resta esclarecer, uma função que substitui a de “princípio” na metafísica tradicional. Uma das principais teses de *A Evolução Criadora* determinará, com efeito, que “instinto e inteligência destacam-se ambos de um *fundo único*, que se poderia chamar, na falta de palavra melhor, a *Consciência em geral*, e que deve ser co-extensivo à vida universal” (BERGSON, 2005, p.203, grifos nossos).

---

<sup>3</sup> A resposta a tal dilema é, num certo sentido, a filosofia inteira de Bergson. Resta ao seu intérprete, para tentar compreendê-la, perceber que alguns pontos de referência são balizas indispensáveis para melhor enfrentá-lo – e esse é o caso do que estamos aqui circunscrevendo como a teoria bergsoniana da inteligência, cujas linhas mestras estão desenhadas no coração de sua metafísica – isto é, no bloco central de *A Evolução Criadora*. A importância dessa teoria já nos é indicada pela abertura do livro, as primeiras linhas da introdução reforçando que “a história da evolução da vida, por incompleta que ainda esteja, já nos deixa entrever como a inteligência se constituiu por um progresso ininterrupto ao longo de uma linha que, através da série dos invertebrados, se eleva até o homem” (BERGSON, 2005, p. IX). Nessa abertura do livro estão indicadas, aliás, as pistas para a superação da inteligência que a intuição significará, na medida em que ela alude a uma nova teoria do conhecimento que busca na teoria da vida os índices das outras potencialidades em que a própria vida se dissociou, e que devem ser reunidas à inteligência para superar os seus limites.

Refundar o evolucionismo a partir da compreensão de que nossa existência consiste em mudar incessantemente, e criar-se a si mesmo, eis o projeto da metafísica de Bergson, positiva e concreta na exata medida em que não se afasta jamais da experiência. Parte significativa desse projeto explora um plano da experiência que podemos indicar como objetivo: esse mesmo em que nossa inteligência se institui, e que tem na ciência um de seus produtos de excelência. Assim, a articulação entre os diversos campos do saber se efetiva concretamente através do diálogo crítico e positivo com os dados colhidos, sistematizados e explorados de uma maneira específica pelo labor científico, e a razão última da pertinência desse diálogo também será atingida pelo coração do terceiro livro. Ali, a frequência dos fatos se transfigura em interpretação cujo objetivo é extrair-lhes a “materialidade bruta”, liberando-os dos quadros intelectuais aos quais foram submetidos quase que inconscientemente por uma ciência de base pragmática e racional. Bergson não poderia ser mais claro a respeito das direções que sua filosofia segue no que tange à relação com a ciência, ao postular que o estudo dos seres vivos é tarefa indispensável à metafísica:

“é preciso adotar, em face do vivo, uma atitude especial e examiná-lo com olhos que não são os da ciência positiva. A filosofia invade assim o domínio da experiência. Envolve-se com muitas coisas que, até então, não lhe diziam respeito. Ciência, metafísica e teoria do conhecimento ver-se-ão levadas para o mesmo terreno” (BERGSON, 2005, p.216)<sup>4</sup>.

Nesse contexto, o mérito de Bergson foi ter antecipado a retomada da filosofia da consciência à luz das questões que certas inovações da ciência necessariamente colocavam e, o que é mais crucial, ter incorporado o vínculo entre a análise psicológica e a reflexão dos biólogos qualificando-o como intrínseco. O trajeto de *A Evolução Criadora* ilustra todos esses fatores ao levar a cabo o projeto metafísico por meio de uma cosmologia e tomar como centro dessa elaboração o estudo concreto dos fenômenos biológicos assumindo que *a vida se aproxima da consciência em devir*. Nossas análises deste livro<sup>5</sup> puderam esclarecer o sentido menos evidente desta tese, bem como explorar as suas consequências, precisamente através da maneira pela qual Bergson defende que *a vida evolui ao modo de uma consciência*, tomada aqui como puro querer ou corrente que avança no sentido da liberação frente à materialidade. Ora, tal empresa só se torna possível, em atendimento às exigências

---

<sup>4</sup> Mais que isso, o trabalho filosófico acabará por reverberar na ciência, devolvendo-lhe um alcance e um valor do qual ela mesma já havia desistido: “desde então todo o nosso conhecimento, metafísico e científico se eleva... É o próprio ser, em suas profundezas, que atingimos pelo desenvolvimento combinado e progressivo da ciência e da filosofia” (BERGSON, 2005, p. 217).

<sup>5</sup> Temos nos dedicado ao estudo dessa obra nos últimos quatro anos, através de pesquisas realizadas nos espaços de atuação acadêmica em que nos inserimos. O presente projeto está situado, portanto, num percurso que partiu das obras iniciais do filósofo e agora se encontra debruçado sobre a última e mais polêmica delas, *As Duas Fontes de Moral e da Religião*. Ocorre que a discussão de Bergson com a sociologia e a antropologia ali desenvolvida depende em todos os sentidos do fundo metafísico elaborado na teoria da vida. Dar melhores contornos à teoria da inteligência e assim à antropologia desenhada pela interpretação filosófica do evolucionismo consiste então em tarefa indispensável para o estudo da filosofia moral de Bergson.

da intuição como método, na medida em que o filósofo pode reinterpretar os fatos compilados pela biologia evolutiva, debatendo com os seus teóricos e liberando o seu trabalho de categorias prévias que impediam a apreensão fiel do sentido dos fenômenos exaustivamente analisados por eles. A teoria da inteligência é um dos pontos altos desse trabalho.

