



revista limiar

volume 6 | número 11 | 1. semestre 2019

www.limiar.unifesp.br

issn 2318-423x

mimesis,
conhecimento e
verdade

Jacob von Sandrart,
Zeuxis e Parrásio, 1675.

Bruno Batista Rates¹

O bergsonismo dos fenomenólogos: realismo, transcendentalismo e negatividade²

Resumo: A história das recepções do pensamento de Bergson é uma tarefa cuja abrangência não foi ainda completamente atingida pela fortuna crítica. Um importante capítulo dessa empreitada diz respeito ao modo muito particular no qual a fenomenologia assimilou a filosofia da duração. Com o intuito de continuar os resultados obtidos num trabalho anterior bem como aprofundar esse momento específico, o presente artigo pretende explicitar aquilo que poderíamos chamar de "o bergsonismo dos fenomenólogos", tendo como norte os conceitos de "realidade", "transcendental" e "negatividade".

Palavras-chave: Bergson, fenomenologia, realismo, transcendental, negatividade

The bergsonism of the phenomenologists: realism, transcendentalism and negativity

Abstract: The history of the receptions of Bergson's thought is a task whose scope has not yet been wholly attained by critics and specialists. An important chapter in this task concerns the very particular way in which phenomenology has assimilated the philosophy of duration. In order to continue the results obtained in a previous work as well as to deepen this specific moment, the present article intends investigate what we could call "the bergsonism of the phenomenologists", having as a guide the notions of "reality", "transcendental" and "negativity".

Key-words: Bergson, phenomenology, realism, transcendental, negativity

1 Doutorando pela Universidade Federal de São Carlos no Departamento de filosofia e metodologia das ciências. E-mail: bbrates@gmail.com .

2 Uma parte deste artigo encontra-se reproduzida em RATES, B. B. "As leituras alemãs da filosofia bergsoniana: transcendentalismo e *Lebensphilosophie*". *DoisPontos*: Curitiba, São Carlos, volume 14, número 2, p. 185-197, dezembro de 2017. Ambos compõem um trabalho mais amplo, em curso, sobre as diversas recepções da filosofia bergsoniana.

1. Realidade e transcendência: Husserl e Ingarden

Que Bergson tenha povoado o imaginário dos fenomenólogos desde o início, não resta dúvida. A este propósito, vale lembrar da conhecida anedota em que o jovem imigrante russo recém instalado em Göttingen – que posteriormente ficará em definitivo em Paris – Alexandre Koyré, ao apresentar o pensamento de Bergson ao seu professor Edmund Husserl, teria ouvido deste: “Os bergsonianos consequentes, somos nós”³. Num relato mais misterioso, outro aluno de Husserl, Roman Ingarden, afirma ter visto uma cópia de *A evolução criadora* no escritório de seu mestre. Numa outra ocasião, o mesmo Ingarden, após expor a doutrina da duração ao criador da fenomenologia, teria ouvido dele: “É exatamente como se eu fosse Bergson”⁴. Mas se o Bergson husserliano não é muito mais do que uma “fantasia”, cuja consistência se baseia em testemunhos não oficiais de terceiros, não se pode dizer o mesmo a respeito da posteridade fenomenológica. Já em 1921, ainda no círculo de Göttingen, o já citado Roman Ingarden defenderá sua tese de doutorado sobre Bergson (sob a orientação de Husserl), intitulando-a de *Intuição e intelecto em Bergson*⁵. Uma nova fase é então inaugurada. De um personagem presente no imaginário dos fenomenólogos – mais precisamente, um personagem marcado pela ingenuidade, o que parece sugerir as palavras de Husserl a Koyré –, Bergson passa a ser uma figura cujas teses são dignas de consideração. E não somente pelas virtudes que lhes são próprias, mas também enquanto aporte teórico para se pensar e até mesmo resolver dificuldades e insuficiências suscitadas no interior da própria fenomenologia. Em um tom um pouco esquemático, não seria excessivo dizer que, do ponto de vista da

3 HERING, J. "La phénoménologie il y a trente ans" in *Revue Internationale de Philosophie*, t. I, 1939, p. 368. SPIEGELBERG, H. *The Phenomenological Movement. A historical introduction (volume 2)*. La Hague: Martinus Nijhoff, 1982, p. 428.

4 *Idem*. Numa carta a Husserl, Bergson agradece ao criador da fenomenologia o envio do primeiro volume das *Ideen*. “Bergson à E. Husserl (15 août 1913)” in BERGSON, H. *Correspondance*. Paris: PUF, 2002, p. 528-529. Mas se há um entusiasmo de Husserl em relação a Bergson, o inverso parece ser bem mais contido. Segundo o relato de Issak Benrubi, “Bergson admite que há uma certa afinidade entre a sua filosofia e a do pensador alemão. Isto é verdadeiro em particular sobre a luta contra o psicologismo. Além disso, Bergson confessa que só leu as *Logische Untersuchungen* em parte, e que acha este livro muito difícil” in BENRUBI, I. *Souvenirs sur Bergson*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1942, p. 79. ZANFI, C. *Bergson e la filosofia tedesca, 1907-1932*. Macerata: Quodiblet, 2013, pp. 183-193. – Em tempo: nos limitaremos aqui em examinar os relatos *textuais* de Husserl sobre Bergson, o que não impede, é claro, uma comparação puramente *conceitual* entre os dois filósofos. Deixemos, a este propósito, a indicação do seguinte texto: RIQUEIR, C. “Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire*?” in WORMS, F. (éd.), *Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF, 2004.

5 INGARDEN, R. *Intuition und Intellekt bei Bergson* in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. XLV, no 2, 1991.

