

## A filosofia bergsoniana da vida entre empirismo e fenomenologia.

Resumo: O projeto almeja ampliar o diálogo entre a filosofia bergsoniana e a discussão sobre a vida, tanto no âmbito dos avanços da biologia no século XIX quanto no campo de estudos fenomenológicos do século XX. Em primeiro lugar, trata-se de explorar e detalhar o teor empirista da metafísica da duração, tomando como hipótese de fundo que é na releitura do evolucionismo em *A Evolução Criadora* que ele se sustenta; a análise de tal releitura projeta fértil confrontação com o ambiente filosófico do século XVIII, especialmente a discussão filosófica sobre o orgânico e seus desdobramentos epistemológicos no darwinismo. Em segundo lugar, trata-se de examinar a convergência de fundo que dá sentido às diferenças através das quais se desdobram duas leituras sobre a vida, o bergsonismo e a fenomenologia de Renaud Babaras.

Abstract: The project aims to increase the dialogue between Bergsonian philosophy and the discussion of life in two senses: first, in the context of the advances of biology in the nineteenth century; second, in the field of phenomenological studies of the twentieth century. In the first place, it is importante to explore the empiricist content of the metaphysics of duration, taking as a background hypothesis that this empiricism is based in the philosophical interpretation of evolutionism in *The Creative Evolution*. The analysis of this reading projects an important confrontation with the philosophical environment of the eighteenth century, especially the philosophical discussion about the organic and its epistemological unfolding in Darwinism. Second, it is a question of examining the background convergence that rises some differences through which two readings on life are developed: bergsonism and the phenomenology of Renaud Babaras

### Introdução e apresentação do problema:

É recente a recuperação do papel de Bergson no esforço de boa parte da filosofia francesa contemporânea para apropriar-se da filosofia moderna e instalar-se na tensão entre o empírico e o transcendental, redimensionando as duas faces da noção de consciência. Entender a importância da filosofia bergsoniana nesse contexto exige enfrentar a proposta paradoxal de uma metafísica positiva que seja moldada *na e pela* experiência: eis o que responde pelas múltiplas influências por ele exercidas. Influências que, por vezes, funcionam como pano de fundo a ser criticado; por outras, projetam um impacto mais significativo na medida em que atuam como *fonte* de conceitos e reflexões de que partem certos autores, seja desdobrando consequências, seja invertendo teorizações (e mesmo subvertendo-as). Merleau-Ponty e Renaud Barbaras, representantes significativos da herança husserliana (que originariamente nada deve a Bergson), mas também Deleuze e Canguilhem são alguns dos nomes expressivos que ilustram tais relações, em parte advindas do esforço de crítica ao pensamento moderno, marcado por idas e vindas cuja complexidade cabe explorar e, se possível, esclarecer. Para tanto, é preciso sublinhar, de início, que a considerável dificuldade em situar Bergson no contexto

francês do século XX se deve inicialmente às direções críticas que sua obra assume, tomando por referência o kantismo ao mesmo tempo em que professa a inspiração empirista.

Ao eleger Kant como adversário predileto, pontuando suas próprias obras com várias análises da *Crítica da Razão Pura*, o filósofo da duração buscou estabelecer os equívocos inerentes a uma razão soberana que, confiando em sua plena autonomia, perde contato com a experiência e com o real. Trata-se para Bergson de determinar os limites do esforço dominante empreendido pela tradição filosófica nas suas mais diversas manifestações, para então abrir a via intuitiva pela qual a metafísica será refundada no solo da experiência. Ao estabelecer os limites da razão pura e detalhar os impasses da metafísica, Kant teria avançado os passos dessa empresa, sem, entretanto, ter alcançado o sentido último da experiência real. O filósofo da duração está de acordo, por conseguinte, com o veredito kantiano: a metafísica extrapolou os limites da experiência e acabou se perdendo na artificialidade de um engenhoso arranjo de ideias preexistentes, pura obra do entendimento. Enviesando levemente tal diagnóstico, Bergson o considera aplicável ao caso da ciência, cujo potencial de alcance foi detido na exata medida em que ela se resignou a elaborar sistemas de relações, tornando-se “obra de análise ou de representação conceitual, para a qual a experiência serve apenas de verificação de ideias claras” (Bergson, 2011, p. 45). Consequentemente, a proposta de uma nova filosofia da experiência tem seu ponto nodal na maneira pela qual representações conceituais e solo empírico se relacionam, ou antes, no trajeto não linear, de direções múltiplas e retroalimentação constante, *fundado no solo concreto da imanência do sujeito ao mundo*.

À elaboração conceitual *presidindo* a apreensão de uma diversidade sensível informe e inacessível ao conhecimento, Bergson oferece a alternativa de uma implicação recíproca entre conceitos e fatos, de uma articulação entre representações fluidas e afeitas ao dinamismo próprio da realidade *experimentado diretamente sob determinadas condições*. Ainda que parte considerável da modernidade siga a orientação tradicional do conceito, ele reconhece, porém, que a ciência moderna não pode ser enquadrada num único modo de funcionamento, aquele que redundava numa matemática universal: observando-a em detalhe e profundidade, evidenciam-se momentos de sua história em que sobressai o esforço para partir da experiência como conjunto de intuições “que se inserem no movimento próprio de cada realidade” (*Ibid.*, p. 47). Esse esforço tem como contrapartida a gênese de representações ou ideias profundas, precisamente aquelas que se esclarecem reciprocamente à medida de seu uso e cuja luminosidade se deve majoritariamente “à luz que lhe reenviaram, por reflexão, os fatos e as aplicações às quais elas conduziram” (*Ibid.* p. 47). Isso significa que uma concepção ampliada sobre a noção de experiência conduz e serve de base para a nova metafísica, entendida como apreensão do real segundo suas próprias articulações, atingindo o seu movimento total. O sentido da experiência é assim capital para a filosofia da duração, que intenciona “reerguer a metafísica depois que Kant a derrubara” (Riquier, 2017, p. 220) e cabe perguntar como as diversas figuras do empirismo anterior a Bergson podem ser decodificadas segundo esse novo estatuto. O retorno aos fatos e a valorização da sensibilidade convergem, via de regra, para propostas filosóficas cujo teor é pouco afeito ao dogmatismo inerente à busca do conhecimento das essências, ou seja, do real em si mesmo. Em outros termos, o filósofo da duração

desdobrou sua obra de um paradoxo, que impõe de si a dificuldade em conciliar uma adesão irrestrita à experiência com a tentativa de refundar a metafísica.

Quais são os impactos dessa proposta no pensamento francês contemporâneo? A fertilidade da tentativa de superar as interdições kantianas a partir dos avanços científicos e epistemológicos próprios ao século XIX se prova exatamente por conta de que os impactos são variados em suas formas e incidem sobre vertentes que, por vezes, se tomam como contrapostas. Num texto em que homenageia seu mestre Canguilhem, Foucault faz uma importante observação sobre as clivagens que definem certos campos filosóficos na França do século XX. Existe uma divisão que se estabelece de modo mais profundo e fundamental face a outras oposições (mais conhecidas, porém mais localizadas e de menor alcance) que atravessam o período, precisamente aquela que “separa uma filosofia da experiência, do sujeito, do sentido e uma filosofia do saber, da racionalidade, do conceito” (Foucault, 1985, p. 4). De um lado, Sartre e Merleau-Ponty, de outro, Cavaillés, Bachelard, Koyré e Canguilhem. Tal clivagem condicionou para Foucault a maneira pela qual a fenomenologia foi recebida na França e está filiada a uma mesma contraposição atravessando o XIX: Bergson, Lachelier e Maine de Biran ficariam do primeiro lado, enquanto que Poincaré, Couturat e Comte estariam situados do outro. Desse ponto de partida, ele deriva breves análises que marcam a originalidade de Canguilhem, bem como circunscrevem sua diferença com as correntes de índole fenomenológica. A via da fenomenologia padece, nessa leitura, de limitações significativas, derivadas do fato de que, mesmo trazendo a seu escopo teórico os problemas do corpo, da sexualidade, da saúde, da doença e da morte, permaneceria vinculada à prioridade epistemológica do Cogito, prioridade contra a qual Canguilhem, por meio da valorização da história das ciências (bem como da análise específica das ciências da vida), teria demarcado um campo oposto. Concentrando-se na história da biologia e da medicina, regiões de conhecimento de menor teor dedutivo face às ciências que fizeram a fortuna da modernidade, isto é, regiões “em que os conhecimentos permaneceram ligados, por bem mais tempo, aos prestígios da imaginação e em que colocaram uma série de questões bem mais estranhas aos hábitos filosóficos” (*Ibid.*, p. 8), ele seria o grande responsável por delinear uma nova perspectiva de análise que recusa a primazia do eu, de um cogito mesmo que nuançado (o que inclui o cogito “tácito” ou “pré-reflexivo” de Merleau-Ponty), enfim, que rejeita um tipo de “filosofia da consciência” a ser superada, esta mesma que teria na fenomenologia seu melhor paradigma. Cabe observar de passagem que essa vertente da filosofia francesa organizada em torno da primazia do eu seria *em aparência* a mais diretamente ligada à Descartes, o que nos reenvia novamente aos modernos como a fonte para compreendermos o pensamento francês contemporâneo de maneira mais aguda. A título de esclarecimento, basta consultar a instigante análise de Riquier, ela própria um desdobramento das direções indicadas por Foucault, e segundo a qual mesmo a “via do sistema” teria sua explicação última numa certa interpretação das *Meditações Metafísicas* (Riquier, 2011, p. 35)<sup>1</sup>. Assim, assumindo que a racionalidade