Numa outra direção, vinculada, entretanto, às considerações acima expostas, podemos acompanhar como esse envolvimento com o trabalho da biologia é a chave da solução de Bergson para o problema da diferença de natureza entre o homem e os outros seres vivos, a diferença antropológica ressurgindo na base da faculdade que nos define como espécie, a inteligência. A tendência intelectual é dominante na linhagem dos vertebrados, e surge de uma dissociação interna à animalidade. Isso significa enfrentarmos um primeiro problema nesse momento da reflexão de Bergson: como ápice de tal linhagem, a inteligência deve caracterizar o homem de uma maneira especial que possibilite fundar um *salto qualitativo* constantemente reafirmado pelo filósofo. A tarefa aqui consiste então em averiguar em que sentido a espécie humana é definida pela presença dessa faculdade, o que implica explicitar aquilo que efetivamente a inteligência (linguagem e a técnica nela compreendidas como seus “principais produtos”) aporta à humanidade. Em linhas gerais, e mobilizando argumentos desenvolvidos em *Matéria e Memória* sobre a relação entre cérebro e consciência, o filósofo defende que no ser humano potencializa-se a base material da consciência, que se desenvolverá como atenta ou distinta – outras denominações para “intelectual – o sistema nervoso altamente complexo ou conjunto de mecanismos motores em conexões quase que infinitamente variadas. A variabilidade exponencial das conexões está implicada diretamente ao que Bergson aponta como liberação da atenção, e esse será o diferencial entre os mesmos mecanismos atuantes nos outros seres vivos e no homem. A diferença entre mecanismos passa a ser qualitativa, porque suas consequências derivam na inventividade e na liberdade humanas: se o animal inteligente em geral pode usufruir das vantagens de um mecanismo que nele se desenvolve, obtendo do resultado da fabricação instrumentos adaptativos que serão repetidos indefinidamente, no animal humano a vantagem do objeto fabricado se torna irrelevante perto “das ideias novas, dos sentimentos novos que a invenção pode fazer surgir por todos os lados, como se tivesse como efeito especial nos alçar acima de nós mesmos e, ao fazê-lo, ampliar nosso horizonte” (BERGSON, 2005, p.198).

Assim como a inteligência, a diferença antropológica terá a sua significação metafísica determinada no terceiro capítulo da obra, quando a gênese concomitante da matéria e da inteligência redefinirá a *forma humana* como aquela em que a consciência conseguiu prosseguir o seu caminho, portanto, como a própria liberdade<sup>6</sup>. Retomamos brevemente essas considerações apenas para ressaltar a

---

<sup>6</sup> O capítulo consiste, como vimos, no âmago da metafísica da vida, e assim da própria filosofia bergsoniana, e somente ali a significação da vida, envolvendo a própria significação do homem, recebe sua versão final. O homem ganha o estatuto de ser moral que retoma a criação, e assim “continua indefinidamente o movimento vital” (Bergson, 2005, p.288).

conclusão de onde parte nossa intenção agora: é na medida em que Bergson pode reinterpretar a biologia que ele pode oferecer o mote de uma antropologia, e essa transição se efetiva sem salto no escuro ou ruptura inexplicável, exatamente porque deriva da compreensão da evolução vital como consciência, isto é, duração. Podemos assim situar o escopo da análise bergsoniana sobre o lugar do humano na cosmologia: para investigar essa passagem do biológico ao antropológico, é fundamental dar conta do que tomamos aqui como foco, a teoria bergsoniana da inteligência. Mais que isso, é necessário retornar ao estudo da inteligência à luz de um problema: como Bergson pode oferecer uma resposta para a diferença antropológica através de uma análise que dá sinais de, simplesmente, atribuir ao real as determinações próprias ao homem? O resultado da releitura dos dados da biologia evolutiva nos mostra, com efeito, que a inteligência consiste na faculdade que define a espécie humana. Determinando a inteligência como tendência imanente à vida, dissociada na via da animalidade e por isso divergente do instinto, Bergson explicita o modo de funcionamento da intelectualidade como *faculdade de ação* voltada e modelada pela matéria. Cabe observar que instinto e inteligência são analisados na história da vida como modos de ação e de conhecimento, ponto essencial para que se compreenda posteriormente a intuição: “instinto e inteligência conhecem da maneira pela qual agem e diferem em natureza por essa razão mesma. Se a ciência somente se acompanha de consciência com a inteligência, é porque sua atividade é virtual, tendo sacrificado toda eficácia imediata” (RIQUIER, 2010, p.160)<sup>7</sup>. As principais operações intelectuais derivam-se assim da função primordial dessa faculdade: “fabricar e empregar instrumentos organizados” (BERGSON, 2005, p. 152). A espécie humana desenvolve em sua história uma capacidade ímpar de dominar a matéria e com ela inventar modos de ação cada vez mais elaborados e eficientes: “a mecânica é um prolongamento vital e carrega a consciência num movimento ininterrupto, enfim fiel às suas exigências de criação” (RIQUIER, 2010, p. 165). A inteligência consiste assim na tendência imanente à vida que atinge, no desenvolvimento da animalidade, seu ponto alto, sua máxima otimização: a *fabricação* enquanto maneira própria do homem desenvolver-se como espécie dominante.

Mas, não custa repetir, essa afirmação expressa apenas a dimensão superficial de tal teoria: a inteligência, sua capacidade essencial de fabricação e a técnica como seu produto exemplar são índices de qualidades mais profundas e assim de uma dimensão especialíssima da humanidade enquanto tal. Ocorre que a inteligência é objeto de minuciosas análises no interior da terceira obra de Bergson segundo dois pontos de vista distintos: o biológico, que busca reler a história da evolução das espécies para nela atingir o sentido essencial de seu movimento; o cosmológico, que busca alcançar a unidade dinâmica da natureza através da construção da gênese ideal da materialidade com movimento inverso ao da espiritualidade. No primeiro

---

<sup>7</sup> Autor de um estudo de fôlego sobre Bergson, Riquier apresenta uma análise detalhada sobre o segundo capítulo de *A Evolução Criadora* com a qual estabelecemos diálogo direto neste projeto.