confrontação com a fenomenologia, o "*Bergson quase fenomenólogo*" sai de cena e paulatinamente cede lugar à filosofia bergsoniana. Fenomenólogos mais heterodoxos, cujas ambições ultrapassam os limites da fenomenologia como teoria do conhecimento, como Max Scheler e Martin Heidegger, confirmam ainda mais tal inflexão. Mas qual é conteúdo destas interpretações? É importante notar que havia por parte de alguns membros do círculo fenomenológico uma insatisfação em relação aos impasses conduzidos por tal doutrina, sobretudo a partir da virada transcendental operada pelas *Ideias I*, em que a fenomenologia teria pendido para uma filosofia da consciência, um subjetivismo ou mesmo um "idealismo", contrastando, assim, com o "realismo" reivindicado, por exemplo, por Ingarden ⁶. No fundo, o que estava em jogo era a questão da "fenomenologia da fenomenologia" ou, em termos mais específicos, da "fundação ou fundamento real da intencionalidade" ⁷. Ainda no caso de Ingarden, tal interrogação leva-o a investigar algo que se dá no modo de transcendência em relação a consciência intencional, que ele chamará de "realidade" (*Reeallität*) da consciência. Será, portanto, o suposto *realismo* de Bergson que seduzirá Ingarden, seja como antídoto ao peso insuportável atribuído ao polo de doação da consciência por Husserl, seja como inspiração para a construção de uma fenomenologia cujo alicerce último não pode ser senão o real. Guardemos tal fato em mente, pois ele aparecerá não sem ironia quando examinarmos de perto a interpretação da filosofia bergsoniana por outros fenomenólogos. Mas em quais textos do pensamento de Bergson – ainda em construção, diga-se de passagem – Ingarden encontrará indícios de um realismo que possam satisfazer seus próprios propósitos? Inaugurando um padrão que perseguirá grande parte das leituras fenomenológicas de Bergson, Ingarden privilegiará em sua tese de doutorado a teoria da matéria e da "percepção pura" exposta no primeiro capítulo de *Matéria e memória*. E não poderia ser diferente, já que, como bem mostrou Husserl, são os *sentidos* o campo de investigação da transcendência primordial. No entanto, será esta mesma fidelidade à fenomenologia que freará o entusiasmo de Ingarden em relação aos novos ventos vindos de Paris, guiando, assim, sua crítica a Bergson. Este, ao fim e ao cabo, teria malogrado na sua empreitada de estabelecer uma "transcendência na imanência" ou, em outros termos, de oferecer elementos de uma fenomenologia do real. Nas palavras de Ingarden:

6 FRANÇOIS, A. "La réception de Bergson en Allemagne" in ABIKO, S., FUJITA, H., SUGIYAMA, N. (éds.), *Disséminations de L'évolution créatrice de Bergson*. Hildesheim: OLMS, 2012, p. 160.

7 *Idem*, p. 159. SEPP, H. R. "Illusion et transcendance: Ingarden lecteur de Bergson" in WORMS, F. (éd.), *op. cit.*

“Bergson teria ignorado, em proveito da constituição prematura de uma teoria, o fundamento fenomenal: antes de toda teoria [...] é preciso partir da doação simplesmente imediata como conhecimento”⁸. O próprio relatório feito por Husserl à tese de Ingarden vai na mesma direção, como sugerem algumas declarações: Bergson teria estabelecido o absurdo de um ceticismo que nega inicialmente a possibilidade de uma filosofia científica e, ao mesmo tempo, exige, para suas teorias, uma validade científica. Ainda Husserl: “em suas teorias especiais [...] [Bergson] pressupõe em várias ocasiões, de uma maneira tácita, as categorias científicas e os elementos filosóficos ordinários, os quais, precisamente por estas teorias, serão apresentados como ilusões”⁹.

2. Vida e temporalidade: as leituras de Scheler e Heidegger

Com pretensões distintas, Max Scheler também interpreta Bergson desde um ponto de vista fenomenológico. No entanto, embora compartilhe o “realismo” de Ingarden¹⁰, diferentemente deste, sua “fenomenologia da fenomenologia” se ancora não nos *sentidos*, mas na *vida*, o que explica sua dívida não tanto com o munda-da-vida husserliano, mas com algumas premissas de outra corrente filosófica alemã, a “Filosofia da vida” (*Lebensphilosophie*), cuja explicitação do programa infelizmente não há tempo de esmiuçar. Mas se tal *retorno à vida* marca um certo distanciamento de Scheler em relação a Husserl, ele também torna inteligível sua predileção por *A evolução criadora*, e não por *Matéria e memória*: é no livro de 1907 que o conceito de vida ganha um protagonismo até então inédito no *corpus* bergsoniano¹¹. Segundo Scheler, a força de Bergson teria sido a de “orientar a disposição do homem em relação ao mundo e a alma em uma nova direção”¹², quer dizer, na direção da simpatia emotiva ao dado¹³. Contrariamente à “vontade de ‘dominação’, de ‘organização’, de ‘determinação unívoca’ e de fixação”, própria ao cartesianismo, ao

8 SEPP, H. R. *op. cit.*, p. 395.

9 *Idem*.

10 AGARD, O. “Max Scheler entre la France et l’Allemagne” in *Revue germanique internationale* 13/2011, pp.19-20. FRANÇOIS, A. “La critique de schélérienne des philosophies nietzschéenne et bergsonienne de la vie” in *Bulletin d’analyse phénoménologique*, VI, 2, 2010.

11 HENCKEMANN, W. “La réception schélérienne de la philosophie de Bergson” in WORMS, F. (éd.), *Annales bergsoniennes II*. Paris: PUF, 2004, pp. 372-373.

12 SCHELER, M. “Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche, Dilthey, Bergson” in *Gesammelte Werke*. Bern, 1913, pp. 311-312.

13 HENCKEMANN, W. *op. cit.*, pp. 372-373.

kantismo e mesmo à fenomenologia, o gesto filosófico em Bergson visaria a plenitude e a boa vontade em direção a existência ¹⁴. É esse “*a priori* emocional” ¹⁵, fonte primeira e disposição fundamental ignorada por Husserl, a verdadeira lição que deveríamos herdar de Bergson. Mas a “vida”, segundo Scheler, deveria ser definida fora dos parâmetros estabelecidos pelo filósofo da duração, já que este não soube distingui-la adequadamente do espírito. É por esta razão que Scheler se refere a Bergson como um metafísico vitalista ou panvitalista, o que tornaria este último, finalmente, partidário de um monismo metafísico que deve ser evitado a todo custo. Ao propor um dualismo da vida e do espírito fundamentado fenomenologicamente, Scheler reata sua dívida com Husserl. No fundo, ele visa reconhecer a autonomia da esfera noética e o caráter irreduzível e originariamente autofundado do espírito, diferentemente do dualismo bergsoniano entre o corpo e alma, que, de acordo com Scheler, não passaria de uma distinção artificial de duas esferas da vida, o físico e o psíquico.

A filosofia bergsoniana também não passou despercebida ao jovem filósofo de Freiburg, igualmente aluno de Husserl, e que posteriormente se tornaria o nome mais influente da fenomenologia. Frequentando os textos de seu colega francês desde muito cedo ¹⁶, Heidegger, tal como Scheler, buscava ultrapassar os limites da vocação que Husserl parecia ter exclusivamente atribuído à fenomenologia – ela deveria ser mais do que uma *teoria do conhecimento*. Mas se Scheler via na relação entre *vida* e *consciência* a via de reconciliação da fenomenologia com a realidade, Heidegger vislumbrou um outro caminho. É a *existência* e, mais precisamente, a temporalidade do existente humano, o fundo que anima a “consciência” ou, em termos heideggerianos, o *Dasein*. Não é segredo a importância dada ao passado na concepção de tempo bergsoniana, o que fica patente, por exemplo, com a valorização dada à memória, mesmo que esta, quando transformada em *duração*, sofra deformações que a tornam incompatível com as definições que lhe foram atribuídas ao longo da Tradição. Em contrapartida, Heidegger enfaticamente confere um primado ao futuro, o que fica claro no §65 de *Ser e Tempo*, ao analisar a temporalidade como sentido ontológico do cuidado (“*Sorge*”). Através da “resolução antecipadora”

14 *Idem*.