---

<sup>1</sup> Ver Riquier, *Descartes et les trois voies de la philosophie française*. In *Philosophie*. Paris: Éditions de Minuit, 2011/2 n° 109, pp. 21 a 42. No texto, o autor esquematiza três vias no interior da filosofia francesa contemporânea (a do cogito, a do sistema e a dos modernos) buscando delinear o modo como elas se desdobram do pensamento de Descartes, que funciona como uma espécie de bússola. Oferecendo-nos um

científica trabalhando no campo das ciências da vida poderia deslocar a importância do cogito como “fundador”, Canguilhem teria proposto, em oposição à filosofia do sentido, “uma filosofia do erro, do conceito de ser vivo, como uma outra maneira de se aproximar da noção de vida” (Foucault, 1985, p, 14).

Sabemos que parte dessa nova direção de análise, a que toma o estudo objetivo dos seres vivos como fio condutor para o reposicionamento da filosofia da vida, é herdada de Bergson. Uma herança que sinaliza ainda uma vez a dificuldade em situar a metafísica bergsoniana nessa divisão tão demarcada mesmo em se tratando do século XIX. Decerto que o ponto de partida na experiência da duração vivida internamente pelo sujeito joga água no moinho de Foucault. E é precisamente o ponto de partida na experiência sensível, desde que ela seja purificada do esquema espacializante que a interpreta com associação de sensações, que responde por uma das influências diretas de Bergson sobre a fenomenologia francesa, em particular sobre Merleau-Ponty. Assim, a crítica dos pressupostos implícitos e inerentes à compreensão ordinária do mundo, derivada dos desígnios da ação prática e prolongada por uma ciência que se quer, entretanto, distanciada do senso comum, é empreendida por Bergson na medida em que nela está fincada a condição inelutável de libertação do trabalho filosófico face aos preconceitos metafísicos sedimentados no saber. As análises críticas em sua obra tomam como alvo ideias diretrizes da ciência e da filosofia, porque é esta última que recorrentemente fornece à primeira as balizas através das quais são delineadas suas sistematizações. Isso significa que a filosofia preside e dirige o trabalho da ciência, na maior parte do tempo, sem que essa o saiba. Em se tratando da reverberação de tal inconsciência na filosofia, o início da nova posição de um problema exige sempre, para Bergson, colocar à prova suposições da prática científica, testando certos conceitos em sua capacidade de “operar novas distribuições das regiões da experiência ou prolongar a topologia imaginária do senso comum” (Prado Jr., 1989, p. 75)<sup>2</sup>. Esse trabalho, cuja melhor performance será nomeada *purificação da experiência*, é a contrapartida do retorno da investigação filosófica aos fatos, que devem, em sua perscrutação, *mostrar de si suas relações*.

Desde o ato inaugural de sua filosofia, a vivência subjetiva do tempo, Bergson empreende, concomitantemente a tal dimensão intuitiva, uma releitura de dados e conceitos em voga nos campos da Psicologia (que conhece seu nascimento como ciência autônoma e separada da filosofia em meados do século XIX) e da Biologia (que protagoniza sua mais importante revolução com a publicação da *Origem das espécies*). Tal releitura logo evidencia a necessidade de substituir representações mistas por uma experiência purificada. No caso da experiência subjetiva, solo da redescoberta do tempo real por sob a representação em que a duração se mistura ao espaço – o tempo homogêneo

---

precioso mapeamento dos autores, Riquier derruba certas fronteiras que artificialmente se estabelecem entre diversos projetos, através dessa referência a uma fertilidade insuspeita da doutrina cartesiana, pela qual a separação entre ciências humanas e ciências exatas perde boa parte de seu sentido.

<sup>2</sup> Ver Prado Jr. B. *Presença e Campo Transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1989. As críticas dos conceitos que operam em cada problema filosófico examinado por Bergson são examinadas e explicadas, nesse estudo capital, em sua condição de particularização da crítica das ilusões naturais ao entendimento (como a ideia do Nada), ilusões que assombram a história da filosofia e cuja origem reside na extrapolação de seu uso para o campo especulativo. Ver Prado, id., capítulo 1, *A miragem da ausência*, pp. 27-69.

do senso comum e da física – é necessário fazer a crítica, por exemplo, da noção de *grandeza intensiva*, herdada de Kant e incorporada sem mais ao enquadramento científico das vivências psicológicas ou estados da mente. O exame da intensidade dos estados conscientes se efetiva, nesse trajeto, como contrapartida da desconstrução dessa categoria filosófico-científica, que delimita o espaço imaginário “no interior do qual ciência e senso comum distribuem os fatos psicológicos” (*Ibid.*, p. 74). Daí a crítica no sentido bergsoniano definir-se como a interrogação sobre a “significação, o alcance e o uso legítimo” das ideias que desempenham tal papel: “a crítica filosófica consiste em interromper o uso do conceito, para perguntar a respeito da sua verdade” (*Ibid.*, p. 75). E essa versão da passagem do empírico ao transcendental (realizada ao modo bergsoniano em sua vertente crítica) encontrará numa outra categoria, o tempo homogêneo, a condição da primeira. Do vivido à sua forma *dada na experiência*, a análise filosófica dissocia conceitos para ver emergir seus componentes puros, em parte dos quais uma dimensão concreta do real estará presente: eis o trabalho de crítica dos conceitos previamente imiscuídos na experiência psicológica e em sua teorização<sup>3</sup>. A recuperação do vínculo entre a experiência e o real depende desse trabalho e consiste na condição inelutável para superar a relatividade à qual a filosofia parece condenada. No contexto do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, essa relação pode ser assim formulada: para alcançar a *duração totalmente pura* é necessário recuperar o acesso *aos dados imediatos da consciência*. O retorno ao imediato, resultado da crítica, ilumina a gênese das noções mistas, situando-as em seu lugar de direito, na vida e na ciência, como instrumentos de mapeamento do mundo, de construção dos espaços de estabilização e ação e, conseqüentemente, de sociabilização. Reconduzidas à sua própria gênese, tais representações liberam seus componentes puros, evidenciando à análise filosófica a temporalidade real que podemos viver e sentir. Do vivido, Bergson segue em busca do que nele aparece sem nele se esgotar, e uma teoria da percepção pura completa a nova compreensão da sensibilidade e a vincula essencialmente à vida.

É importante observar aqui a pertinência de situar esse trajeto, em suas intenções e em seus resultados, na *via do cogito* acima mencionada. O ponto de partida é a experiência, referida sempre ao sujeito e suas vivências, cujo âmbito de abertura ao exterior é uma delas em especial, a percepção – sujeito que é, antes de tudo, um corpo vivo que pertence ao mundo. E o programa assim resumido converge em linhas gerais com as investigações fenomenológicas que aceitam completar a lacuna deixada por Husserl ao tratar da *vida da consciência*. É o caso de Barbaras, que nos esclarece reiteradamente sobre a continuidade de sua filosofia em relação ao projeto fenomenológico em sua origem. Mais explicitamente, a elaboração de uma filosofia da vida que respeite os cânones do *a priori* de correlação conduz Barbaras a redefinir os polos da manifestação, sujeito e mundo, de modo a solucionar o impasse, herdado de Husserl, do caráter transcendental da consciência, tomada como absoluto ao qual o mundo se manifesta e, por isso, impossibilitada de pertencer a esse mundo como sua parte. A tensão entre o empírico e o transcendental impulsiona a fenomenologia a radicalizar, e por isso mesmo a superar, a

---

<sup>3</sup> Sobre isso, ver o capítulo 2 de *Presença e Campo Transcendental*, que esmiúça a relação entre a teoria das multiplicidades do *Ensaio* e a *Estética Transcendental*: “A crítica de Kant é o momento de culminação da crítica em vários níveis que precede o estabelecimento da ontologia da duração” (*Ibid.*, p. 89).

precedência da consciência na correlação, e isso significa exatamente determinar como se articulam visada intencional e mundanidade do sujeito, isto é, consciência transcendental e consciência empírica. A dificuldade incontornável que se apresenta a essa superação é justamente a de recuperar a relatividade recíproca entre a consciência e o mundo sem renunciar ao a priori, isto é, ao campo delimitado pela intencionalidade: em outros termos, a herança husserliana é um *problema*, que pode ser formulado, de modo preciso, da seguinte maneira: “como o absoluto do qual procede o mundo pode ser um evento no seio desse mundo?” (Barbaras, 2011, p. 141). A fenomenologia interditará assim o recurso aos “fatos extra-fenomenológicos”, mas sabemos que Merleau-Ponty (e não custa ressaltar, ele o faz na esteira de Bergson), buscou articular a auscultação das vivências aos dados da ciência<sup>4</sup>, vinculando sua versão da consciência transcendental a uma dimensão empírica em princípio.