contexto, a inteligência como faculdade de ação que se exterioriza em relação à vida e se modela pela matéria será analisada à luz de sua relação de divergência complementar com o instinto. No segundo, tratar-se-á da sua gênese concomitante à gênese da matéria, e como resultado da inversão do sentido próprio ao espírito, ela será recolocada em seu fundo originário e seu significado sofrerá modificações que não podem ser desconsideradas. A cosmologia recoloca a inteligência em devir, na medida em que remonta ao seu princípio numa gênese ideal. E exatamente pelo vínculo intrínseco estabelecido por essa investigação entre a inteligência e a humanidade, a passagem de um contexto a outro redimensiona o papel do homem na natureza. Nesse *novo contexto*, a uma só vez mais amplo e mais profundo, tudo o que é afirmado como essencial à humanidade muda de sentido, e pode ser interpretada à luz da potencialidade de criação e de liberdade de que o humano é veículo ou antes expressão. Uma passagem situada entre as principais conclusões da gênese da materialidade indica do que se trata de reconsiderar:

“Mas nosso cérebro, nossa sociedade e nossa linguagem não são mais do que signos exteriores e diversos de uma só e mesma superioridade interna. Contam, cada um a seu modo, o sucesso único, excepcional, que a vida obteve em dado momento de sua evolução. Traduzem a diferença de natureza, e não apenas de grau, que separa o homem do resto da animalidade” (BERGSON, 2005, p.287).

Dadas as considerações acima expostas, nosso objetivo nesse projeto consiste em examinar o núcleo da teoria bergsoniana da inteligência em sua dupla dimensão, à luz da história evolutiva e à luz da gênese da materialidade. Concentrando o foco deste exame na unidade entre os dois movimentos, mais precisamente, na passagem do biológico ao cosmológico, buscaremos explorar as consequências da dupla dimensão aqui indicada para o esboço de uma teoria do homem. Mais explicitamente, a despeito da contraposição ou oposição nítida entre duas formas de conhecimento e duas imagens do real a elas vinculadas, Bergson desenvolve suas hipóteses sobre a evolução da vida assumindo a consequência de que a inteligência, faculdade da espécie, pode reverter sua própria inclinação e alçar um conhecimento dirigido pela intuição. Nossa hipótese de fundo consiste em apontar na noção de memória, tal como explorada pela segunda obra, o elemento indispensável para entendermos como Bergson pode alçar a inteligência além de si mesma sem incorrer numa “antropologização” do real. Esse risco atravessa, com efeito, o bloco central de *A Evolução Criadora*, na medida em que a evolução das espécies será lida como odisséia da consciência – a vida é engenhosa e se dissocia para obter as condições de seu próprio avanço. A metafísica que se segue ao estudo da evolução das espécies segue as sugestões da releitura da biologia, e de sua aproximação entre a ação concreta da vida na natureza e as ações livres que configuram o ápice da consciência. Sem que compreendamos como a consciência se identifica à memória, e que consequências tal identificação prescreve, não é possível rebater a crítica de que Bergson introduziu na filosofia da vida um elemento exterior ao movimento evolutivo, qual seja, o modo humano de agir segundo a determinação de um fim a

atingir e o estabelecimento de meios adequados para tal. Nosso projeto intenciona, em suma, explorar o papel da memória na passagem da biologia à cosmologia, no interior da qual estão as indicações de Bergson para a antropologia.

O primeiro movimento de nossa pesquisa consistirá então em analisar a teoria da inteligência em seus dois tempos, à luz da história evolutiva, e em sua gênese concomitante à matéria com vistas a melhor determinar como Bergson passa de uma dimensão à outra pelo aprofundamento da teoria da vida. Isso exige acompanhar como a passagem do *bios* ao *cosmos* através da compreensão da vida como criação possibilita que Bergson empreenda uma gênese da inteligência concomitante à matéria em que as análises da natureza convergem com a apreensão intuitiva do tempo e da vida. A retomada crítica da teoria da bergsoniana da inteligência se dará, portanto, à luz da pergunta sobre a unidade entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento analítico.

A dupla face da teoria da inteligência constitui, como dissemos, a compreensão do lugar do homem na natureza, delineando as direções de uma antropologia implicada na biologia reinterpretada. A significação da vida e de seu movimento que apontam nos seres humanos uma espécie de termo do movimento evolutivo recolocam essa espécie no centro da criação. Assim, de espécie inteligente cuja performance de excelência é a técnica, a humanidade passa a tendência que comporta em si os arautos da criação. A delimitação de uma teoria do homem no interior da cosmologia depende, eis nossa hipótese de fundo, da articulação estabelecida por Bergson entre os dados da biologia e as hipóteses cosmológicas, e isso segundo as prerrogativas do método intuitivo e da união entre ciência e metafísica que ele prescreve. O segundo momento da pesquisa aqui proposta se concentrará nas consequências da reinterpretação da biologia para a redefinição da humanidade ou ao menos do seu lugar na natureza, evidenciando o uso do diálogo com os cientistas da evolução nesse bloco central de *A Evolução Criadora*. Consideramos que essa ênfase no diálogo crítico com a ciência é indispensável para os objetivos aqui propostos e abre uma perspectiva interessante para a abordagem da última obra de Bergson, *As duas fontes da moral e da religião*, em que uma nova relação com o campo científico se estabelecerá, direcionada essencialmente às ciências sociais<sup>8</sup>. Com efeito, as aquisições de *A Evolução Criadora* apelam para o estudo da vida moral e religiosa como complemento indispensável a uma teoria do homem – e isto para além de exigirem o trajeto de *Dois Fontes* por razões de ordem da metafísica em que residem as finalidades mais radicais da filosofia da duração. É importante ao menos mencionar que esse apelo e essa dimensão de complementaridade articulam uma tese decisiva do ponto de vista antropológico, a de que a relação entre espécie e indivíduos condiciona uma filosofia moral, uma