15 *Idem*.

16 RIQUELIER, C. “La durée pure comme esquisse de la temporalité ekstatique: Heidegger lecteur de Bergson” in JOLLIVET, S., ROMANO, Cl. (éd.), *Heidegger en dialogue, 1912-1930. Rencontres, affinités et confrontations*. Paris: Vrin, 2009.

("vorlaufende Entschlossenheit") e de sua conseqüente abertura para a morte, o passado ("Gewesenheit") passa a derivar do futuro, o que faz deste o modo em que o *Dasein* é. Heidegger não poderia ser mais enfático na seguinte passagem: "O fenômeno primário da temporalidade primordial e autêntica é o futuro" ¹⁷.

No entanto, em seus cursos de 1928, em Marburg, Heidegger parece enxergar no conceito de *elã vital* o prenúncio da temporalidade *ekstática*, marcada pelo futuro: "(...) se é que nós podemos falar do 'ser' da *ekstase*, seria preciso dizer: seu ser reside diretamente no livre *élan ekstático*. É esse fenômeno que Bergson considera com o seu *élan*, e aqui ainda Bergson percebeu o essencial" ¹⁸. É verdade que, ao longo do mesmo curso, Heidegger adota um tom bem mais crítico, seja pela natureza da relação entre consciência e tempo estabelecida pelo francês (o que revelaria seu cartesianismo¹⁹), seja pela ligação ainda umbilical deste com as concepções de tempo da Metafísica Tradicional, confirmando assim, ainda que com mais nuances, o diagnóstico oferecido alguns anos antes em *Ser e Tempo* de que Bergson teria oferecido uma interpretação "totalmente indeterminada e ontologicamente insuficiente do tempo" ²⁰. De todo modo, é a primeira vez que um filósofo oriundo da tradição fenomenológica discute frontalmente a *teoria do tempo* bergsoniana, afinal, "as análises de Bergson pertencem, não obstante, às mais profundas análises do tempo que possuímos" ²¹. Ademais, cumpre lembrar da recusa de Bergson ao conceito de Nada para se pensar o Ser, o que será criticado por Heidegger não só "conceitualmente", *in abstracto*, mas também "textualmente", como sugere uma rápida passagem de um texto de 1935 em que o alemão não nomeia explicitamente Bergson, e cujo título é exatamente o mesmo de um texto deste último, de 1902: *Introdução a Metafísica* ²². E é justamente o problema do Nada e da negatividade que atravessará a leitura que uma nova geração de fenomenólogos fará de Bergson.

17 "Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft". HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, "§65 – Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge".

18 HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Gesamtausgabe 26). Vittorio Klostermann, 1978, p. 268. MARQUET, J.-F. "Durée bergsonienne et temporalité in VIEILLARD-BARON, J.-L. (co.), *Bergson. La durée et la nature*. Paris: PUF, 2004, p. 88.

19 HEIDEGGER, M. *op. cit.*, 1978, pp. 188-189.

20 HEIDEGGER, M. *op. cit.*, 1967, §66. Também a longa nota do §82, em que Heidegger equipara e critica as concepções de tempo de Aristóteles, Hegel e Bergson.

21 HEIDEGGER, M. *op. cit.*, 1978, pp. 262-263.

22 Arnaud François chamou atenção para este ponto em seu artigo já citado: FRANÇOIS, A., *op. cit.*, p. 162-163.

3. A recepção francesa: uma fenomenologia do concreto contra o bergsonismo

Do outro lado do Reno, Bergson representava, para uma grande parte da geração de filósofos que o sucediam, tudo o que deveria ser evitado e combatido. Tal recusa, como veremos, deve ser creditada à radical oposição (ao menos inicialmente) feita pelos franceses entre o pensamento da duração e a fenomenologia. Mas aquém desses dois "modos de pensar" que, por razões eminentemente doutrinárias, seriam a princípio incompatíveis, encontram-se ao menos dois virulentos ataques desferidos a Bergson que constituirão, por assim dizer, a antecâmara das interpretações dos dois principais nomes da fenomenologia francesa, Sartre e Merleau-Ponty ²³. Com Bergson ainda em vida, em 1929, um jovem imigrante húngaro radicado na França, Georges Politzer, publica *O fim de uma parada filosófica: o bergsonismo* ²⁴, uma das críticas mais contundentes à filosofia da duração até hoje. Poucos anos depois, em 1932, o colega de Sartre na ENS, Paul Nizan, escreve *Os cães de guarda* ²⁵, dirigido à *intelligentsia* francesa de então. Embora distintos, ambos denunciavam o *desengajamento* dos mestres de sua geração, o que ficava claro na distância imposta por estes entre o "homem" e sua "história" em função de um espírito puro que estaria alheio à *concretude* da *existência*, seja pela via de um kantismo intelectualista como de um Léon Brunschvicg, seja pelo espiritualismo representado pela filosofia de Bergson ²⁶. Não é difícil perceber os tons avermelhados que coloriam tais críticas, o que revela desde o início uma certa filtragem marxista presente no modo de leitura dos primeiros fenomenólogos franceses. E é com facilidade também que compreendemos a identificação do "retorno às coisas mesmas" da fenomenologia ao que viria a ser um dos motes da filosofia francesa, eternizado, em 1932, com o livro de Jean Wahl que, ironicamente, colhia sua inspiração não do outro lado do Reno, mas do outro lado do

23 Emmanuel Levinas poderia figurar um terceiro nome a ser analisado, ainda que a influência de Bergson sobre o seu pensamento não tenha sido explícita. Pretendemos futuramente incluí-lo num artigo sobre "o bergsonismo dos religiosos" ou, mais especificamente, "o bergsonismo do judaísmo". Como referência, deixemos indicado o seguinte texto: VIEILLARD-BARON, J. -L. "Levinas et Bergson". *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. tome 135, no. 4, 2010, pp. 455-478.

24 POLITZER, G. "La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme" in POLITZER, G., *Contre Bergson et quelques autres. Écrits philosophiques, 1924-1939*. Paris: Flammarion, 2013, pp. 127-244.

25 NIZAN, P. *Les chiens de garde*. Paris: Agone, 2012.

26 Curiosamente, Bergson foi duramente criticado por razões diametralmente opostas por Julien Benda em *La Trahison des Clercs*, de 1927.

Atlântico, com autores muito afeitos ao bergsonismo, como Willian James e A. N. Whitehead – trata-se de *Em direção ao concreto* ²⁷.