Esse problema é em toda profundidade enfrentado por Bergson, ainda que sem nenhuma menção a uma fenomenologia. Podemos assim indicar, mesmo esquematicamente, como o trajeto bergsoniano insistiu na conjugação entre apreensão subjetiva e análise objetiva, encontrando na ciência o outro campo, tão indispensável quanto a vivência do eu, para a teorização sobre a vida, o tempo e o ser. Mais que isso, se o empirismo bergsoniano sustenta uma ampliação do sentido de ser da experiência, isso se deve à definição dos métodos próprios à ciência como frutos do desdobramento, aprimoramento técnico e uso excelente do funcionamento da inteligência a serviço da vida – o que corresponde à camada superficial da experiência, constituída no tecido social, intersubjetiva e coletiva, unida entretanto à profundidade do eu em que a vivência da duração é alcançada<sup>5</sup>. A racionalidade científica não apenas é expediente originado na excelência da espécie humana, como também representa o prolongamento das performances intelectuais em direções e alcances imprevisíveis, constituindo parte da *inventividade* humana pela qual ela se diferencia do resto do mundo vivo. De fato, se a inteligência como faculdade da espécie visa sobretudo ao domínio da matéria através da fabricação, a invenção surge como atividade conforme suas inclinações vitais. O homem não se limita, porém, a colher vantagens de suas invenções, como o faria qualquer animal inteligente: há uma desproporção entre a invenção e suas consequências, entre as quais se contam “ideias e sentimentos novos” e que projetam o homem para além de si mesmo (Bergson, 2005, p. 198). A tendência à *superção de si* entrará na nova definição da existência humana que o trajeto de Bergson procura estabelecer, existência que só pode ser investigada através da incorporação dos “fatos da vida” ao esforço de reflexão. Trata-

---

<sup>4</sup> Desde a crítica da sensação, passando pela descrição do corpo próprio e alcançado o mundo percebido, a abertura e exploração do campo fenomenal na *Fenomenologia da Percepção* busca nos cientistas da *Gestalttheorie* as provas mais consistentes para obter os verdadeiros dados descritivos. A retomada do corpo como motricidade intencional também se dá através da incorporação do trabalho de Goldstein. Assim, contra as “psicologias empiristas, mecanicistas e intelectualistas” (Merleau-Ponty, 1994, p. 240), são os dados de uma ciência inovadora que oferecem as melhores direções para a compreensão da consciência intencional.

<sup>5</sup> Não é o caso aqui de explorar em profundidade a convergência entre Bergson e Canguilhem que tem na noção de técnica um evidente tema crucial, mas sim de enfatizar que a presença de Bergson no outro lado da filosofia francesa contemporânea, aquele que concentra seu foco na história e na ciência, senão na história das ciências, é fartamente constatada pelas análises de âmbito biológico que sustentam a definição da espécie humana no centro de *A Evolução Criadora*.

se para o filósofo de mostrar que não é a mera inventividade compreendida na espécie que importa para o seu desenvolvimento, mas sim o domínio (libertador) da matéria que essa capacidade de invenção potencializa, ampliando, em todos os sentidos, o “nosso horizonte” – em termos estritamente fenomenológicos, isso seria o mesmo que ampliar o *nosso mundo*.

Em suas obras, Barbaras e Bergson elegem a vida como objeto central e, mais que isso, como problema privilegiado para solucionar os impasses da relação entre sujeito e objeto, de modo a superar a tradição moderna que tentou dar conta da subjetividade através de uma objetivação que perdeu de vista a dinamicidade da experiência e do real. A denúncia dos prejuízos objetivistas compartilhada pelos dois autores conduz a análise da vida à sua compreensão como movimento. Esse ponto deve então ser explorado, e já em Merleau-Ponty a crítica à concepção da experiência à luz do pensamento objetivo apontava para um horizonte teórico semelhante. Em todo caso, importa aqui observar que esse solo crítico consistiu na condição de possibilidade para responder a questão pela qual Foucault contrapõe a originalidade de Canguilhem às filosofias da subjetividade: “a fenomenologia demandou ao ‘vivido’ (*vécu*) o sentido originário de todo ato de conhecimento; mas não se poderia ou não se deveria procurar esse sentido no próprio ‘ser vivo’ (*vivant*)?” (Foucault, 1985, p. 12). Certamente a observação dos seres vivos como realidades irreduzíveis à matéria, mas em certa medida independentes da consciência é contestada por Barbaras como via de acesso à vida: na sua fenomenologia da vida, a biologia é uma “impossibilidade” (Barbaras, 2011, p. 127). No universo da filosofia da duração, entretanto, vida e consciência estão intrinsecamente vinculadas e isso se atesta fenomenologicamente. E essa tese de Bergson deve sua força e sua originalidade precisamente à palavra de ordem segundo a qual uma filosofia se faz através da incorporação do trabalho da ciência, esse mesmo que conforma uma *camada da experiência contínua e complementar à interioridade subjetiva*. A tentativa de atacar a experiência em duas frentes, por assim dizer, subjetiva e objetiva, pessoal e socializada, espontaneamente vivida e sistematicamente esquadrinhada, configura propriamente o teor empirista de sua filosofia.

### Objetivos:

Partindo das considerações acima, esse projeto de pesquisa tem como objetivo geral ampliar o diálogo entre a filosofia bergsoniana e a discussão sobre a vida, tanto no âmbito dos avanços da biologia no século XIX quanto no campo de estudos fenomenológicos do século XX. Ao fazê-lo, buscamos estabelecer um ajuste de contas entre Bergson, seu passado e seu futuro. Partindo de tal direção, derivam-se dois objetivos interligados:

1) Em primeiro lugar, trata-se de explorar e detalhar o teor empirista da filosofia bergsoniana, tomando como hipótese de fundo que esse teor parte da experiência subjetiva e culmina na releitura do evolucionismo que fundamenta a teoria da vida, ou seja, o núcleo de sua metafísica. Mais explicitamente, defendemos que o verdadeiro empirismo almejado por Bergson tem na releitura do evolucionismo o seu passo crucial, dado que ali se articulam os dois polos da experiência compreendida em sentido ampliado – à vivência do tempo psicológico vincula-se intrinsecamente a análise objetiva da vida

e da matéria num terreno de observação compartilhado parcialmente com as ciências. Para bem explicitar como empirismo e metafísica podem assim ser entrelaçados, examinaremos o papel da crítica ao mecanicismo e ao finalismo na *démarche* metodológica que incorpora os fatos da evolução a uma cosmologia. Nesse contexto, apontaremos uma notável convergência entre a discussão com os evolucionistas presente em *A Evolução Criadora* e a discussão sobre os organismos no contexto do século XVIII, convergência que aponta o debate com o racionalismo como foco eminentemente crítico das diversas facetas do empirismo – clássico e contemporâneo.

2) Em segundo lugar, cabe *problematizar* o recurso aos dados empíricos através da contraposição entre a filosofia bergsoniana da vida e a fenomenologia da vida empreendida por Renaud Barbaras. Na medida em que uma filosofia da sensibilidade opera a renovação da noção de vida em ambos os autores, que professam a fidelidade à descrição direta uma vez que ela seja liberada dos prejuízos objetivistas, defendemos que a confrontação pretendida ilumina o mapeamento da filosofia francesa contemporânea e, desse modo, contribui para delimitar as vias pelas quais ela se concretiza. Aqui, nosso fio condutor consiste na tese de que uma marca expressiva do contexto filosófico francês no século XX é o oferecimento de respostas consistentes ao problema da tensão entre o empírico e o transcendental. Tanto Bergson quanto Barbaras tratarão desse problema em suas respectivas filosofias da vida, o que circunscreve um fundo comum a partir do qual podemos explorar uma divergência capital sobre o papel das ciências da vida na reelaboração da dualidade citada. Pretende-se também, como ponto intrinsecamente ligado à questão formulada por Foucault, investigar em que medida a fenomenologia do desejo de Barbaras supera a limitação do cogito e embaralha a seu modo o diagnóstico sobre as vias percorridas pelo pensamento francês contemporâneo. As noções de movimento e vida consistem nas pistas para essa nova caracterização do sujeito, que ultrapassa a filosofia da consciência num sentido, entretanto, bem distante dos avanços de Bergson.