---

<sup>8</sup> Esse projeto está inserido, cabe esclarecer, num trajeto de pesquisa mais amplo, que envolve a interpretação de teses eminentemente voltadas à filosofia moral de Bergson na sua última grande obra. Nesse contexto, para adentrar a teoria da Inteligência no centro da teoria da vida, parece-nos bastante fértil focalizarmos as afirmações, explícitas e implícitas, sobre a relação entre o biológico e o social.



concepção sobre as formas de religiosidade e, enfim, uma nova dualidade de base que vem recobrir outros pares de tendências analisados, dissociados e unificados em seus princípios ao longo de todas as obras do filósofo. A contraposição entre aberto e fechado, último dualismo mobilizado por Bergson, remonta à origem biológica da moral e da própria sociabilidade humana. O livro tratará da vida social como organização de uma coletividade sem a qual a espécie não vive e da religião como meio de afirmação da ligação entre os indivíduos que compõem os grupos<sup>9</sup>. Esses fenômenos processuais que pertencem à essência do humano são desdobramentos de nossa origem e de nosso lugar na natureza – o trajeto da última obra só pode ser acompanhado à luz das lições oferecidas pelo elã vital.

## 2. Desenvolvimento e justificativas:

O estranhamento em relação ao projeto bergsoniano de renovação da metafísica assume implicitamente as direções que a tradição filosófica determinou para qualquer teoria do ser, em especial, a via da abstração. Uma teoria geral da existência, ou o conhecimento do Todo, não escapa à abstração – eis o postulado que será rebatido e superado por uma metafísica que se quer concreta<sup>10</sup>. Mas justamente porque se trata, no bergsonismo, de uma “inversão da direção habitual do trabalho do pensamento” (BERGSON, 2009, p. 214), de uma superação do que nos determinou como espécie e possibilitou-nos a sobrevivência, isto é, o desenvolvimento e boa parte das transformações pelas quais passamos e assim evoluímos – a inteligência – é que ele pode propor o retorno ao projeto da metafísica escapando da poderosa (e justa) crítica kantiana. Em outros termos, é indispensável ter em mente, para dar conta do que Bergson entende por teorias intuitivas, que a metafísica renovada enfrenta as vastas especulações através de uma investigação *positiva e inseparável da nossa experiência*, subjetiva e objetiva, e isso na exata medida em que se desenvolve como nova figura do espiritualismo. Para tanto, tem necessariamente que encontrar as condições de possibilidade de uma teoria geral que não incorra nos equívocos da abstração; em suma, precisa desvincular o *geral do abstrato*. Ao seguir tais indicações, somos conduzidos a lidar com o todo movente ao qual Bergson se referirá, no mais das vezes, através dos termos *escoamento, jorro, mudança, transição, passagem, criação ininterrupta, vida continua*, entre outros. A multiplicidade e a continuidade da duração condicionam as diversas qualidades

---

<sup>9</sup> Ao assim explicitar esse campo de fenômenos, isto é, como conjunto de determinações primordialmente necessárias à espécie, Bergson aponta desde as páginas iniciais da obra qual será para ele o fundamento da sociabilidade, da moralidade e da religiosidade: esse fundamento é a vida.

<sup>10</sup> Nesse âmbito, as acusações centradas no suposto retorno pré-crítico de Bergson assumem a crença na implicação indissociável entre metafísica e abstração: não se vê como seria possível tratar dos temas mais caros à especulação filosófica sem proceder a generalização que se distancia inelutavelmente do solo da experiência humana, da sensibilidade e do terreno dos fatos

pelas quais o filósofo a descreve, condensadas numa expressão recorrentemente utilizada na obra: *continuité d'écoulement*<sup>11</sup>.

A unidade almejada entre intuição e inteligência é a condição para a metafísica elaborar em teoria a gênese da natureza a partir da duração. Esse objetivo exige o esforço de superação dos limites da nossa inteligência e um salto na duração que, a seus olhos, é obscura e intangível. A gênese da materialidade em *A Evolução Criadora* promove precisamente essa superação, na medida em que a inteligência se condensa e se limita sob o fundo de uma totalidade no mesmo movimento pelo qual o espírito se inverte em materialidade. Duas correntes, duas faculdades de conhecimento, uma única “substância”, o tempo ou a duração, pura mobilidade. A unidade almejada pelo filósofo depende em larga medida de que a intuição seja fundada na natureza, o que, por sua vez, implica a superação do conhecimento intelectual. Partindo do movente, a *crítica* bergsoniana não apenas ultrapassa os limites impostos pela razão pura como dá conta de sua gênese, de seu campo originário e do movimento pelo qual ela se formou sob o preço da condensação ou da solidificação. Isso implica perder as referências mínimas que o enquadramento do real pela inteligência estabeleceu, e que se conservaram para o pensamento em sua aventura na história na exata medida em que se tornaram indispensáveis para bem viver. Em suma, o mergulho na interioridade apaga as referências e tomá-lo a sério como tempo real é a exigência para o *tournant* da filosofia.

Percebemos assim que o aparente mistério da filosofia da duração só pode ser dissolvido, eis o fundamental, se essa pura fluidez puder ser conectada aos modos de ser que nossa inteligência distingue no real e sobre os quais ela própria está assentada – ou melhor, nas quais está implicada. Assim, na renovação bergsoniana, a solidez idealizada pela metafísica racionalista será atribuída à ciência, especialmente à física como o seu lugar de direito, mas à filosofia caberá unir o sólido a algo que o ultrapassa e o condiciona. Eis o que queremos enfatizar: a emoção que se atinge pela intuição da nossa duração nada significa para o conhecimento sem que se esclareça como nossa experiência objetiva (e a realidade na qual se move, na qual agimos) se conectam. É na relação incessante entre essa experiência profunda da duração como emoção criadora e as dimensões concretas e objetivas que a consciência intelectual e reflexiva (que é também nossa e define a nossa evolução como humanidade) que o método se estrutura em metafísica. Isso significa que não apenas a física, ciência dos sólidos e do movimento em sua interface espacial, como a própria matemática não podem estar apartadas do oceano de vida que nos rodeia.