4. A crítica sartriana entre realismo da imagem e o fechamento da metafísica: intencionalidade, existência e ontologia

É neste ambiente que *Matéria e memória* e, mais especificamente, seu primeiro capítulo – “Da seleção de imagens para a representação – o papel do corpo” – foi objeto de uma crítica contundente por parte de J.-P. Sartre. No ensaio intitulado *A imaginação*, Sartre, ainda que por um momento pareça vislumbrar no pensamento da duração “aquilo que se convencionou chamar de revolução filosófica” ²⁸, logo revela sua decepção: “um exame atento das concepções de Bergson vai nos mostrar que ele aceita, apesar do uso de uma terminologia nova, o problema da imagem sob seu aspecto clássico e que a solução que lhe dá não traz absolutamente nada de novo” ²⁹. Tratava-se, pois, neste período da filosofia sartriana, de empreender uma psicologia fenomenológica através de uma “teoria” da imagem; empreendimento, bem entendido, devidamente fundamentado na ideia de intencionalidade da consciência ou, como repetiu reiteradamente a autor de *Sursis*, na tese husserliana de que “toda consciência é consciência de alguma coisa” ³⁰. Era esse o elemento de novidade que Sartre julgava imprescindível e, no entanto, ausente, em toda a Tradição, tanto na Filosofia quanto na Psicologia. E era somente munido de tal recurso que o pensamento se libertaria de uma vez por todas de encarar a imagem “sob seu aspecto clássico”, passando a distinguir, então, a identidade de essência da identidade de existência, a existência como coisa da existência como imagem ³¹. Era preciso “partir do zero, negligenciar toda a literatura pré-fenomenológica e tentar, antes de tudo, adquirir uma

27 WAHL, J. *Vers le concret*, Paris: Vrin, 2010 (1932). Gabriel Marcel é o terceiro autor estudado por Wahl no livro. Politzer, já em 1928, opunha uma psicologia concreta a uma psicologia abstrata. No prefácio do livro que seria – junto com os cursos de Kojève sobre Hegel – um dos mais influentes para geração do pós-guerra francês, Politzer adverte para a polissemia e amplo emprego do termo “concreto” na cena intelectual francesa vigente. POLITZER, G. *Critique aux fondements de la psychologie*. Paris: PUF, 2002, p. vi. Émile Brehier localiza em Jean Laporte (*Le problème de l'abstraction*, 1940) um dos precursores da primazia do concreto. Ainda segundo o historiador da filosofia, a “tendência ao concreto” constituiria um dos caminhos tomados pela filosofia contemporânea e, ao contrário do que pensava Politzer”, continua, “tal tendência é bastante tributária das meditações de Bergson”. BRÉHIER, É. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2012, p. 1742.

28 SARTRE, J.-P. “A Imaginação” in *Os Pensadores – Sartre*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 53.

29 *Idem*.

30 SARTRE, J.-P. “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade” in *Situações I – crítica literária*. São Paulo: CosacNaif, 2006, p. 56.

31 SARTRE, J.-P. *op. cit.*, 1984, pp. 35-37.

visão intuitiva da estrutura intencional da imagem”³². Era preciso ir ao encontro da verdadeira revolução na filosofia e na psicologia. Era preciso, enfim, retornar a Husserl³³, já que, como anunciava a “Conclusão” de *A Imaginação*: “Não há, não poderia haver imagens *na* consciência. Mas a imagem é um certo tipo de consciência. A imagem é um ato e não uma coisa. A imagem é consciência *de* alguma coisa”³⁴. Um “puro” começo fazia-se necessário. Observa-se aqui uma estratégia argumentativa semelhante à de Ingarden, mas que ganhará uma retórica distinta: para Sartre era o “realismo” de Bergson o problema de fundo a ser denunciado em prol da afirmação da consciência intencional³⁵, enquanto que, para Ingarden, como vimos, a filosofia bergsoniana representaria uma ferramenta indispensável para que se efetuasse um mergulho na *realidade*. No entanto, tal iniciativa deveria ser realizada com vistas à *matéria do ato*, e sem nunca perder de vista a transcendência embutida no ato fundante da consciência, o que Bergson, ao juízo de Ingarden, teria feito. A *realidade* é, para ambos, Ingarden e Sartre, *a realidade da consciência transcendental*. E é essa ancoragem – kantiana, arriscaríamos dizer – o ponto nevrálgico que separaria o bergsonismo da fenomenologia, embora, para Sartre, tal herança pareça ter mais peso do que para Ingarden, ganhando ares até de cartesianismo, que, ao menos à primeira vista, configuraria uma heresia aos olhos do fenomenólogo alemão.

Em *O Ser e o Nada* tais críticas se repetem junto ao problema, já aventado por Heidegger, da negatividade constituinte da consciência. Não há tempo para esmiuçarmos toda a amplitude este ponto, mas é importante entender que ele revela mais uma vez projetos filosóficos distintos que, em última instância, remetem à relação entre a metafísica e a ontologia, crucial tanto para Bergson como para Sartre. Ora, para este, há uma incompatibilidade essencial entre a ontologia e a metafísica³⁶, porque só é no nível daquilo que se encontra *para-si*, “relativo” ao sujeito, que é

32 *Idem*, p. 105. Esta declaração localizada no fim d’*A Imaginação* anuncia sua próxima obra, *O Imaginário*, escrita no mesmo período (1935-1936) que aquela e publicada quatro anos depois, em 1940. Lembremos que entre estes dois textos é publicado, em 1939, *Esboço para uma teoria das emoções* que, juntamente com os textos citados acima e com o primeiro ensaio filosófico de Sartre, *A transcendência do ego*, constitui uma primeira “etapa” da filosofia sartriana, anterior a *O Ser e o Nada*. O intuito geral desse “primeiro Sartre” era de constituir uma “Psicologia Fenomenológica da Imaginação”. Para a compreensão geral deste projeto, que serviu como antecâmara para nossos propósitos, utilizamos o livro de MOUTINHO, L. D. S. *Sartre – psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995 (primeiro capítulo, “Consciência e Ego”, pp. 23-43); e a tese de doutorado de COELHO, I. M. *Sartre e a interrogação fenomenológica do Imaginário*. FFLCH-USP, São Paulo, 1978 (principalmente o primeiro capítulo da segunda parte: “A natureza intencional da imagem”, pp. 152-200).

33 SARTRE, J.-P. *op. cit.*, 1984, p. 97.

34 *Idem*; p. 107.