Mais especificamente, trata-se de mostrar a convergência entre a filosofia de Bergson e a fenomenologia francesa em dois pontos fundamentais. Por um lado, as intenções críticas face à metafísica da modernidade aproximam as duas vertentes na medida em que desconstruem categorias a priori herdadas da tradição filosófica e aplicadas à experiência consciente e ao estudo dos dados empíricos articulados pelos cientistas. Ao mesmo tempo, incorporam dados e teorizações próprias ao contexto da ciência, em especial da biologia e da psicologia. Mas essa incorporação se desenvolve à luz de um conjunto de ressalvas ao que consideram a pedra de toque do empirismo inglês, a concepção associacionista da vida mental. Cabe então analisar a pertinência desse viés crítico, e apontar na desconstrução do racionalismo moderno o ponto efetivo de convergência entre as filosofias da experiência do passado e do presente. O retorno aos fenômenos ou esforço para alcançar a descrição direta da experiência consciente tem estrita dependência de tal desconstrução, e nossa hipótese consiste em apontar na relação com a biologia o melhor campo de investigação para elucidar a dívida de Bergson com o empirismo do XVIII. Do mesmo modo, é o papel do estudo da vida, em diversas acepções, o centro do embate entre a fenomenologia e o que alguns de seus representantes denunciam como o realismo (senão naturalismo) bergsoniano.





### Cronograma e Plano de Trabalho:

Os objetivos aqui colocados exigem, como plano de trabalho, percorrer as seguintes etapas:

#### Março a agosto de 2019:

- Destacar os principais argumentos mobilizados por Bergson em *A Evolução Criadora* para construir sua hipótese de um elã criador da vida, argumentos construídos através do debate direto com a biologia evolutiva e, em especial, com os autores que antecederam e prosseguiram a revolução darwiniana;

- Confrontar esse esforço empreendido para afastar prejuízos mecanicistas e finalistas do estudo da vida com a linhagem crítica do empirismo do XVIII, em especial a tentativa de superar a noção de causalidade final para abrir caminho ao estudo científico dos organismos;

- Estabelecer as principais direções teóricas que conformam a proposta positiva de estudo da vida ao fazer convergir o ponto de vista do vivido, subjetivo, com a análise objetiva do ser vivo; testaremos aqui a hipótese de que uma concepção ampliada de experiência justifica essa convergência, ao mesmo tempo em que prepara o confronto com a tradição fenomenológica;

#### Setembro de 2019 a fevereiro de 2020:

- Testar a hipótese segundo a qual a relação com a teoria da sensação, base comum aos empiristas modernos, dissocia-se em duas leituras distintas levadas a cabo por Bergson e por Merleau-Ponty: via de regra, trata-se de acompanhar como o esforço de depuração do campo fenomenal responde pelas inovações epistemológicas e ontológicas de ambas as leituras;

- Mostrar em que sentido bergsonismo e fenomenologia entrelaçam afetividade e vida de modo incontornável, abrindo o horizonte de uma fértil confrontação entre uma metafísica do tempo (Bergson) e uma fenomenologia do desejo (Barbaras). A leitura bergsoniana do evolucionismo é assim condicionada pela relação entre afetividade e racionalidade, e a pesquisa intenciona oferecer subsídios a essa tese.

- Analisar o trajeto que, fundado no a priori correlacional, parte do viver como fonte da qual derivam o sujeito e o mundo tomando como centro a noção de desejo (ele mesmo entendido como *movimento direcionado*), isto é, a fenomenologia da vida de Barbaras, em especial a trilha que desvela uma antropologia privativa, uma metafísica do sentimento e uma concepção original sobre o vínculo entre desejo e amor, considerando que é esse mesmo sentimento o ponto de chegada da metafísica bergsoniana em *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. Em suma, a obra de Barbaras apresenta-se como uma fenomenologia que chama, em muitos sentidos, a comparação com o bergsonismo.

### Justificativa:

A influência de Bergson no contexto do século XX francês está presente nas duas metades da divisão estabelecida por Foucault. Para bem caracterizá-la, é necessário levar em consideração o que podemos circunscrever como *teor empirista da filosofia bergsoniana* – restando esclarecer o sentido desse viés em sua diferença convergente com o “empirismo em geral”. Não é nossa intenção aqui explorar a fundo essa diferença, mas indicar como esse teor encontra sua melhor expressão no diálogo com a biologia do XIX que estrutura internamente a metafísica nucleada pela noção de vida – ou antes, de *evolução vital*. No cenário contemporâneo, se a proposta de retorno aos fenômenos através do esforço crítico de desconstrução de conceitos e prejuízos teóricos, aliada à eleição da percepção e da subjetividade como solo desse retorno, certamente responde pela convergência entre o bergsonismo e a fenomenologia de Merleau-Ponty, isso não impediu que Canguilhem e Deleuze, situados na outra vertente, tenham encontrado nessa filosofia – em especial na teoria bergsoniana da vida – uma fonte de inspiração maior. E isso se deve precisamente à sua capacidade de articulação entre o retorno à experiência (em sentido ampliado) e a incorporação do trabalho de sistematização de dados e conceitos que a ciência do século XIX soube empreender. Esse *tour de force* bergsoniano estrutura um novo *impulso crítico* e conhece em *A Evolução Criadora* seu ápice. E, o mais essencial aqui, o papel da biologia evolutiva como mola propulsora de tal impulso certamente nos oferece um amplo horizonte de aproximação com a tradição crítica do empirismo, se assumirmos que essa tradição está impregnada no caminho que antecede a revolução darwiniana.

Para sustentar a pertinência de tal aproximação, é suficiente considerar de passagem algumas direções da reflexão sobre os impasses desdobrados das análises dos “fenômenos orgânicos” (e seu lugar na natureza) na filosofia do XVIII, tal como o faz Pimenta. Em linhas gerais, o papel do estudo dos organismos naquele contexto evidencia a impregnação a que aludimos. Ela se verifica num dos pontos de convergência entre Hume e Darwin, a necessidade de derrubar obstáculos configurados teoricamente para balizar a ciência do vivo, ou seja, para o êxito do conhecimento dos fenômenos orgânicos em consonância com as leis da natureza. É assim que a imposição da pedra de toque darwiniana, a seleção natural, lidou desde sempre com tendências que afastavam o saber das evidências nas quais ela foi elaborada. Isso ocorre, por exemplo, com a busca da explicação de base para a formação de órgãos complexos ao longo de variadas linhagens de seres vivos, tal como é o caso do olho, cujo enquadramento via hipótese da seleção natural, *dadas a complexidade e a perfeição de seu funcionamento*, exige um esforço crítico dirigido às imagens ou às tendências da imaginação, a serem superadas pela “força da razão” (Darwin, *apud* Pimenta, 2018, p. 424). E isso na exata medida em que a imaginação busca, em vista de seu conforto, apoiar-se numa analogia imprecisa entre a técnica humana e a constituição dos seres vivos na natureza:

“A imaginação humana projeta sua própria efetividade técnica nos seres vivos, tomando-os como se fossem máquinas feitas pelo homem apenas com esta diferença: haveria nelas, além de uma referência de cada uma das partes ao todo, também uma

referência recíproca, por simpatia, de cada uma das partes às demais, o que faria dos seres vivos *máquinas organizadas*” (Pimenta, 2018, p. 425)<sup>6</sup>

É digno de nota que essa leitura de Darwin à luz de Hume circunscreva um problema definido por Bergson como a *ilusão finalista na leitura da evolução*. A concepção de “máquina organizada” visada pelos textos de Hume expressa a assimilação entre as produções humanas que articulam meios a fins e o processo de organização, assimilação segundo a qual as espécies seriam projetadas a partir de um plano *a priori*, um *projeto inteligente*. Tratamos aqui com um pressuposto que comprometeria uma biologia pautada pelas evidências da adaptação e da seleção natural – processo definido na obra maior de Darwin precisamente como algo que “se dá sem plano, sem intenção, ao sabor de circunstâncias, e, mesmo assim, conforme a certos padrões de regularidade, surpreendentemente constantes” (Pimenta, 2018 b, p. 166). Lidamos, portanto, com as dificuldades que o cientista natural tem que enfrentar dados os pressupostos conceituais que operam como que inconscientemente no seu trabalho, obstáculos cuja superação exige *rearticular ciência e filosofia*. Mais que isso, o sentido desse enfrentamento parte de uma compreensão igualmente presente no projeto bergsoniano (cujos desdobramentos seguirão, porém, numa direção quase oposta à de Hume): os obstáculos ao conhecimento da vida, para a ciência e a filosofia, surgem *naturalmente* como prolongamento do uso ordinário de nossas capacidades de pensar e se concretizam numa certa “visão antropológica” da natureza. Sem crítica, a ciência (em especial a ciência dos seres vivos) segue o rumo da inteligência ou da imaginação, conforme a teoria do conhecimento que escolhermos, mas seja qual for a faculdade humana responsável pela imagem da finalidade mobilizada na própria assimilação dos dados de observação, o naturalista se vê obrigado a contornar “hábitos conceituais e perceptivos que se cristalizam no nível das ideias abstratas, ou seja, dos termos gerais utilizados na linguagem” (Pimenta, 2018, p.436).