Tudo se joga então na nova filosofia da natureza que se esboça em sua obra. Sem encontrar as raízes do dinamismo na natureza, isto é, sem detectar propriedades

---

<sup>11</sup> Ao retomar seu itinerário filosófico, Bergson reforça o fato de que o campo de fenômenos inicialmente circunscritos pela intuição mostrou em nossa “própria pessoa em seu escoamento interior”, nosso “eu que dura” (BERGSON, 2009, p. 183), a dimensão da realidade que certamente apreendemos de dentro, por intuição, e a apreendemos como “uma memória que prolonga o passado no presente”, isto é como tempo que passa.

como a fluidez e a heterogeneidade no ambiente já mapeado, com sucesso, por uma física que em tudo encontra a fixidez, a homogeneidade e a repetição, não há superação da duração psicológica e encontro de um absoluto que, mesmo vivendo em nós, nos antecede e nos condiciona. Essa empresa, realizada em *A Evolução Criadora*, só obtém êxito na medida em que a duração real é apreendida em sua relação intrínseca com a matéria. A cosmologia deverá não apenas conciliar as propriedades definidas pela física com as características, no mais das vezes a elas opostas, da duração interior, como também demonstrar que algo *na natureza* procede a criação de si por si – esse algo é a vida. É o elã vital, enquanto imagem do movimento que a um só tempo atravessa e permeia a matéria, que fundará a duração na natureza. Aqui método e doutrina efetivam o seu encontro crucial: a duração na natureza se descobre por uma investigação que perscruta sentimento interior e espraiamento exterior, apreensão subjetiva inseparável da visada objetiva.

Apenas como indicação do papel determinante que a interpretação do *bios* exerce na metafísica, cabe mencionar que a travessia do bloco central da teoria da vida demonstra a tese de que a duração é o princípio da Natureza, e nesse sentido a sua articulação entre passado e porvir como multiplicidade contínua que se diferencia segundo sua inclinação essencial – puro querer – consiste na *essência do existir*. A vida universal, que evolui segundo uma dupla forma (materialidade que se estende e espiritualidade como tensão), pode ser compreendida à luz de nossa existência na medida em que vivemos, ou seja, pela identificação entre existir e viver. Enquanto seres vivos, pertencemos à natureza e surgimos de um movimento de criação dos organismos cuja apreensão como todo permite vislumbrar o seu princípio, o fundo único a partir do qual a força da vida distribui as espécies segundo uma relação complementar oriunda de seu embate com a matéria. A vida procede como uma consciência, buscando, em sua evolução, atravessar o obstáculo que lhe impede de ser, ou antes, de ser liberdade. A interpretação dos dados biológicos liberada do geometrismo (latente à nossa forma natural de conhecer) encontrou o embate entre duas correntes de existência, cujo antagonismo expressa “toda a evolução da vida” (BERGSON, 2005, p.200).

Cabe ao passo seguinte da teoria encontrar a fonte comum a essas duas correntes, a unidade do dualismo, e esse passo só pode ser empreendido porque Bergson teve êxito em obter as sugestões cruciais ao observar (no sentido forte do termo, aderindo aos fatos em sua articulação visível) o “espetáculo da evolução” (BERGSON, 2005., p.201). E ele nos ensina que a unidade da natureza só pode ser buscada na medida em que a inteligência e a matéria sejam remetidas ao espírito, ou seja, se pudermos mostrar na espiritualidade (na duração) a origem comum da extensão material e da forma do conhecer que se desenvolve por adaptação recíproca à materialidade. Essa tarefa não configura um recomeço, mas sim o desenvolvimento de direções já assumidas pela análise crítica dos fatos biológicos. Bergson resume algo dessas direções precisamente pela conclusão mais importante obtida pelo estudo da animalidade, o qual condiciona por sua vez o avanço na compreensão filosófica da humanidade. Essa conclusão é a que define a espécie humana pela

presença de uma faculdade (de ação e conhecimento) voltada para a matéria, capaz por isso mesmo de dominá-la e, o que não é menos essencial, por sua origem comum, tal faculdade, a inteligência, conserva em si vestígios da outra vertente na qual a animalidade se repartiu. Inteligência e instinto têm uma memória comum e configuram as linhas concretas que dupla forma do real assumiu no reino animal, aquele cujos indivíduos e espécies são capazes de movimentos cada vez mais indeterminados: a vida e o instinto são interiores entre si, a matéria e a inteligência se exteriorizam concomitantemente em relação a eles. Assim, é possível para nós buscarmos esse princípio comum sem recair na abstração sem fundamento empírico porque as tendências divergentes da vida indicaram que o movimento evolutivo considerado em sua totalidade toca o princípio da Natureza:

“Mas, acrescentávamos, instinto e inteligência destacam-se ambos sobre um fundo único, que se poderia chamar, na falta de palavra melhor, a Consciência em geral, e que deve ser coextensivo à vida universal” (Bergson, H. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.203)<sup>12</sup>.