35 *Idem*, p. 56.

possível circunscrever o *em-si*. Daí as palavras do filósofo acerca da “falta de sentido” de se chegar ao ser “antes da aparição do para-si”³⁷. A metafísica seria justamente a tentativa – sempre malograda, é preciso dizer – de apreensão deste *antes*, uma espécie de tendência ao “fechamento” da transcendência do *para-si*, de “acabamento” daquilo que, na verdade, é infundável, sempre “aberto” e “não dado”. Em contraposição, a ontologia é a “descrição do ser tal como aparece ao termo dos projetos do para-si”³⁸ revelando, assim, a liberdade inegociável da existência humana. É por este motivo que Bergson, mesmo não sendo cativo do realismo ao partir da explicitação das condições de possibilidade do sujeito do conhecimento – e não propriamente da “coisa” –, entende este último sempre *em relação ao* campo de imagens, aquém da própria subjetividade, como, por exemplo, na percepção pura, onde é possível observar tanto seu “recorte interessado” quanto a indeterminação por ela inserida. A “redução” bergsoniana, ao nos fornecer o sujeito e o objeto a partir de um “terceiro termo”³⁹, aquém da “coisa” e do “corpo”, nega, falando com Sartre, a prevalência e a exclusividade do ser aparecer tão somente ao *para-si*, como se apenas aí nos fosse dada a “fenomenalidade do fenômeno”⁴⁰; posta enquanto movimento de saída-de-si “em direção” ao projeto, inacabado e por se fazer, do *para-si*. Em poucas palavras, para Sartre é somente o sujeito enquanto negatividade, enquanto negação daquilo que é “dado”, inclusive a si-próprio, que revela o Ser, que não é senão *distância*, perpétuo movimento “para fora”, à revelia de seu “esgotamento”, tão almejado pela metafísica. Na perspectiva bergsoniana, ao

36 Com forte inspiração heideggeriana, o comentário canônico de Bornheim sustenta que há uma relação intrínseca entre a metafísica e o existencialismo, de modo que não haveria uma separação cristalina – como sustentamos aqui – entre a metafísica e a ontologia em Sartre. “Em nosso entender, o pensamento de Sartre apresenta caráter metafísico, e só nesse plano se pode perceber todo seu alcance e significado”. BORNHEIM, G., *Sartre – Metafísica e Existencialismo*, São Paulo, Perspectiva, 2005, p. 134 (e toda a “Parte II”). Para uma crítica a esta leitura e uma tentativa de reestabelecer e filosofia de Sartre (principalmente em *O Ser e o Nada*) frente à história “concreta” e ao “social”: MENDONÇA, C. D., *O mito da resistência: experiência histórica e forma filosófica em Sartre (uma interpretação de L’Être et le Néant)*, Tese de Doutorado, FFLCH-USP, 2001.

37 SARTRE, J. P. *L’être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, p. 669. Nestas observações finais nos inspiramos nas páginas 160-161 do livro de PRADO JR., B., *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989. Vale lembrar que no final desta obra (pp. 216-217) Bento Prado Jr. sugere uma aproximação entre a função “reguladora” da metafísica em Sartre e a “finalização retrospectiva” esboçada em *A evolução criadora*, o que de certa forma relativizaria suas indicações que seguimos aqui. Também: PRADO JR., B. “O Circuito da ipseidade e seu lugar em ‘O Ser e o Nada’” in *Revista Dois Pontos*, vol. 3, n. 2, Curitiba/São Carlos, outubro de 2006.

38 PRADO JR., B. *op. cit.*, 1989, p. 160.

39 GOLDSCHMIDT, V. “Cours sur le premier chapitre de Matière et mémoire” (1960), édités et présentés par Débora Morato Pinto” in WORMS, F. (éd), *Annales bergsoniennes I – Bergson dans le siècle*. Paris, PUF, 2002. p. 110.

40 BARBARAS, R. “La phénoménologie de Bergson (sur Bento Prado)” in *idem*, p. 339.

contrário, “a ontologia se prolonga necessariamente na metafísica, e só é possível a compreensão da estrutura da consciência na medida em que ela é exigida pelo ser anterior ao surgimento da própria consciência”⁴¹. Aqui, a finitude da subjetividade “empobrece” o Ser, e a redução é uma etapa para que haja um “verdadeiro” encontro entre o homem – agora “desumanizado”, isto é, aquém de sua vocação utilitária⁴² – e o mundo. Já em Sartre é a própria instauração do *para-si* no seio do *em-si*, “mediatizando-o”, que revelaria a *aparição*, o seu ser fenomenal; e é nesta *diferença* que reside a ontologia. Um brevíssimo esclarecimento do subtítulo da obra de 1949, *ontologia fenomenológica*, talvez possa nos ajudar, pois ele indica que o ser não pode identificar-se com seu caráter meramente fenomenal e tampouco como algo “atrás” daquilo que aparece à consciência. O encontro “absoluto” com o mundo, entrevisto e almejado metafisicamente por Bergson, aquém da finitude pragmática da consciência perceptiva, se transformaria, então, para Sartre, na falência constitutiva do projeto que a ontologia fenomenológica pretende narrar: a existência humana.

5. Merleau-Ponty às voltas com o bergsonismo: o problema do Nada e a incompatibilidade com o transcendentalismo

Ao lado de Scheler, Merleau-Ponty é muito provavelmente o mais instigante leitor de Bergson dentre os fenomenólogos. E à revelia de Sartre, cujo tom eminentemente crítico o obriga a pensar sempre “contra Bergson”, Merleau-Ponty “pensa com e através de Bergson, ele pensa nele e Bergson se pensa nele”⁴³, como bem observa uma estudiosa do tema, embora tal modo interpretativo não se apresente de modo unívoco. Em *A estrutura do comportamento* (1942), Merleau-Ponty critica Bergson por seu “vitalismo”, erro que ele não teria sido capaz de evitar ao tratar do problema legado por Descartes à Modernidade. Vitalismo significa aqui “monismo”, ou seja, um tipo de pensamento em que a unidade é dada, quer dizer, em que a unidade é pressuposta, e não problematizada ou articulada. No caso específico de Bergson, a passagem da dualidade à unidade é feita de um modo que torna “ininteligível”, “mágica” ou “mística” a relação entre o *elã vital* – conceito forjado em *A evolução*