Cabe ressaltar, dentro desse quadro (apenas esboçado) de aproximações, que a perspectiva filosófica segundo a qual “a inteligência é caracterizada por uma incompreensão natural da vida” (Bergson, 2005, p. 179) encontra suas razões últimas nas prerrogativas da espécie humana. Uma pequena visita às páginas iniciais de *A Evolução Criadora* nos coloca face a face com tal dimensão do livro: a crítica da razão como condição de liberação do olhar filosófico para as articulações do real tem na leitura da biologia o seu fundamento. E a influência de Bergson que pontuamos aqui remete a esse centro nevrálgico de sua filosofia, a *relação intrínseca entre empirismo e evolucionismo “verdadeiros”*. É ilustrativa a esse respeito a eleição de um problema muito semelhante ao acima citado como *critério* para fazer avançar a metafísica da vida: a complexidade dos órgãos em linhagens evolutivas distantes e divergentes. Mais que isso, o problema é

---

<sup>6</sup> Conclusão de um longo e minucioso estudo sobre as relações entre organismo e finalidade no século XVIII, o capítulo intitulado “Seleção natural e analogia técnica” expõe com clareza a fertilidade da leitura de Darwin filtrada pela filosofia do XVIII, em especial pelos textos de Hume. A analogia técnica seria assim o adversário poderoso para a seleção natural, na medida em que, prolongando tendência naturais ao conhecimento, impõe de modos variáveis e recorrentes a concepção do organismo como “produto de uma arte similar à humana, que atua pelo ajuste de meios a fins” (Pimenta, 2018b, p. 162). Ver Pimenta, 2018, pp. 423-468.

situado face aos *mesmos* obstáculos. Pois o exemplo de um órgão como o olho ocupa posição estratégica na longa discussão empreendida para desembaraçar a filosofia da evolução das ilusões mecanicistas e finalistas, ambas centradas na crença de que “a natureza trabalhou como o operário humano, juntando partes” (Bergson, 2005, p. 97). Nessa chave descritiva, a vida não procede por articulação de meios a fins; ela não responde a uma causalidade final nem tampouco mecânica: a vida procede por insinuação, e a elucidação desse procedimento depende da boa leitura dos dados. O abrir das cortinas para a teoria que será estruturada em torno da polêmica imagem de um *elã criador da vida* percorre um conjunto de debates diretos com os biólogos sobre esse órgão-fenômeno, *locus* da convergência entre “a complexidade da estrutura e a simplicidade de função” (*Ibid.*, p. 96). Tal debate tem como principal objetivo demonstrar as insuficiências compartilhadas pelas tentativas de pensar o organismo tanto como uma máquina construída gradualmente “sob a influência das circunstâncias exteriores” (*Ibid.*, p. 97), quanto como engrenagem montada “a partir de um plano preconcebido, tendo em vista um fim, junção de partes com vistas à realização de uma ideia” (*Id.*). Eis os pontos de vista que devem ser desconstruídos para que se encontre a direção assumida de fato pela vida, que será indicada por Bergson através dos termos *organização* e *insinuação*.

Em outros termos, e isso não escapou aos estudiosos que se debruçaram sobre a teoria bergsoniana da vida, em particular sobre o capítulo inicial da terceira obra, as tendências intelectuais que se aproximam filosoficamente do vital através dos quadros mecanicistas e finalistas são os impedimentos para compreender a evolução, o sentido do seu movimento, a conformação dos organismos e mesmo para descrever com precisão o processo de adaptação. Comentando essas noções, Al-Saji ressalta como, ao se aproximar da evolução como processo que produz totalidades orgânicas por meio da materialização própria a um movimento imanente que se dissocia, Bergson pode defender a imprevisibilidade e a contingência da vida sem abandoná-la aos ventos do acaso, liberando a reflexão filosófica para dar conta de sua dimensão efetivamente criadora. Sem entrar no âmago dessa questão, de resto já longamente atacada nas mais diversas frentes, queremos apenas sublinhar nesse comentário seu esclarecimento preciso sobre a presença incessante do trabalho crítico, *retomado a cada etapa da proposta* de descrever a vida criadora, isto é, o processo da natureza que cria a partir da relação problema/solução. Uma proposta como tal tem que articular vida e matéria, em suas diferenças e em sua unidade. A relação da vida com a matéria exigida para tanto não pode ser definida em termos de causa e efeito, tomados classicamente, isto é, no âmbito da “passividade de um efeito que espelha exatamente a sua causa” (Al-Saji, 2010, p. 153). Para *responder*, o orgânico tem que ser capaz de estabelecer com o inorgânico “uma receptividade simpática que abraça suas circunstâncias antes de as infletir numa nova direção” (*Ibid.*, p. 153). A vida é marcada pela indeterminação da duração: o essencial para a discussão aqui em tela é o fato de que Bergson descreve a indeterminação em si mesma como uma temporalização especial, a da *durée*, o desdobramento de um “tempo de hesitação e atraso”, que comporta em si “criação e invenção” (Bergson, 2005, p. 12). O pressuposto contra o qual o esforço de Bergson se efetiva é o de que “tudo está dado” (*Ibid.*, p. 41, 43 e 50), partilhado pelos princípios mecânicos e finalistas e contra o qual o filósofo busca mostrar que tudo *está se fazendo*. Pensar a vida à luz da duração significa assim alcançar essa temporalização outra

na qual estão fundadas a indeterminação e a hesitação. Retornar ao que está em vias de se fazer em lugar de partir do que está dado, realizado, como coisa ou objeto, significa recuperar a vida e o real como dinamicidades, como movimento. Bergson define por vezes a duração como a verdadeira mobilidade e sua filosofia é, em última instância, uma filosofia do movimento.

Dadas tais dimensões da duração e da vida alcançadas a partir de uma base nitidamente empírica, senão realista, cabe perguntar como uma proposta de âmbito fenomenológico pode aproximar-se tanto do bergsonismo em seus resultados recusando por princípio o recurso a qualquer dado que não seja oriundo do que Barbaras nomeia “fenomenalização”<sup>7</sup>. Essa é a questão que nos interessa investigar, uma vez que ela está situada no campo problemático que indicamos acima como central à filosofia francesa contemporânea – a partição entre o transcendental e o empírico. O percurso original de um projeto fenomenológico que busca superar os limites nos quais Husserl se enredou enfrenta de modo incisivo o impasse da visada transcendental. Em outros termos, podemos sintetizar a proposta de uma fenomenologia que se constrói na virada do século XX ao XXI, a obra de Renaud Barbaras, como a renovação das consequências da tarefa essencial da linhagem fundada por Husserl para pensar a vida, o desejo e mundo. Abandonar o pensamento objetivista em nome de uma reflexão que confia na relação entre o que se dá como manifestação e a consciência à qual isto que se dá se manifesta, ou seja, nos fenômenos levados seriamente em consideração tais como ocorrem, eis uma das linhas mestras desse conjunto variado de pensamentos e obras que se comunicam e se entrelaçam. Essa linha é bastante próxima, assumindo de algum modo direções que lhe são anteriores, da crítica à metafísica tradicional em sua confiança estrita numa racionalidade objetivante, que toma distância da sensibilidade e recusa em seu terreno próprio de atuação dimensões da experiência pouco afeitas à identidade e à repetição. Entre os focos irradiadores desse olhar crítico encontra-se a filosofia da duração. Bergson, com efeito, não raras vezes ressalta que seu desafio primordial envolve desqualificar o pressuposto de que “tudo está dado” e enfrentar o desafio de visar filosoficamente ao *se fazendo*. E no bojo desse movimento de buscar o aquém e o além da experiência objetivada e consolidada, ele antecipou o gesto teórico capital que oferece como princípio

---

<sup>7</sup> Desde *Le désir et la distance* (1999), passando por *Vie et intentionalité* (2003) e *Introduction à la phénoménologie de la vie* (2008); mas sobretudo nas obras mais recentes, *La Vie Lacunaire* (2011), *Dynamique de la manifestation* (2013) e *Le Désir et le Monde* (2016), o autor extrai múltiplas consequências filosóficas (sobre o viés próprio à filosofia fenomenológica, e sobre temas como o movimento, a vida, o desejo, o amor e a noção de homem) da redescritção da percepção e da vida como dimensões de um movimento originário, o desejo, e o faz reiteradamente enfatizando as diretrizes metodológicas que pretende ter assumido e não abandonado jamais, as quais estão fundadas na tarefa de “edificação da disciplina fenomenológica” definida como “a elaboração do a priori correlacional”: “pode-se assim nomear fenomenológica uma *démarche* que se situa no quadro preciso do a priori correlacional [...] Interrogar-se sobre o sentido e a possibilidade da fenomenologia remete assim a interrogar-se sobre o sentido e a possibilidade desse a priori” (Barbaras, R. *Dynamique de la manifestation*. Paris: Vrin, 2013, p. 7). A via *crucis* dos fenomenólogos consiste assim em retomar o projeto de Husserl e instalar-se no ponto de tensão, o intuicionismo, buscando dar conta da experiência mesma superando a dissimetria derivada da caracterização da consciência como absoluto, ou seja, tentar solucionar o enigma da fundação da subjetividade empírica nesse absoluto. Sobre esse problema, ver Barbaras, R. Sauver d’une réification de la conscience la tâche de la phénoménologie. In: *Les Études philosophiques*. Presses Universitaires de France, 2012/1 n° 100, pp. 49-63.

à filosofia uma experiência de coesão e abertura, uma duração vivida em mim como “algo que me ultrapassa” (Merleau-Ponty, 1960, p. 299)<sup>8</sup>.

Partindo desse solo de intenções comuns, sabemos que uma clivagem nítida separa bergsonismo e fenomenologia: a confiança na dimensão por assim dizer horizontal da experiência, a que se abre ao mundo segundo a estrutura perceptiva, em detrimento de qualquer interioridade vivida sem passar pelo crivo da manifestação. As versões contemporâneas da escola são efetivamente marcadas por essa confiança. Nesse contexto, incorporando a influência de Patočka, a ontologia de Barbaras articula as noções de vida, desejo e movimento e redefine os polos da correlação à luz de tais noções. Trata-se sempre de superar os impasses da fenomenologia transcendental, revigorando-a na exata medida em que encontra um novo solo para dar conta da vida empírica da consciência sem recair na atitude natural, num realismo que pensa sujeito, mundo e manifestação do mundo segundo parâmetros objetivistas, ou antes, como predicados ou dimensões de coisas ou substâncias. O delineamento de uma compreensão da manifestação como movimento, absorvido por uma ontologia do dinâmico, é o fio condutor de Barbaras na investigação radical da manifestação. Num certo sentido, a filosofia da vida como desejo parte dessa nova elaboração da essência de todo manifestar-se, e sobretudo da consideração de um de seus traços essenciais, a co-aparição do sujeito e do mundo que nela se inscreve:

“Nós queremos mostrar como a tomada em consideração rigorosa das coordenadas do aparecer conduz em linha reta a uma teoria dinâmica da manifestação, que vê precisamente no movimento, cujo sentido permanece certamente a determinar, o que constitui o sentido de ser último do mundo e do sujeito e permite assim articulá-los um ao outro” (Barbaras, 2011b, p. 333)<sup>9</sup>.

Se a tarefa maior da fenomenologia, quer se desdobre em ontologia ou não, pode definir-se como desvelamento do “aparecer destacado da aparição na qual ele se cristaliza” (Barbaras, 2002, p. 109), essa maneira de defini-la diz respeito sobretudo a uma consideração metodológica. Parte do trabalho da fenomenologia contemporânea tem consistido em mostrar que, ao seguir rigorosamente os preceitos diretamente implicados nessa tarefa, a fenomenologia é conduzida a superá-la e encontra seus próprios desdobramentos ontológicos e metafísicos. No mínimo, a radicalização necessária à descrição em chave reduzida do aparecer enquanto tal termina por tornar menos nítida a

---

<sup>8</sup> Em *Bergson se faisant* temos uma das ocasiões em que Merleau-Ponty revê suas críticas um tanto ferozes à interioridade tenebrosa de Bergson, e reconhece na vivência da duração uma experiência muito próxima à intencional: “Uma vez que é aqui com uma não-coincidência que eu coincido, a experiência é suscetível de estender-se para além do ser particular que eu sou” (Merleau-Ponty, 1960, p. 299). Mais que isso, a intuição das intuições bergsonianas sendo a vida, trata-se daquilo que “assemelha-se menos a um espírito de homem do que a essa visão iminente ou eminente que Bergson entrevia nas coisas” (id.).

<sup>9</sup> Num artigo conciso e revelador, Barbaras expõe traços fundamentais da “fenomenologia assubjetiva” de Patočka e encontra o movimento da existência subjetiva como caso particular do “processo geral de manifestação”. A relação intrínseca entre subjetividade e movimento evidencia, por sua vez, que se trata, para a fenomenologia que efetivamente quer dar conta da existência, de aceder ao ser do movimento – lição que será incorporada pelo seu próprio projeto filosófico, na medida em que a subjetividade, a vida e o desejo se mostram fenomenologicamente como movimento. Ver *La Phénoménologie comme dynamique de la manifestation*. In: *Les Études philosophiques*, Paris: PUF, 2011/3 n° 98; pp. 331-349.

“fronteira entre a fenomenologia e o que ela não é, colocando em questão a sua autonomia” (Barbaras, 2002, p. 110). Em especial, o trabalho filosófico levado a cabo por Barbaras encontra como momento constitutivo da estrutura do fenômeno uma dimensão vital, que “remete ao que podemos qualificar como uma metafísica da natureza cuja tomada em consideração da transcendentalidade exigisse nela fazer aparecer uma empiricidade de ordem superior” (*id.*, p. 111). Partindo do respeito ao a priori de correlação e à redução, a fenomenologia por ele empreendida chegará ao estabelecimento de um movimento do mundo em si mesmo que implica a manifestação, movimento e manifestação de que derivam a consciência subjetiva e que explicam a relação intrínseca entre a consciência e o mundo que a ela se manifesta. Esse trajeto é um exemplo pleno e cristalino da passagem da fenomenologia à ontologia, e pode ser aproximado da renovação metafísica que confia e segue os traços da experiência, superando os limites de um racionalismo distante da vida, do sujeito e do mundo. Essa mesma descrição cabe no projeto bergsoniano, e trata-se aqui de investigar as convergências que respondem, paradoxalmente, pelas diferenças consideráveis que estruturam de dentro algumas direções da fenomenologia de Barbaras.

Como dissemos acima, a elaboração de uma filosofia da vida segundo os limites da correlação conduz Barbaras a redefinir os polos da manifestação. No campo estrito da intencionalidade, todas as descrições e significações devem ser estabelecidas à luz das propriedades da manifestação, do aparecer. Entre elas, a exigência de que o mundo apareça ao sujeito na mesma medida em que se mostra transcendente à consciência para a qual ele se desvela desemboca na enorme dificuldade teórica para dar conta do pertencimento da consciência ao mundo ou, em outros termos, da dimensão empírica que esse pertencimento ao mundo envolve. Assim, se a consciência é a instância à qual o mundo aparece, ponto fulcral a partir do qual é possível falar ou pensar a existência mesma do mundo, ela permanece sendo um “ente que, enquanto tal, pertence necessariamente ao mundo” (Barbaras, 2011, p.140). Dar conta desse pertencimento, ou antes, da maneira especial pela qual ele deve ser definido para evitar a armadilha realista – contra a qual, de resto, se define a atitude fenomenológica geral – passa a ser a tarefa de cada proposta que obedeça aos cânones do a priori de correlação. Em outros termos, podemos dizer que fenomenologia propriamente francesa, desde Merleau-Ponty, se vê às voltas com o problema da relação entre subjetividade transcendental e subjetividade empírica, e a proposta de Barbaras apresenta uma via original e consistente para superar a dificuldade inevitável, estabelecer “como o absoluto do qual procede o mundo pode ser um evento no seio desse mundo, como o sujeito que somos pode constituir-se ele próprio como a realidade psicofísica que ele é” (*Id.*, p. 141). O fio condutor dessa nova via reside em reestabelecer a simetria entre a consciência e o mundo dado que, se o problema permanecer nos termos em que o colocou Husserl, a precedência da consciência transcendental fará do mundo e do sujeito nele inserido instâncias sempre relativas, instituindo uma dissimetria que funciona como obstáculo para conceber a passagem do transcendental ao empírico, para pensar a sua efetiva relação. A solução então aventada redimensiona o sentido de ser do sujeito, e funda ontologicamente a manifestação numa dimensão mais profunda que, a um só tempo, recusa a partição empírico/transcendental e esclarece o seu caráter derivado. A tentativa de compreender como a consciência tem que



fazer parte do mundo (o que delimita seu caráter empírico) na mesma medida em que é consciência do mundo, transcendental – já que dizer *que o mundo é* significa dizer que ele aparece à consciência – encaminha a fenomenologia de Barbaras a uma ontologia e a uma cosmologia fundadas nesse novo sentido de ser, originariamente apreendido como sentido de ser do sujeito:

“Tomar a sério a correlação é confrontar-se com a necessidade de esclarecer um sentido de ser do sujeito absolutamente estranho à partição do empírico e do transcendental, sentido de ser face ao qual a dimensão de pertencimento ao mundo e a de fenomenalização do mundo aparecem como subordinadas” (Barbaras, 2011, p. 141).