Estamos assim imersos no universo teórico da obra *A Evolução Criadora* e o coração da teoria da vida nela levada a cabo congrega dois momentos intrinsecamente vinculados: de um lado, a análise ou visada objetiva das espécies vivas em sua transformação e distribuição na natureza, com vistas a apreender, através dos seres vivos em sua relação de divergência complementar – tomados como sinais visíveis ou balizas do movimento invisível que os atravessa –, a corrente que se dissocia e se diferencia em tendências, ou seja, a evolução vital propriamente dita. Do outro lado, temos, em continuidade e realizando efetivamente o teor metafísico da obra, o movimento seguinte de apreensão subjetiva do princípio comum à matéria e a inteligência, a Vida como duração, ou vida universal, momento que retoma, amplia e aprofunda o sentido da evolução delineado pela interpretação dos fatos biológicos em seu alcance cosmológico. É importante não perder de vista que Bergson, ao reelaborar uma forte e consistente relação entre a metafísica e a ciência (como afirmamos acima), projeta uma rearticulação entre as próprias ciências. Se o estudo da consciência nos dois primeiros livros condiciona a conversão do psicológico em biológico que se trata de operar na terceira obra, a metafísica da vida avançará ainda um passo ao remodelar a cosmologia como prolongamento da biologia.

A cosmologia é, portanto, precedida e condicionada pela reinterpretação filosófica da biologia. Mais explicitamente, a gênese da materialidade (e da inteligência que por ela se molda num processo de adequação recíproca) tem como condição a determinação do sentido da vida, do *bios*, como indeterminação da

---

<sup>12</sup> A tentativa de estabelecer a gênese concomitante de materialidade e intelectualidade por adequação recíproca consiste no momento de maior risco para o trajeto da teoria da vida e, num certo sentido, para a própria filosofia de Bergson. Ele mesmo o reconhece que a tarefa pode assemelhar-se às “mais intrépidas das especulações dos metafísicos” (id. p. 204), mas trata rapidamente de alertar para a diferença de sua proposta em relação às cosmologias de base intelectualista, já que é por esta contraposição que a temeridade se dilui. A crítica de Bergson ao intelectualismo é também a sua afirmação do solo concreto ou empírico que transforma a metafísica, mudando no mesmo golpe o seu escopo e superando algumas de suas dificuldades.

matéria. A teoria da vida, nesta etapa, realiza outra condição para que se compreenda como a intuição é possível – ou como a inteligência pode ser conduzida à intuição: a demonstração de que o instinto, base da intuição, é uma potência divergente e complementar à inteligência. Ao reencontrar instinto e inteligência como direções da animalidade, a teoria do *elã vital* avança esse passo através da releitura da história evolutiva, e projeta uma nova explicação para a origem e o desenvolvimento da linhagem humana. Com efeito, o denso e complexo estudo da animalidade no segundo capítulo de *A Evolução Criadora* desenha uma nova interpretação para o lugar do homem no processo evolutivo. Trata-se ali de acompanhar o movimento evolutivo em suas tendências dominantes, para melhor discernir o sentido essencial desse movimento. A vida passará de objeto da ciência a objeto da filosofia através da leitura dos dados da biologia presidida por sugestões contidas na hipótese do *elã criador* que atravessa a matéria e com ela produz os organismos. A vida considerada sob este viés permite avançar na interpretação filosófica da evolução na exata medida em que proporciona a articulação entre a frequentação dos fatos realizada com minúcia e rigor pelos cientistas e a reflexão guiada pela intuição que o filósofo propõe como fazer próprio à metafísica. A animalidade é a concretização de uma tendência vital em linhagens ou espécies que carregam adiante o instinto e a inteligência, isto é, um modo de ação e de conhecimento moldado pelo movimento interno da vida, e por isso mesmo faculdade que segue a direção vital e um modo de ação e conhecimento que segue a direção oposta, a da matéria e dela obtém, portanto, as melhores utilidades e o conhecimento mais pragmático. Para além de nos oferecer um considerável aparato conceitual capaz de dialogar com a biologia evolutiva e de extrair dos seus fatos as significações filosóficas mais relevantes, esse estudo é o momento crucial para que a diferença antropológica possa ser tematizada, como veremos adiante. Interessamos, sobretudo, analisar como o trajeto de consideração dos fatos biológicos pode oferecer a Bergson uma chave de interpretação do movimento geral da vida, etapa que aponta então a significação essencial da mesma. Estamos em plena passagem da ciência à metafísica propriamente dita.

É fundamental ressaltar que essa passagem se efetiva comportando em si uma dimensão crítica constitutiva do diálogo com a ciência e com a tradição filosófica. A observação ou frequentação dos fatos circunscritos pela ciência possibilita deles extrair o *sentido da evolução*, mas tal extração depende de uma conversão do olhar que se lança sobre tais fatos. Se a biologia evolutiva efetiva um trabalho indispensável – e mesmo revolucionário – ao apreender o modo como a adaptação baliza a distribuição das espécies vivas em distintos ambientes, o valor dessa laboração científica reside, sobretudo, na sua capacidade de oferecer fundamentos sólidos à tese da transformação das espécies umas nas outras e assim à evolução de uma forma geral. Mas esse mesmo aparato de consolidação objetiva do evolucionismo começa a encontrar obstáculos quase intransponíveis quando se trata de determinar as causas mais profundas das mutações, faces visíveis da criação de novos organismos e espécies. Bergson nos oferece, em sua filosofia da evolução,

a explicação para tais dificuldades assim como as soluções para essa tarefa, na exata medida em que assume sua dimensão essencialmente metafísica. E o argumento central a essa passagem da ciência à metafísica concerne aos limites da inteligência dada sua origem: como faculdade que consolida uma vertente evolutiva, nela se desenvolvendo a partir da sua função, domínio e utilização da matéria em favor da sobrevivência, o intelecto, mesmo em seu nível de eficácia plena, atingido pela humanidade, não pode dar conta tanto da totalidade do movimento evolutivo, do qual é parte e produto, quanto do modo de existência da vida, que conjuga continuidade de criação e pura mobilidade:

“A inteligência não foi feita para pensar a evolução, no sentido próprio da palavra, isto é, a continuidade de uma mudança que seria pura mobilidade [...] Justamente porque sempre procura reconstituir com o dado, a inteligência deixa escapar o que há de novo em cada momento de uma história. Não admite o imprevisível. Rejeita toda a criação” (Bergson, 2005, p.177).