41 PRADO JR., B. *op. cit.*, 1989, p. 160.

42 BERGSON, H. *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2008, p. 205 ss.

43 CAEYMAEX, F. *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2005, p. 272.

criadora – e as suas produções materiais correspondentes ⁴⁴. Por esse motivo, ele não teria sido capaz de pensar a relação entre a consciência e a natureza, exatamente o que Merleau-Ponty procura realizar na sua primeira grande obra. Na *Fenomenologia da percepção*, de 1945, o tom continua o mesmo e, de certa maneira, até se radicaliza: Bergson é mobilizado enquanto exemplo de como *não* se pensar a intuição ou o tempo ⁴⁵, não havendo reconciliação possível entre o bergsonismo e o projeto fenomenológico de Merleau-Ponty. Mas eis que, curiosamente, na medida em que o filósofo franco-argelino passa da fenomenologia à ontologia, o pensamento de Bergson faz-se presente de um modo, digamos, mais compreensivo, o que parece transparecer tanto em *Elogio da filosofia* como em *Bergson se fazendo*. Mas é no curso intitulado *A natureza*, proferido no *Collège de France* em 1956-1957 (mesma época, portanto, dos dois textos que acabamos de citar) que Merleau-Ponty oferece uma leitura surpreendente, sobretudo se tivermos em mente sua herança fenomenológica. O problema, como vimos desde o início, é recorrente: o lugar da negatividade numa filosofia que procura – como atestaria o início do quarto capítulo de *A evolução criadora* – transformar o Nada em falso problema e, assim, expurga-lo do pensamento. A novidade é que a partir dos anos 50, Merleau-Ponty vislumbra na filosofia bergsoniana "o movimento entre o positivo e o negativo", de modo que "a ideia de nada é menos rechaçada do que incorporada à ideia de Ser" ⁴⁶. Já em 1953, em sua lição inaugural no *Collège de France*, Merleau-Ponty anunciava tal horizonte de leitura que era, no entanto, colocado em termos diferentes: "o movimento interno do bergsonismo [revela] a passagem de uma filosofia da impressão à uma filosofia da expressão". Quer dizer, "essa troca entre o passado e o presente, a matéria e o espírito, o silêncio e a fala, o mundo e nós, essa metamorfose de um no outro, com, em transparência, um vislumbre de verdade é, para nós, muito mais que a famosa coincidência intuitiva, o melhor do bergsonismo" ⁴⁷. Mas o que permite essa fissura dialetizante que, finalmente, se tornará o "melhor do bergsonismo"? Segundo *A natureza*, é a noção de *contingência* que faz com que a opacidade se instale na transparência, que a distância se instale na coincidência ⁴⁸. A incompletude do

44 MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1967, p. 171.

45 MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*. Paris: PUF, 2001, pp. 71, 72, 76, 319 (nota 1), 474 (nota 1), 481.

46 MERLEAU-PONTY, M. *La Nature*. Paris: Éditions du Seuil, 1995, p. 79.

47 MERLEAU-PONTY, M. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1989, pp. 35-36.

48 MERLEAU-PONTY, M. *op. cit.*, 1995, p. 79. Em *Bergson se faisant*, tal ideia é analisada do ponto de vista "teológico", tendo em vista o último livro de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la*

universo, sua constante novidade e imprevisibilidade traria, mesmo que à contrabando, a negatividade ao Ser. Voltamos assim ao problema de origem, pois é pela complementariedade entre a intuição e a inteligência, entre a memória e a percepção, em suma, entre a vida e a matéria, que a dialética bergsoniana se insinua. Muitos anos antes, em 1930, num estudo que ficaria canônico, Vladimir Jankélévitch propunha a reintegração da negatividade não só no tocante à relação entre o cérebro e a memória, ou entre a matéria e a vida. O "monismo da substância" e o "dualismo da tendência" ⁴⁹ servirão para mostrar que o obstáculo à vida representado pela matéria é condição inerente à realização da própria vida e que, por esta mesma razão, o *trágico da existência* seria um dos aspectos mais importantes revelados pela filosofia bergsoniana. É esta tensão que, segundo Jankélévitch, conferiria a dimensão indispensável do *conflito* a uma filosofia que supostamente visasse somente o *apaziguamento*. Não é por acaso, então, que Merleau-Ponty cite precisamente este texto de Jankélévitch em seu curso sobre a natureza ⁵⁰, embora uma diferença entre ambos deva ser levada em consideração. Tal como Merleau-Ponty, alguns comentadores mais recentes de Bergson insistiram no fato de que a *diferença* que se instala pela *contingência* deve ser distinguida da *tragédia* proveniente do *conflito*. Dirá Florence Caeymaex a este respeito: "A noção de *indeterminação* só é privativa em aparência, e pode-se perfeitamente substituí-la por aquela, mais positiva, de liberdade, como faz o próprio Bergson [...] Assim, a *indeterminação* só intervém para sugerir [...] um movimento de alteração e crescimento, no seio do qual as causas 'fazem parte do

religion. MERLEAU-PONTY, M. "Bergson se faisant" in *Signes*. Paris: PUF, 2001, pp. 239-240. Que nos seja permitido reproduzir o seguinte excerto: "Mesmo a experiência imediata de nossa duração não pode anular a fissão que é sua origem, para reunir-se ao próprio naturante. É por isso que Bergson diz que a experiência mística não tem de se perguntar se o princípio com o qual nos põe em contato é o próprio Deus ou sua delegação na Terra. Ela experimenta a invasão consentida de um ser que 'pode imensamente mais do que ela'. Não digamos sequer de um ser onipotente: a ideia do todo, diz Bergson, é tão vazia como a do nada, e para ele o possível permanece a sombra do real. O Deus de Bergson é antes imenso do que infinito, ou ainda, é um infinito de qualidade [...] O Deus de Bergson é um ser singular, como o universo, um imenso *isto* [...] E se quisesse saber como uma natureza naturante pôde produzir uma natureza naturada em que ela não se realizava verdadeiramente, por que, pelo menos provisoriamente, o esforço criador foi interrompido, que obstáculo encontrou e de que maneira um obstáculo podia ser intransponível para ele, Bergson admitiria [...] que sua filosofia não responde a esse gênero de questão, mas também que não cabe a ela formula-las, visto que é finalmente não uma gênese do mundo – nem sequer, como esteve prestes a ser, 'integração e diferenciação' do ser –, e sim a determinação deliberadamente parcial, descontínua, quase empírica, de vários focos de ser". Seria o malogro bergsoniano em ser "integração e diferenciação do ser" o projeto da ontologia de Merleau-Ponty esboçado em *O visível e o invisível*?

49 JANKÉLÉVITCH, V. *Bergson*. Paris: Puf, 2008, p. 174. Também: ZANFI, C. *op. cit.*, pp. 122-128.

FERRARI, M. "Il giovane jankélévitch tra Simmel e Bergson" in *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37.

50 MERLEAU-PONTY, M. *op. cit.*, 1995, pp. 98-101.

feito' e ganham corpo ao mesmo tempo que ele" ⁵¹. Em relação ao sentido do trágico, Arnaud François também insistiu sobre o papel do conceito de indeterminação baseado na "imprevisibilidade do tempo" e não na "dimensão do conflito". Com Bergson, seríamos forçados a pensar uma "tragicidade" marcada pela contingência absoluta, não somente da condição humana, como também do universo. Em contrapartida, a "tragicidade conflitual" seria marcada pelo rompimento da plenitude, em que o "dever do mundo" é visto sob o prisma do "regime da necessidade" ⁵². Com sua insistência sobre a contingência em Bergson, Merleau-Ponty parece se juntar a tais posições, embora para ele, ao menos em *A natureza*, a indeterminação deva se traduzir em negatividade, o que não parece ser o caso dos estudiosos de Bergson supracitados.