Ora, o sentido que essa busca alcança é o do sujeito como vivo, o que nos conduz diretamente a pensar a significação da vida que ele carrega consigo. O percurso aproxima-se assim da relação entre fenomenologia e ontologia configurada em torno desse objeto especial, o viver, e chama a atenção como esse trajeto retoma em novas bases o problema da *existência*. É através da análise detalhada do viver em chave reduzida, isto é, liberto do naturalismo e do realismo que a filosofia recorrentemente elege como quadros nos quais a vida tem que ser inserida, que essa investigação alcança sua compreensão como movimento do desejo. Mais que isso, alcançando o sentido profundo da vida como desejo, o filósofo põe em cena o fundo a partir do qual a própria noção de mundo, polo correlativo ao sujeito, se vê reelaborada: o sujeito que vive é movimento desejante, e ele institui-se em seu movimento por meio de um outro com o qual ele converge ontologicamente, ou antes, busca “sua unidade pela mediação do mundo” (Barbaras, 2011, p. 148). A análise fenomenológica conduz à constatação de que o mundo é necessariamente dinâmico, dada a comunidade ontológica que se apresenta como verdade da relação sujeito-mundo:

“Essa dimensão nos é revelada pelo sujeito, enquanto realidade essencialmente dinâmica, e ela nos conduz em direção à essência dinâmica do próprio mundo. [...] Para além do sujeito e do mundo, para além da vida do sujeito e dos movimentos que podem efetivamente ocorrer no seio do mundo, há um ‘arqui-movimento’, o do processo ‘físico’ do qual participam tanto o surgimento do mundo quanto o do sujeito que o faz aparecer” (Barbaras, 2011, p. 150).

Partindo do sujeito como desejo, respeitando os cânones da intencionalidade, a fenomenologia da vida abre-se a uma ontologia, senão cosmologia, que revela o mundo como processo, dinamicidade, como movimento num sentido profundo e originário que caberá então explorar. Interessa-nos aqui o fato, reconhecido em sua importância capital, de que essa visada fenomenológica coloca os afetos no centro da vida, definindo o sujeito e o mundo a partir de um desses afetos, o desejo. O desafio da reflexão então levada a cabo consiste assim em mostrar como é possível passar dessa afetividade primordial à ontologia, o que implica mostrar o próprio mundo que aparece como derivado. Ora, partindo da experiência consciente, explorar sua dimensão mais originária e abrir a relação intrínseca entre a consciência e o mundo levando em consideração o movimento próprio pelo qual ela se temporaliza, eis uma maneira bastante adequada de definir a ontologia de Bergson. Assinalamos aqui a clara convergência entre dois projetos que desembocarão em consequências tão próximas quanto divergentes, uma posição filosófica original compartilhada e derivando-se, nas duas filosofias, numa nova teoria da vida, da natureza e do homem. Nossa hipótese mais geral sobre a diferença efetiva entre as duas propostas

leva em conta o fato de que Barbaras empreende uma crítica da plenitude ou da plena positividade fundada no sentido de ser da vida, apreendido por sua vez em consonância com o desvelamento da essência própria à intencionalidade perceptiva como desejo e movimento. Em outros termos, é a insatisfação insuperável do vivo, “já que ele visa uma totalidade impossível, já que a aparição do objeto de sua ânsia equivale à sua desaparecimento enquanto sujeito” (Barbaras, 2011b, p. 158) que se apresenta como condição da incompletude incontornável da percepção, e entender esse vínculo interno entre a vida e a percepção é o único caminho para a ontologia. Ocorre que a afirmação da positividade do ser em Bergson se estabelece precisamente pela consideração de uma dimensão por assim vertical e profunda da experiência consciente, que expressa uma face da vida consciente na mesma medida em que completa a sua dimensão propriamente intencional, a abertura horizontal ao mundo. Eis o adequado lugar do confronto, bem indicado por Lapoujade:

É nesse sentido que há dois lados da experiência em Bergson, o lado da inteligência, vasto plano superficial onde tudo se desdobra horizontalmente no espaço, segundo a lógica da representação. E o lado da intuição ou da emoção profunda, um mundo vertical onde tudo se organiza em profundidade, segundo uma pluralidade de níveis ora inferiores ora superiores ao da inteligência, mas sempre paralelos a ele, operando segundo uma lógica de outra natureza” (LAPOUJADE, 2010, p.10).

Sabemos que a fenomenologia francesa considera a dimensão pré-objetiva da experiência como aquilo que a filosofia da representação negligenciou, explorando tal dimensão como fonte de um viver e de um saber originários que, entretanto, acabam por oferecer à representação um alcance mais amplo do que o pensamento da modernidade estabeleceu. Eis um ponto delicado, a pergunta sobre *a que serve e conduz o desvelamento de camadas mais profundas da experiência*. Também crítico da representação, o trajeto de Bergson cava o solo da vida intencional e encontra um subterrâneo pleno de significados – aquém ou abaixo da solidez, está a fluidez, conforme analisa Riquier, e essa camada movente se encontra na “verticalidade do oceano vasto e profundo, sem margens nem balizas por nós fixadas” (RIQUIER, 2009, p.54)<sup>10</sup>. Nesse nível mais profundo da experiência e do real, o sentido de ser do vivo será evidenciado à luz de dados descritivos que escapam à intencionalidade. Daí a possibilidade de iluminarmos reciprocamente duas propostas de impacto que vinculam percepção e vida numa nova ontologia, e atribuem valores distintos ao papel dos dados da ciência, e mesmo ao “não lugar” de uma ciência da vida no campo fenomenológico, para esclarecer e explorar *o viver como movimento*. Interessa-nos ainda comparar essa maneira de olhar o papel da ciência a partir da fenomenologia com outros projetos que assumem uma direção oposta. É o caso, por exemplo, de Bimbenet que, instalado no mesmo terreno de questões e no mesmo paradigma da intencionalidade, considera, porém, os dados da ciência como face

---

<sup>10</sup> O encontro da profundidade do eu é assim apenas etapa inicial de uma reflexão radical que dirige a metafísica ao novo meio em que a filosofia deverá se mover, e que se contrapõe frontalmente à solidez do fundamento que a metafísica moderna, em especial a cartesiana, buscou descobrir – solidez da rocha – para, em seguida, nela fundar todo o conhecimento. O livro capital sobre a *Archeologie de Bergson* analisa a filosofia bergsoniana em seu sentido mais profundo à luz desse fio condutor. Sobre isso ver Riquier, 2006, pp. 25-35.

complementar aos diversos problemas aos quais dedica sua reflexão. Sua via é atravessada a partir da interpretação segundo a qual incorporar o trabalho científico é uma exigência metodológica própria à filosofia que pretende superar o conflito entre a experiência subjetiva e a observação objetiva. Nesse contexto, Merleau-Ponty encarnaria tal ideal, justamente por assumir o ensinamento maior do retorno aos fenômenos, o fato metafísico fundamental de que sei que há ser na exata medida de que há ser-para-mim:

“Concretamente, isso significa dizer que a ordem filosófica do sentido, mais exatamente a análise fenomenológica do vivido, deve saber compor-se com o ‘realismo dos fatos’ cuja ciência perseguimos; ou que, inversamente, a visão em terceira pessoa que a ciência toma sobre o fenômeno humano não deve obliterar a possibilidade de descrever esses mesmos fenômenos em primeira pessoa” (Bimbenet, 2011, p.11)<sup>11</sup>.

Torna-se evidente assim que nossa pesquisa toca diretamente no delicado problema da relação entre metafísica, fenomenologia e realismo. No que diz respeito a Bergson e seu espiritualismo inovador, trataremos de mostrar como o projeto filosófico construído na base de uma experiência radical e profunda do tempo acaba por eleger o sujeito que vive (e por isso é um foco de sensibilidade, ser de afetos) como ponto de partida inelutável para alcançar a gênese do real. É assim o núcleo de *A Evolução Criadora* que se trata de confrontar com a fenomenologia do desejo, o que nos conduz a indicar na diferença entre desejo e criação, entre *falta* e *excesso*, o ponto capital para bem balizar a relação entre essas duas reflexões sobre a vida, sobre o ser e sobre o homem.

## BIBLIOGRAFIA:

### Obras de Bergson

- BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF; 1993.
- \_\_\_\_\_. *Duração e Simultaneidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *L'Évolution Créatrice*. Paris: PUF, Éd. Critique Bergson, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Matière et Mémoire*. Paris: PUF, Éd. Critique, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris : PUF. Éd. Critique, 2008 (2008b).
- \_\_\_\_\_. *La Pensée et le Mouvant*. Paris : PUF, Éd. Critique, 2009.
- \_\_\_\_\_. *A Energia Espiritual*. São Paulo : Martins Fontes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *L'Introduction à la Métaphysique*. Paris: PUF. Éd. Critique, 2011.
- \_\_\_\_\_. *La consciente et la vie*. Paris: PUF. Éd. Critique, 2011 (2011b).

---

<sup>11</sup> O trajeto filosófico de Bimbenet, partindo dessa interpretação da tarefa da fenomenologia, desemboca em sua tentativa de fornecer uma resposta para o problema da nossa animalidade, isto é, da diferença antropológica. Eis o tema de *L'animal que je ne suis plus*. Paris: Gallimard, 2011. Primeiro trabalho autoral de Bimbenet, o livro desenvolve uma hipótese sobre a diferença antropológica à luz do método fenomenológico, abrindo um novo horizonte de trabalho que se prolonga, através do diálogo direto com dados contemporâneos de diversos campos científicos, em *L'invention du réalisme* e *Le complexe des trois singes*.

### Obras de Barbaras:

BARBARAS, R. “Le tournant de l’expérience: Merleau-Ponty et Bergson”; in Philosophie, n.54, Paris: Les Editions de Minuit, 1997.

\_\_\_\_\_. *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception.* Paris: Vrin, 1999.

\_\_\_\_\_. *Vie et Intentionnalité.* Paris: J. Vrin, 2003.

\_\_\_\_\_. *Introduction à une phénoménologie de la vie.* Paris: J. Vrin, 2008.

\_\_\_\_\_. *La vie lacunaire.* Paris : Vrin, 2011.

\_\_\_\_\_. *Investigações Fenomenológicas. Em direção a uma fenomenologia da vida.* Curitiba: Editora da UFPr, 2011 (2011b).

\_\_\_\_\_. *Dynamique de la manifestation,* Paris: Vrin, 2013.

\_\_\_\_\_. *Le désir et le monde.* Paris: Hermann Éditeurs, 2016.

### Outras obras:

AL-SAJI, A. Life as vision: Bergson and the future of seeing differently. In: Michael R. Kelly (ed.), *Bergson and Phenomenology.* Palgrave-Macmillan, 2010.

BERNET, R. La consciente et la vie comme force e et pulsion. In RIQUIER, C. *Bergson.* Les Cahiers d’Histoire de la Philosophie, Paris: Les Éditions du Cerf, 2012.

\_\_\_\_\_. *Force – Pulsion – Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse.* Paris: Vrin, 2013.

BIMBENET, E. *L’animal que je ne suis plus.* Paris: Gallimard, 2011.

\_\_\_\_\_. *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d’une pensée.* Paris: Vrin, 2011.

\_\_\_\_\_. *L’invention du réalisme.* Paris : Les Éditions du Cerf, 2015.

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.

\_\_\_\_\_. « Morale ouverte » et « religion dynamique » dans Les Deux Sources: unité ou distinction? In: WATERLOT, Ghislain (éd.). *Bergson et la religion: nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la Morale et de la Religion.* Paris: PUF. 2008.

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

CANGUILHEM, G. *Le normal et le pathologique.* Paris: PUF, 1998.

\_\_\_\_\_. *Commentaire au chapitre troisième de L’Évolution Créatrice.* In: *Annales bergsoniennes III, Bergson et la science.* Paris: PUF, 2007, pp. 112-160.

CONRY, Y. *L’Évolution Créatrice de Bergson. Investigations critiques.* Paris: L’Harmattan, 2000.

\_\_\_\_\_. *L’Introduction du darwinisme em France au XIXeme siècle.* Paris: J. Vrin, 1974.

CORSI, Pietro et al. *Lamarck, philosophe de la nature.* Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

DAYAN, M. L’Inconscient chez Bergson. In: *Revue de métaphysique et de morale,* PARIS: PUF, 1965.

- DARWIN, C. *A origem das espécies*. Trad. apresentação Pedro Pimenta. São Paulo: UBU Editora, 2018.
- DELEUZE, G. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Le bergsonisme*. Paris: PUF, 2007.
- DURING, E. “Présence et répétition: Bergson chez les phénoménologues”. *Critique*, LIX (678), nov 2003, pp. 848-864.
- FOUCAULT, M. “La vie: l’expérience et la science”. *Revue de Métaphysique et Morale*, 90, n°1, 1985
- FRANÇOIS, A. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et Réalité*. Paris: PUF, 2008.
- \_\_\_\_\_. (Éd.) *L’Évolution Créatrice de Bergson. Études et Comentaire*. Paris: Vrin, 2010.
- \_\_\_\_\_. Religion statique et élan vital dans Les Deux Sources. In : Waterlot, G, (Dir.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris : PUF, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Bergson*. Paris: Ellipses, coll. Philophilosophes, 2008.
- \_\_\_\_\_. Sensibilité et émotion chez Bergson et Hume. In: FRANÇOIS, A.; RIQUIER, C. (éd.) *Annales Bergsoniennes VIII, Bergson, la morale les émotions*; pp.61-76. Paris: PUF, 2017.
- GOUHIER, H. *Bergson et le Christ des Évangiles*. Paris: Fayard, 1961.
- GILSON, B. *L’Individualité dans la Philosophie de Bergson*. Paris: J.Vrin, 1978.
- JACOB, F. *La logique du vivant; une histoire de l’hérédité*. Paris: Gallimard, 1970.
- JONAS, H. *O princípio da vida. Fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Évolution et Liberté*. Paris: Rivages, 2000.
- LEBRUN, G. *De la supériorité du vivant humain dans L’Évolution Créatrice*. In: Canguilhem, philosophe, historien des Sciences, Paris: Albin michel, 1993.
- LALANDE, A. *Les illusions évolutionnistes*. Paris: Alcan, 1930.
- JANKÉLÉVITCH, V. *Bergson*. Paris: Félix Alcan, 1931.
- KANT, I. *Critique de la raison pure*. Trad. Alain Renaut. Paris: Flammarion, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Critique de la faculté de juger*. Trad. A. Philonenko, Paris: Vrin, 1993.
- 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. *Puissances du temps. Versions de Bergson*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2010.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson. Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- \_\_\_\_\_. 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.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O Totemismo Hoje*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- \_\_\_\_\_. *O Pensamento Selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.
- MARQUET, J-F. Durée bergsonienne et temporalité. In: VIEILLARD-BARON, J-L. *Bergson, la durée et la nature*. Paris: PUF, 2004.

- \_\_\_\_\_. Bergson, l'axe et le cercle. In: VIEILLARD-BARON, J-L.(org.). *Bergson, la vie, l'action*. Paris: Édition du Félin, 2007.
- MAYR, E. *Isto é biologia A ciência do mundo vivo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (Coleção Tópicos).
- \_\_\_\_\_. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- MIQUEL, P-A. *Qu'est-ce que la vie?* Paris: J. Vrin, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Bergson ou l'imagination métaphysique*. Paris: Ed. Kimé, 2007.
- MOORE, F. *Bergson, Thinking Backwards*. Cambridge University Press, 1996.
- PEARSON, K-A. *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life*. Routledge; 1 edition, 2001.
- PIMENTA, P. P. *A trama da natureza. Organismo e finalidade na época da Ilustração*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- \_\_\_\_\_. “Seleção natural e analogia técnica em Hume e em Darwin”. In: *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, volume 15, número 1, p. 161-170, abril de 2018. (2018b).
- PINTO, D.C.M. Análise objetiva e apreensão subjetiva na metafísica bergsoniana. A intuição da vida e o crivo dos fatos. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 2, p. 9-46, Abr./Jun., 2017.
- PRADO JR., B. *Presença e Campo Transcendental. Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.
- PODOROGA, I. L'émotion poétique: Bergson et T.S. Eliot. In: FRANÇOIS,A.; RQUIER.C. (éd.) *Annales Bergsoniennes VIII, Bergson, la morale les émotions*; pp, 119-139; Paris: PUF, 2017.
- RQUIER, C. *Archéologie de Bergson. Temps et Métaphysique*. Paris: PUF.2009.
- \_\_\_\_\_. Le problème de la volonté ou Bergson en chemin vers Les Deux Sources. In: WATERLOT, G. (éd.). *Bergson et la religion: nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris: PUF. 2008.
- \_\_\_\_\_. Bergson et l'enfance de l'art. Le rire et la logique de l'imagination. In: RQUIER, C. (dir.). *Bergson*. pp.81-104; Paris: Éd. Du Cerf, 2012.
- \_\_\_\_\_. Descartes et les trois voies de la philosophie française. In *Philosophie*. Paris: Éditions de Minuit, 2011/2 n° 109, pp. 21 a 42.
- ROBINET, A. Le passage à la conception biologique. De la perception, de l'image et du souvenir chez Bergson. In: *Les Études Philosophiques*, n°3, 1960.
- VIEILLARD-BARON, J-L. *Bergson, la durée et la nature*. Paris: PUF, 2004.
- \_\_\_\_\_. Le mysticisme comme cas particulier de l'analogie chez Bergson. In: WATERLOT, G. (éd.). *Bergson et la religion: nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris: PUF. 2008.
- \_\_\_\_\_. Le rôle de l'Allemagne dans l'interprétation des émotions par Bergson. In: FRANÇOIS,A.; RQUIER.C. (éd.) *Annales Bergsoniennes VIII, Bergson, la morale les émotions*. pp. 77-95. Paris: PUF, 2017.
- WORMS, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF. 2004.
- \_\_\_\_\_. *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*. Paris: PUF, 1997.

\_\_\_\_\_ A concepção bergsoniana do tempo. In: *Dois pontos*. Revista de Filosofia dos Departamentos da UFPr e UFSCar. Vol.1 n.1, 2004 [1].

\_\_\_\_\_ *Le moment 1900 en philosophie*. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2004.

\_\_\_\_\_ *Annales Bergsoniennes, tome I: Bergson dans le siècle*. Paris: PUF, 2002.

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

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

\_\_\_\_\_. *Annales bergsoniennes, IV. L'évolution créatrice, 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris : PUF, 2015.