A história da inteligência, recuperada através da análise objetiva dos fatos evolutivos, explica sua inaptidão natural para lidar com a vida. Faculdade de ação destinada a recortar e fixar campos materiais, modelada segundo a tendência material, inversa à vida, ela não pode acompanhar a pura mobilidade que caracteriza essencial e propriamente a evolução. Fundada no inerte, na ação interessada que detém e recorta o fluido, a continuidade movente que é a realidade, a inteligência busca resolver o que lhe escapa em termos de objetos inerte, pensar o movente em termos de imobilidades justapostas e articuladas como partes do espaço; ela responde assim por “nossa obstinação em trata do vivo do mesmo modo que o inerte e em pensar toda realidade, por fluida que seja, soba forma de um sólido definitivamente fixado. Só estamos à vontade no descontínuo, no imóvel, no morto” (BERGSON, 2005, p.179). Essa forte constatação, tirada da fina análise que compartilha fatos com a ciência, deriva da própria compreensão do todo da vida e do modo como a inteligência nela se insere.

Mas a compreensão não tem apenas essa face negativa: a mesma história, a da vida, apresenta a abertura para a superação dos limites da ciência através da construção da metafísica intuitiva. E ela o faz ao oferecer, nos fatos evolutivos, a boa relação entre a tendência evolutiva da inteligência e a do instinto: divergência e complementaridade esclarecem o modo de agir e de conhecer instintivo, desembocando no encontro com a intuição como sua origem. Intuição que, perdida pela organização vital por sua composição com a matéria, pode ser reencontrada numa nova união daquilo que se separou. A intuição como base e método da metafísica proporciona à consciência humana a recuperação de sua origem espiritual, isto é, o conhecimento de sua origem, seu sentido e sua possível superação. Nesse âmbito, a análise das direções da vida tem como um dos principais objetivos, como ressalta Worms, mostrar na inteligência uma tendência da vida que não é nem a sua norma, nem o seu fim pré-estabelecido e, nessa medida, o instinto não é uma inteligência em menor grau, mas sim uma tendência divergente, diferente em natureza. Concordamos com a ênfase nesse autor, na tese de que a inteligência

é apenas “um resultado parcial da vida” (WORMS, 2010, p.243), e dessa gênese prática Bergson extrai suas “limitações teóricas”. O final do capítulo, ao apontar a superação possível desses limites pela unidade restabelecida com o seu outro, expressa uma lição maior dessa filosofia, “o profundo paradoxo do bergsonismo: a inteligência humana é o sucesso da vida e da consciência, mas ela não o sabe!” (WORMS, 2010, p.244). Mas torna-se mais difícil concordar com o que Worms deduz sobre o sentido da intuição, uma vez que sua interpretação atribui à intuição um tipo de ação teórica muito próximo da intelectualidade: “bem longe de voltar a uma forma passiva de instinto, ela não é senão a tomada de consciência do sentido da vida do qual a inteligência humana é a encarnação concreta”(WORMS, 2010, p.244). Para Worms, justamente por isso a metafísica de Bergson é uma “metafísica da consciência e mesmo da consciência de si”<sup>13</sup>.

Evidencia-se desse modo que a análise do instinto desempenha papel primordial nesse trajeto. Na verdade, a teoria da inteligência é ao mesmo tempo teoria do instinto, na exata medida em que ele se revela como tendência divergente e complementar sem a qual ela não se deixa compreender. O instinto desenvolve-se na direção oposta à da inteligência: ele não busca exteriorizar-se na matéria para dominá-la, mas dá continuidade ao movimento vital encolhendo-o em ações precisas imanentes a organismos criados. Ele é moldado “na própria forma da vida” (BERGSON, 2005, p.179), ele articula movimentos de organização da matéria exatamente como o faz a vida que o cria, com a diferença de que essa articulação se efetiva num contexto individualizado. Aquilo que a vida faz em todas as suas direções, atravessando a matéria e com ela compondo organismos numa solução de compromisso que lhe permite avançar em seu impulso de criação, o instinto continua numa espécie em particular como mecanismo de solução de problemas instituídos na relação com o meio, isto é, como organização de ações para manutenção da vida individualizada. Mesmo que o trabalho do instinto de distinga do trabalho da vida precisamente como diferença entre o movimento geral da vida (criação e diferenciação) e o movimento de manutenção de um organismo ou de uma espécie (sobrevivência e repetição), há entre eles continuidade:

“O instinto não faz mais que continuar o trabalho pelo qual a vida organiza a matéria, a tal ponto que não saberíamos dizer, como muitas vezes se mostrou, onde a organização acaba e onde o instinto começa” (Bergson, 2005, p.180).

A releitura do movimento evolutivo desemboca nas sugestões essenciais à cosmologia, e configura-se então como centro empírico dessa metafísica nova. A análise do bloco central da terceira obra deve pontuar, portanto, como essas sugestões são seguidas no momento em que a filosofia da natureza se desdobra, pela

---

<sup>13</sup> Ao assim descrever a metafísica de Bergson, Worms acaba talvez por acentuar sua proximidade com as metafísicas da tradição mais do que o texto bergsoniano sugere. A análise em detalhe dos dois sentidos de vida configura, a despeito dessa divergência, material indispensável para adentrarmos a teoria da inteligência na terceira obra.

superação das limitações da inteligência que é, a um só tempo, superação da própria humanidade.

### **3. Objetivos específicos e cronograma:**

A partir de nosso objetivo geral, tratar da teoria bergsoniana da inteligência à luz de duas questões que a atravessam, a saber, por um lado, a unidade entre conhecimento intuitivo e conhecimento analítico que essa teoria resolve a despeito de sua contraposição e, de outro, a teoria do homem que se desdobra da dupla face do estudo da inteligência no coração da metafísica da vida, enumeramos a seguir os objetivos específicos e o cronograma de sua execução. A pesquisa de pós-doutorado terá a duração de seis meses, por razões de ordem institucional.

#### Março de 2017

Retomaremos, em primeiro lugar, as principais conquistas da teoria bergsoniana da memória para a melhor caracterização do que Bergson considera a vida da consciência; bibliografia essencial: *Matéria e Memória* e *A Energia Espiritual*.

#### Abril/Maio de 2017

Análise do coração da teoria da vida em *A Evolução Criadora*, os capítulos 2 e 3, com vistas a explicitar a teoria bergsoniana da inteligência em sua dupla face, bem como a teoria do homem que se esboça à luz do estudo da vida; tal análise se dará em diálogo com três comentários de fôlego sobre a filosofia de Bergson, os livros de F. Worms, C. Riquier e D. Lapoujade (ver bibliografia).

#### Junho/Julho de 2017

Retomada das conferências *Introdução à Metafísica* e *A consciência e a vida*, para delinear melhores contornos à proposta de uma metafísica concreta e positiva, bem como ao papel do estudo da vida para a sua consecução. Análise dos dois capítulos iniciais de *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, buscando extrair dessa obra acréscimos de peso à teoria da inteligência e seu papel na vida social.

#### Agosto de 2017

Redação de um artigo sobre o tema.



#### 4. Bibliografia:

BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Ed. Critique sous la direction de F. Worms. Dossier Critique par Arnaud Bouaniche. Paris: PUF, 1889/2008.

\_\_\_\_\_. *Matière et Mémoire*. Ed. Critique sous la direction de F. Worms. Dossier Critique par Camille Riquier. Paris: PUF, 1896/2008.

\_\_\_\_\_. *L'Évolution Créatrice*. Ed. Critique sous la direction de F. Worms. Dossier Critique par Arnaud François, Paris: PUF, 1907/2007.

\_\_\_\_\_. *L'Énergie Spirituelle*. Ed. Critique sous la direction de F. Worms. Dossier Critique para Arnaud François, Camille Riquier, Stéphane Madelrieux, Ghislain Waterlot, Guillaume Sibertin-Blanc. Élie During. Paris: PUF, 1919/2009;

\_\_\_\_\_. *La conscience et la vie*. Ed. Critique sous la direction de F. Worms. Table Analytique et notes de de Arnaud François, Paris: PUF, 2011.

\_\_\_\_\_. *La pensée et le mouvant*. Ed. Critique sous la direction de F. Worms. Paris:PUF, 2009.

\_\_\_\_\_. *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Ed. Critique sous la direction de F. Worms. Dossier Critique par Frédéric Keck et Ghisçain Waterlot. Paris:PUF, 1932/2008.

\_\_\_\_\_. *A Evolução Criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo : Martins Fontes, 2005.

BOUANICHE, A. L'original et le originaire, l'unité de la origine. In: WORMS, Frédéric (éd.). *Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle*. Paris: PUF. 2002.

BOUANICHE, A.; KECK, F.; WORMS, F. Les deux sources de la morale e de la religion. Bergson. In : Collection Philo-oeuvres ; Paris : Ellipses, 2004.

DELEUZE, G. Cours sur le chapitre III de L'évolution Créatrice de Bergson. In: WORMS, Frédéric (éd.). *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF. 1960 [2004].

\_\_\_\_\_. *Bergsonismo*. Trad. de Luiz B.L.Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.

FRANÇOIS, A. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et Réalité*. Paris: PUF, 2008.

\_\_\_\_\_. (Éd.) *L'Évolution Créatrice de Bergson. Études et Comentaire*. Paris: Vrin, 2010.

\_\_\_\_\_. *Bergson*. Paris: Ellipses, coll. Philophilosophes, 2008.

KECK, F. Bergson et la anthropologie, le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. In: WORMS, Frédéric (éd.). *Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle*. Paris: PUF. 2002.

LAPOUJADE, D. *Potências do tempo, Powers of time*. Edição bilingue português/inglês. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

LACLOS, F. F. Pour une histoire souterraine de la pensée français. In: *Philosophie*, numéro 109, printemps 2011; Paris: Les Éditions de Minuit, pp.6-20.

LEBRUN, G. De la supériorité du vivant humain dans *L'Évolution Créatrice*. In: *Canguilhem, philosophe, historien des Sciences*, Paris: Albin michel, 1993.

LEOPOLDO E SILVA, F. Ontologia e liberdade em *A Evolução Criadora: a criação*. In: MARQUES. S.; PINTO, D. (org.). *Bergson. Crítica do Negativo e Pensamento em Duração*. São Paulo: Alameda, 2009, pp.23-33.

MIQUEL, P-A. *Qu'est-ce que la vie?* Paris: J. Vrin, 2007.

\_\_\_\_\_. *Bergson ou l'imagination métaphysique*. Paris: Ed. Kimé, 2007.

MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique: essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*. Paris: Desclée de Brouwer. 2003.

\_\_\_\_\_. Différences de la nature et différences de nature. In: VIEILLARD-BARON, J-L. (coord.). *Bergson: la durée et la nature*. 2004.

PRADO JR., B. *Presença e Campo Transcendental. Consciência e Negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1989.

RIQUIER, C. *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. Paris: PUF. 2009.

WORMS, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF. 2004.

\_\_\_\_\_. *Annales Bergsoniennes, tome II: Bergson, Deleuze, la Phénoménologie*. Paris: PUF, 2004.

\_\_\_\_\_. *Annales Bergsoniennes, tome III: Bergson et la science*. Paris: PUF, 2007.

\_\_\_\_\_. *Annales Bergsoniennes tome IV. L'Évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris: PUF, 2008.