Mas eis que, surpreendentemente, mesmo após todas as nuances de sua leitura e ao fim de suas considerações sobre Bergson, Merleau-Ponty acabe por identifica-lo a Sartre, uma vez que ambos "não admitem a mistura do Ser e do nada" ⁵³, seja pela intransigência do negativismo do último, seja pela radicalidade do positivismo do primeiro. Tal seria o signo do malogro em ambos quando tentam pensar a Natureza, já que "é preciso sair do positivismo ou do negativismo que sempre mantêm um distanciamento entre o objetivo e o subjetivo e impossibilitam, portanto, esse subjetivo-objetivo que sempre será a Natureza" ⁵⁴. E este veredito final é peremptoriamente confirmado na atualidade pelo "continuador" da filosofia merleau-pontyana, Renaud Barbaras, que vê em Bergson uma antítese ao seu próprio projeto de uma "fenomenologia da vida": "Enquanto Bergson pensa a Vida como vida da totalidade, a fenomenologia a compreende como vida *para* a Totalidade [...] ao contrário [de Bergson,] o horizonte da fenomenologia é o de se apropriar de uma Vida que, enquanto essencialmente Desejo, a saber, falta essencial de si ou pura Insatisfação, deve ser compreendida como negatividade concreta, sendo exatamente

51 CAEYMAEX, F. "Négativité et finitude de l'élan vital. La lecture de Bergson par Jankélévitch" in WORMS, F. (éd.) *Annales bergsoniennes IV – L'évolution créatrice: 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris: PUF, 2007, p. 630.

52 FRANÇOIS, A. "Le risque et la décision: pour une philosophie bergsonienne du tragique dans *Les deux sources de la morale et de la religion*" in ABIKO, S. & FRANÇOIS, A. (éds.), *Annales bergsoniennes VI – Bergson, le Japon, la catastrophe*. Paris: PUF, 2013, p. 130. Tal concepção do trágico contrária à posição bergsoniana está ligada, segundo François, à filosofia hegeliana.

53 MERLEAU-PONTY, M. *op. cit.*, 1995, p. 102. Ao citar a crítica de Sartre a Hegel em *O Ser e o Nada* Merleau-Ponty faz transparecer um alinhamento ao último e parece concordar com outro diagnóstico, feito alguns anos depois, pelo hegeliano Gérard Lebrun, para quem "o bergsonismo é [...] menos uma crítica da metafísica que o deslocamento de sua tópica: o Ser não faz senão mudar de conteúdo". LEBRUN, G. *A Paciência do Conceito*. São Paulo: Editora Unesp, 2000, p. 238.

54 MERLEAU-PONTY, M. *op. cit.*, 1995, p. 102.

por aí que poderá dar conta do aparecer como excesso irreduzível da transcendência sobre a aparição, inaparência da Totalidade" ⁵⁵.

6. Conclusão

A apropriação da filosofia de Bergson pela fenomenologia, a despeito da variedade e das diferenças internas à essa tradição, e apesar do esforço interpretativo de seus partidários, acaba por revelar uma expectativa, parece-nos, impossível de ser suprida: o realismo que constituía um aliado aos que buscavam dirimir os excessos do transcendentalismo husserliano, era o mesmo que impedia o acesso à realidade, justamente pelo fato de carecer de uma análise rigorosamente transcendental das condições do conhecimento. Era como se, criticando Bergson por este não ter estabelecido as devidas *distinções*, não tivessem percebido que, talvez, fossem as próprias distinções o empecilho a ser superado. Tal círculo vicioso fica relativamente claro na crítica da apropriação do francês aos dados das ciências: como ele pôde apreende-los sem submete-los previamente à *crítica*?, diziam. No entanto, Bergson, muito bem informado das mais recentes descobertas científicas, inferia daí não uma cesura entre *atitude natural e mundo-da-vida*, mas um trabalho colaborativo em que filosofia e ciência, juntas, promoveriam uma expansão tanto da realidade quanto de sua apreensão. No caso específico da aliança com a biologia, o prefácio de *A evolução criadora* é claro: "teoria do conhecimento e teoria da vida nos parecem inseparáveis uma da outra" ⁵⁶. Ingenuidade? Imprudência? Honestidade? Modéstia? É o que parece sugerir alguns, ao compararem a "coragem infeliz de *Duração e simultaneidade* com a obra prima da esperteza epistemológica que é a *Krisis de Husserl*" ⁵⁷.

Essa atitude ingênua, contudo, tem dado frutos, e já há um círculo de pensadores na atualidade que veem em Bergson a porta de saída de certos impasses que a fenomenologia (mas não só) nos legou. À guisa de conclusão, vale mencionar

55 BARBARAS, R. "Le problème de l'expérience" in WORMS, F. (éd.), *op. cit.*, 2004, pp. 302-303.

56 BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2009, p. IX. Inúmeros são os exemplos dessa colaboração decisiva. Citemos alguns outros: os experimentos provindos do eletromagnetismo como aliados no estabelecimento da tese da realidade do movimento, no último capítulo de *Matéria e memória*; as fluxões de Newton como inversão da marcha habitual do pensamento, em *O pensamento e o movente*; etc. Numa carta de abril de 1922: "eu jamais fui adversário da ciência: eu dediquei-lhe, duas ou três vezes mais de tempo, na minha vida, que à filosofia pura": "30 avril 1922 – Bergson à Ossip-Lourié" in BERGSON, H. *Correspondances*. Paris: PUF, 2005pp. 969-970.

57 LEBRUN, G. "Por que filósofo?" in *A filosofia e sua história*. São Paulo: CosacNaify, 2006, p. 22.

um projeto proveniente da filosofia francesa contemporânea, encabeçado por Quentin Meillassoux e denominado de "realismo especulativo", em que umas das inspirações é justamente a teoria da percepção apresentada no primeiro capítulo de *Matéria e memória*⁵⁸ – teoria, como vimos, tão criticada pelos fenomenólogos por seu suposto "realismo". Lá, a consciência não seria senão uma parte do todo do Universo, o que deixaria em aberto a possibilidade de se pensar *um mundo sem consciência*, ou, para falar com o vocabulário do livro maior de Meillassoux, de se recuperar a ideia de qualidades primárias contra o "correlacionismo", modo dominante na filosofia desde Kant que desqualifica "toda pretensão de se pensar as esferas da subjetividade e da objetividade independentemente uma da outra"⁵⁹. Talvez a posteridade bergsoniana esteja aí, numa tradição anti-transcendentalista e, de certa forma, anti-fenomenológica e entusiasta da Metafísica e das ciências, que louva precisamente essa dimensão na filosofia da duração (lembramos que Bergson sempre se manteve distante do kantismo). E que, não por acaso, tenha Deleuze como outro horizonte teórico, e cuja repercussão e acolhida se dê não em solos "continentais", mas anglo-saxões, nos Estados Unidos, e, sobretudo, no outro lado da Mancha.

Referências bibliográficas

AGARD, O. "Max Scheler entre la France et l'Allemagne" in *Revue germanique internationale* 13/2011.

BARBARAS, R. "La phénoménologie de Bergson (sur Bento Prado)" in WORMS, F. (éd.), *Annales bergsoniennes I – Bergson dans le siècle*. Paris: PUF, 2002.

_____ "Le problème de l'expérience" in WORMS, F. (éd.) *Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF, 2004.

BENRUBI, I. *Souvenirs sur Bergson*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1942.

BERGSON, H. *Correspondance*. Paris: PUF, 2002.

_____ *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2009

_____ *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2008.

58 MEILLASSOUX, Q. "Soustraction et contraction: à propos d'une remarque de Deleuze sur Matière et mémoire" in *Philosophie*, 2007/4 n° 96.

59 MEILLASSOUX, Q. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 2006, p. 19. Ainda que distinto de Meillassoux, outro projeto interessante de inspiração bergsoniana e oposto a fenomenologia foi apresentado por MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.

- BORNHEIM, G. *Sartre – Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- BRÉHIER, É. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2012.
- CAEYMAEX, F. “Négativité et finitude de l’élan vital. La lecture de Bergson par Jankélévitch” in WORMS, F. (éd.), *Annales bergsoniennes IV – L’évolution créatrice: 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris: Puf, 2007.
- _____ *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2005.
- COELHO, I. M. *Sartre e a interrogação fenomenológica do Imaginário*. Tese de Doutorado, FFLCH-USP, São Paulo, 1978.
- FERRARI, M. “Il giovane jankélévitch tra Simmel e Bergson” in *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37.
- FRANÇOIS, A. “La critique de schélérienne des philosophies nietzscéenne et bergsonienne de la vie” in *Buletin d’analyse phénoménologique*, VI, 2, 2010.
- _____ “La réception de Bergson en Allemagne” in ABIKO, S., FUJITA, H., SUGIYAMA, N. (éds.) *Disséminations de L’évolution créatrice de Bergson*. Hildesheim: OLMS, 2012.
- _____ “Le risque et la décision: pour une philosophie bergsonienne du tragique dans *Les deux sources de la morale et de la religion*” in ABIKO, S. & FRANÇOIS, A. (éds.) *Annales bergsoniennes VI – Bergson, le Japon, la catastrophe*. Paris: PUF, 2013.
- GOLDSCHMIDT, V. “Cours sur le premier chapitre de Matière et mémoire’ (1960), édités et présentés par Débora Morato Pinto” in WORMS, F. (éd) *Annales bergsoniennes I – Bergson dans le siècle*. Paris: PUF, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Gesamtausgabe 26), Vittorio Klostermann, 1978.
- _____ *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.
- HENCKEMANN, W. “La réception schélérienne de la philosophie de Bergson” in WORMS, F. (éd.), *Annales bergsoniennes II*. Paris: PUF, 2004.
- HERING, J. “La phénoménologie il y a trente ans” in *Revue Internationale de Philosophie*, t. I, 1939.
- INGARDEN, R. *Intuition und Intellekt bei Bergson* in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. XLV, no 2, 1991.

- JANKÉLÉVITCH, V. *Bergson*. Paris: PUF, 2008.
- LEBRUN, G. *A Paciência do Conceito*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- _____. "Por que filósofo?" in *A filosofia e sua história*. São Paulo: CosacNaify, 2006.
- MARQUET, J.-F. "Durée bergsonienne et temporalité" in VIEILLARD-BARON, J.-L. (co.) *Bergson. La durée et la nature*. Paris: PUF, 2004.
- MEILLASSOUX, Q. "Soustraction et contraction: à propos d'une remarque de Deleuze sur Matière et mémoire" in *Philosophie*, 2007/4 n° 96.
- _____. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 2006.
- MENDONÇA, C. D. *O mito da resistência: experiência histórica e forma filosófica em Sartre (uma interpretação de L'Être et le Néant)*. Tese de Doutorado, FFLCH-USP, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. "Bergson se faisant" in *Signes*. Paris: PUF, 2001.
- _____. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1989.
- _____. *La Nature*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.
- _____. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1967.
- _____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: PUF, 2001.
- MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.
- MOUTINHO, L. D. S. *Sartre – psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- NIZAN, P. *Les chiens de garde*. Paris: Agone, 2012.
- POLITZER, G. *Contre Bergson et quelques autres. Écrits philosophiques, 1924-1939*. Paris: Flammarion, 2013.
- _____. *Critique aux fondements de la psychologie*. Paris: PUF, 2002.
- PRADO JR., B. "O Circuito da ipseidade e seu lugar em 'O Ser e o Nada'" in *Revista Dois Pontos*, vol. 3, n. 2, Curitiba/São Carlos, outubro de 2006.
- _____. *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.
- RIQUIER, C. "La durée pure comme esquisse de la temporalité ekstatische: Heidegger lecteur de Bergson" in JOLLIVET, S., ROMANO, Cl. (éd.) *Heidegger en dialogue, 1912-1930. Rencontres, affinités et confrontations*. Paris: Vrin, 2009.
- _____. "Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire*?" in WORMS, F. (éd.) *Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF, 2004.

- SARTRE, J.-P. "A Imaginação" in *Os Pensadores – Sartre*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007.
- _____. "Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade" in *Situações I – crítica literária*. São Paulo: CosacNaif, 2006.
- SCHELER, M., "Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche, Dilthey, Bergson" in *Gesammelte Werke*. Bern, 1913.
- SEPP, H. R. "Illusion et transcendance: Ingarden lecteur de Bergson" in WORMS, F. (éd.), *Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF, 2004.
- SPIEGELBERG, H. *The Phenomenological Movement. A historical introduction (volume 2)*. La Hague: Martinus Nijhoff, 1982.
- WAHL, J. *Vers le concret*. Paris: Vrin, 2010.
- WORMS, F. "La conscience ou la vie? Bergson entre phénoménologie et métaphysique" in WORMS, F. (éd.) *Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF, 2004.
- ZANFI, C. *Bergson e la filosofia tedesca, 1907-1932*. Macerata: Quodiblet, 2013.

Recebido em 28.11.2018.

Aceito para publicação em 04.03.2019.

© 2019 Bruno Rates. Esse documento é distribuído nos termos da licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR).