

**A FACE OCULTA DO BERGSONISMO NA TEORIA SOCIAL
CONTEMPORÂNEA¹*****THE HIDDEN FACE OF BERGSONISM IN CONTEMPORARY
SOCIAL THEORY***

Rafael Santos *

Resumo

Mergulhando no debate metateórico contemporâneo, presenciamos que as empreitadas atuais estão cada vez mais atentas aos pressupostos transcendentais que informam suas próprias descrições teóricas. Sobre este aspecto, a pesquisa em andamento se atenta para revisar os pressupostos ontológicos de Bruno Latour a partir de uma lente marginal neste debate, neste caso, pelas lentes de Henri Bergson. Valendo-se especialmente das observações de Patrice Manigilier, que identificará a presença de um pressuposto ontológico em Latour que se aproxima de Bergson, este trabalho se portará a identificar afinidades eletivas entre um clássico e um neoclássico da teoria social francesa a partir de uma abordagem hermenêutica e exegética entre os dois autores. Destaco sumariamente que o pressuposto metateórico de uma ontologia relacional é o norte deste trabalho, e tendo nos colocado neste terreno, questiono as implicações normativas envoltas em tal assunção.

Palavras-chave: Bruno Latour; Henri Bergson; metateoria e teoria social; ontologia.

Abstract

Delving into the contemporary metatheoretical debate, we observe that current endeavors are increasingly attentive to the transcendental assumptions that inform their own theoretical descriptions. In this regard, ongoing research seeks to revisit Bruno Latour's ontological assumptions from a marginal perspective in this debate — in this case, through the lens of Henri Bergson. Drawing particularly on the observations of Patrice Manigilier, who identifies the presence of an ontological assumption in Latour that is similar to Bergson, this work will attempt to identify elective affinities between a classic and a neoclassical of French social theory from a hermeneutical and exegetical approach between the two authors. I briefly emphasize that the metatheoretical assumption of a relational ontology is the guiding principle of this work, and having entered this terrain, I question the normative implications involved in such an assumption.

Keywords: Bruno Latour; Henri Bergson; metatheory and social theory; ontology.

¹ O presente artigo é fruto da minha comunicação oral no 22º Congresso Brasileiro de Sociologia na modalidade Sociólogos do Futuro. Agradeço às críticas e comentários de Carlos Freitas (UFRN), Lucas Trindade (UFRN) e Romulo Lelis (CEBRAP). O trabalho vem sendo desenvolvido no interior do projeto de pesquisa *Pluralismo ontológico e afetos políticos: uma cartografia metateórica*, coordenado pelo Prof. Carlos Freitas.

* Graduando em Ciências Sociais (Licenciatura) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Brasil. E-mail: ufrn.rafaelsantos@gmail.com.



Introdução

O presente trabalho tem como objetivo destacar a capacidade heurística do pensamento de Henri Bergson para orientar a teoria social no contexto de discussões metateóricas do presente. Inicialmente motivada pela ideia de fazer uma exegese orientada para explorar o excedente de significados de autores clássicos, esta pesquisa se desdobrou em outro eixo de análise, cuja unidade pode ser definida da seguinte maneira: trata-se, especialmente, de localizar em tradições distintas da teoria social do século XXI a influência e a recepção dos esquemas conceituais da filosofia bergsoniana. Essa empreitada almeja aduzir o legado do bergsonismo, cuja importância é sumamente lembrada em sua disciplina matriz, a filosofia. Em matéria de teoria social, reconhecer o diálogo com outras disciplinas é fulcral para a investigação, produção e crítica de empresas que se arriscam a produzir diagnósticos e análises das relações sociais ou da sociedade. Falamos, então, de um terreno movediço, onde as peças do tabuleiro perpassam por diferentes escaques, sendo um deles a filosofia. Nesse sentido, há um consenso de que a filosofia bergsoniana, por exemplo, exerceu forte influência em autores que mais tarde serão incorporados em teorias sociológicas, como é o caso de William James, Georg Simmel e Alfred Schütz.

Dito isso, certamente consideramos que Bergson pode ser localizado em uma determinada tradição de pensamento, a saber, o vitalismo; porém a recepção do vitalismo na teoria social comumente é vista com olhares desconfiados. Já no século XXI, movimentos lidos como *neovitalistas* — a exemplo do *novo materialismo* e da *ontologia orientada a objetos* — têm sido alvos de objeções recorrentes por não resolverem o déficit “normativo” de explicar, por exemplo, hierarquias nas relações interespecies ou entre humanos e objetos — recaindo em um processo de simetrização e homogeneização pela categoria vida como resposta do conteúdo determinante dessas relações —, o que resulta, por parte de alguns comentadores, em uma espécie de novo irracionalismo ou em uma *neorreificação* das relações sociais. Neste sentido, nos ocupamos de expor, em alguma medida, os usos profícuos do vitalismo através do bergsonismo em conceitos e descrições sociológicas. Para realizar essa empreitada, tem-se refletidamente como pano de fundo uma abordagem que busca identificar afinidades eletivas entre o pensamento bergsoniano e um representante da teoria social contemporânea, neste caso, Bruno Latour (1947-



2022). Assim, tratar-se-á de um processo dividido em dois momentos: a) uma leitura exegética dos textos de Bergson sem a pretensão, contudo, de esmiuçá-los nos pormenores deste trabalho; e b) uma análise e comparação com as descrições teóricas da obra latouriana.

Se, por um lado, a filosofia de Bergson pode ser enquadrada na rubrica do vitalismo, notadamente pelo acontecimento do livro que lhe rendeu o prêmio nobel, *Evolução criadora*, publicado em 1907 (Bergson, 2009), no qual fica explícito o projeto de uma ontologia plana; por outro, o pensamento latouriano comumente é lido como uma sociologia actancial ou simplesmente sociologia do ator-rede, a qual é atribuída uma forte influência da monadologia de Gabriel Tarde. No entanto, há uma interpretação contemporânea, a de Patrice Maniglier (2014), que observa a presença de um pressuposto ontológico assentado na “realidade em devir” que acompanha o pensamento latouriano desde *Irreduções*, publicação de 1988 (Latour, 1993), até *Investigações sobre os modos de existências*, publicado em 2012 (Latour, 2018). Se Bergson diz que “[...] a realidade apareceu-nos como um perpétuo devir. Ela se faz ou se desfaz, mas não é nunca algo já feito” (Bergson, 2009, p. 304), em escrito de 1988, Latour nos mostra em que medida as discussões sobre o Ser e a Existência estariam de acordo em assumir a premissa de que a facticidade corresponde a instâncias mais processuais e relacionais do que substanciais e invariantes. Sobre esse mesmo pressuposto ontológico, Maniglier (2014) argumenta que a “reescrita essencial de cada signo se confunde com o Ser, entendido como mediação”, de tal modo que este pressuposto está presente em autores como Gabriel Tarde, Alfred Whitehead e, sobretudo, Henri Bergson.

Tendo em vista a emergência de uma leitura marginal do pensamento bergsoniano e latouriano, o trabalho em desenvolvimento suscita a pergunta: em que medida essa nova abordagem é profícua para a teoria social do presente? Um *latourianismo bergsoniano* responderia à clássica discussão que orienta o “giro ontológico” nas humanidades? Como explicar, por uma lógica teorética, a emergência e a formalização dos *modos de existências* sem aderir, nesse aspecto, um pressuposto totalmente contingencial das relações entre os seres? Um dos resultados esperados nesse desbravamento teórico é de que o raciocínio vitalista pressupõe, nesse caso, que a emergência e a diferenciação entre as formas de vida — para se manter fiel ao léxico dessa tradição — ocorrem não por uma



transubstancialização da realidade pelo impulso vital, mas pela noção mesma de uma *continuum* relacional entre as formas de vida. Assim, localizar um pressuposto ontológico de cunho bergsoniano no pensamento de Latour nos ajuda não somente a emitir um prognóstico atualizado da obra deste último, mas também pôr sua teoria à prova de antigas e novas problemáticas.

A vida como pressuposto ontológico relacional?

Se em seu artigo já clássico acerca do novo movimento teórico, o sociólogo Jeffrey Alexander (1987) destacava que as disputas internas da teoria social do século XX giravam em torno dos debates acerca dos pares de oposição (como ação-estrutura, micro-macro, ordem e mudança), o século XXI nos parece ser a aurora de uma efervescência intelectual que tem expandido os horizontes criativos em matéria de teoria, não se limitando, portanto, aos tradicionais e já cansados pares de oposição ação-estrutura. Pelo contrário, debater os temas concernentes ao que constitui a estrutura última que fundamenta a realidade (ontologia) se tornou o norte para um número variado de intentonas contemporâneas. Dito de outra forma: teorias sociais não escapam da tarefa de tomar uma posição concernente aos seus pressupostos ontológicos, no entanto, isso pode não estar explícito na forma descritiva (Vandenberghe, 2011); o que presenciamos atualmente é um esforço por parte de autores em tornar patente as condições da realidade e da existência. Diante desse cenário, o princípio que parece instigar o pano de fundo ontológico de Latour se assemelha mais precisamente àquele que aciona a realidade como um perpétuo e contínuo devir, ou dito de outra forma: de transformação permanente. Na *weltschansauung* latouriana, tudo pode ser um aliado de tudo, há um axioma fundamental que estrutura o mundo, a saber: a condição rizomática de todas as coisas: “nada pode ser reduzido a nada mais, nada pode ser deduzido de outra coisa, tudo pode ser aliado de tudo mais” (Latour, 1993, p. 163, tradução nossa)². Esse pressuposto, que pode se traduzir como uma *flat ontology*, está presente em outras empreitadas teóricas da filosofia,

² No original: "nothing can be reduced to anything else, nothing can be deduced from anything else, everything may be allied to everything else".

contudo, ela nos parece ter uma forma mais bem-acabada no vitalismo de *Evolução criadora* de Henri Bergson (2009).

A obra que rendeu o Nobel a Bergson pode ser classificada como um esforço de descrever uma fenomenologia em retrospectiva do movimento da evolução, não só uma descrição fenomenológica como também a narrativa de uma “ontologia plana” [*flat ontology*] (Bryant, 2011). Tratamos então de um pressuposto da planificação da forma com que o mundo é constituído, isto é, um mundo que ontologicamente não possui hierarquias, cuja expressão está na assunção de que não há diferença de natureza na natureza mesma da vida social: “não houve *impulso particular* para a vida social. Há simplesmente o movimento geral da vida, que cria, em linhas divergentes, formas sempre novas” (Bergson, 2009, p. 110, grifo nosso). O léxico em torno da noção de impulso é cara ao bergsonismo porque é aí, nessa categoria especificamente metafísica, que reside a empresa primordial de *Evolução criadora*. Haveria tão somente um impulso compartilhado por todas as formas de vida e, paradoxalmente, o pressuposto do impulso é ao mesmo tempo relacional e substancial: em primeiro lugar 1) a substância é a vida, entendida aqui não como um organismo, mas como uma força capaz de engendrar movimento; em segundo lugar 2), a vida é compartilhada e sentida por todas as formas de existência não só porque são frutos do mesmo movimento, mas porque experimentam outros modos de ser como tendência complementar de sua constituição particular. Sobre este último aspecto, podemos visualizar essa relacionalidade complementar que subtrai parcialmente a noção de que a vida é ela mesma uma substância:

o animal encontra seu ponto de apoio na planta, o homem cavalga na animalidade e a humanidade inteira, no espaço e no tempo, é um imenso exército que galopa ao lado de cada um de nós, na nossa frente e atrás de nós, numa carga contagiante, capaz de pulverizar todas as resistências e franquear muitos obstáculos, talvez mesmo a morte (Bergson, 2009, p. 293).

Ao passo que o aspecto substancial reside ali na hipótese do “*elán original da vida*” (Bergson, 2009, p. 95), qual seja, a consideração de um impulso único que percorre toda a vida.

Para os nossos interesses, voltaremos impreterivelmente para esse aspecto relacional da vida que se assenta em uma noção muito específica de tendência. Observa-se que o argumento mobilizado por Bergson em *Evolução criadora* é profícuo para aduzir



a imagem de um *continuum* enquanto tendência sem que ela seja substrato de um único princípio metafísico. Na exposição das três ramificações da vida (planta, humano, animal) os gêneros não são definidos em função de compartilharem uma classe de entidades, mas de uma possibilidade definida por sua posição em um espaço virtual, cuja atualização consiste nas entidades reais. Desse modo, uma espécie só é entendida do ponto de vista daquilo que poderia ter sido, e não apenas como aquilo que ela é; algo só o é a partir da possibilidade (leia-se virtualidade) de ser Outro. A diferença por complementaridade está posta onde as formas de vida são definidas pela acentuação de determinados caracteres; não se opera, portanto, com uma lógica binária de mútua exclusão, mas simplesmente por uma diferença intensiva, uma vez que onde mais se acentua determinada característica, menos plausível será acentuar uma outra. Essa é a forma de dizer que duas coisas são duas formas da mesma coisa e cada uma exibe uma proporção diferente dos mesmos elementos. Agora podemos intuir como uma *ontologia plana* se encontra com uma espécie de organização relacional — que não se confunde como mecanicista — ou de um *sistema de correlações*. Sobre isso, a interpretação de Patrice Maniglier acerca do desenvolvimento da vida em Bergson é certa quando afirma que

cada parte do mundo refere-se a todas as outras não para compor uma totalidade funcional, mas para nelas encontrar uma espécie de imagem distorcida de si mesma. Não podemos ser compreendidos a não ser como tipos de abelhas, versões de abelhas (Maniglier, 2009, p. 88).

A *démarche* da interpretação de Maniglier orbita uma espécie de giro estruturalista em *Evolução criadora*, mas trata-se de um estruturalismo de movimento descontínuo análogo àquele do *Pensamento selvagem* (Lévi-Strauss, 2019), no qual o *sistema* não possui apenas variações posicionais, mas transformações reais. As transformações reais, tratando-se de *Evolução criadora*, residem sobretudo nas ramificações da vida (planta, humano, animal), essa transformação real, essa descontinuidade espaço-temporal que se exprime em três existências particulares não abandonam, contudo, um elemento decerto *continuista* que, aqui, não abre mão de uma relação imanente entre esses modos de existência da vida. É certo que Bergson extrai de uma teoria da evolução biológica uma metafísica e também uma ontologia, ao recusar a ideia de “lei biológica universal”, assume-se em contraparte de que “há apenas *direções* em que a vida lança as espécies em geral”, e cada espécie dotada de sua própria



particularidade no ato de sua emergência “segue o seu capricho” e “se desvia mais ou menos da linha” (Bergson, 2009, p. 31) em que a *vida* direciona. No mesmo tempo em que há uma particularidade emergencial, há uma *relação primordial*. Todas as formas de vida compartilham, em alguma medida, os aspectos de sua contraparte. Poderíamos assumir que formas de vida *negociam* e se *aglutinam* com outras formas sem que isso seja inteiramente tomado como “associação ou adição de elementos”, pelo contrário, as variações morfogenéticas ocorrem por “dissociação e desdobramento” (Bergson, 2009, p. 106). E, para falar como Latour, ocorre essencialmente por acordos: não se adicionam os interesses de guerra da Grécia à genialidade de Arquimedes; tanto Arquimedes quanto os políticos precisaram abandonar seus interesses particulares para que algo novo pudesse surgir. Essa espécie de *pragmática transcendental* no decurso de *Evolução criadora* fornece, assim nos parece, à noção de *elán vital* um contorno ontológico que permite — de forma ainda bastante propedêutica — a base para compreender, seguindo tendências contemporâneas, teorias multiespécies, pluralismo de existências, variabilidade de modos de ser etc., sem que assumamos de forma pré-reflexiva um argumento pós-luhmanniano de que ontologias distintas não estabelecem contatos entre si, algo que, à exemplo da *fields of sense theory* de Markus Gabriel (2014), é dizer que por existência(s) poderíamos definir que cada mundo, ou cada forma, possui um campo de sentido que lhe é próprio, que além de *próprio* é *inerte*, isto é, que não interage com outros campos.³ Indo além deste enunciado, afirmamos, na ótica de Bergson, que há uma inscrição da natureza para que mantenhamos um contato com esse Outro. A vida, para Bergson, mantém “em estado rudimentar, latente ou virtual, os caracteres essenciais da maior parte das outras manifestações” (Bergson, 2009, p. 123), dito de forma sintética: a vida é, ela mesma, um impulso que contém em si mesma algo de relacional — a *vida* é ela mesma coletiva.

Se no próprio movimento evolutivo — lembramos, sem aderir a um evolucionismo — há uma relação com o exterior, ou melhor, que o contato heterogenético ocorre *no* movimento da evolução, não seria possível ter como corolário que as formas emergentes seriam esferas particulares e autorreferenciadas. A realidade é algo por se fazer, e nada se faz sozinho: em vez de supor uma realidade já pronta [*tout faite*], como

³ “In a certain sense I replace the language of possible worlds with something like a plurality of actual worlds, which I call fields of sense. *They coexist, but they do not jointly make up one world of which they would be part or to which they would relate like descriptions to a description-free ‘flat’ world of facts*” (Gabriel, 2014, p. 16, grifo nosso).

dizia Bergson, uma realidade que esperaria para ser descoberta, deveríamos, ao contrário, “reconhecer que é o próprio Ser que se dá nesse trabalho de estabelecimento dos fatos” (Maniglier, 2014). No léxico da vida bergsoniana, cada Ser, ou cada forma — para se manter fiel ao seu vocabulário — é tributário de um movimento que nunca cessa, as linhas da vida seguem seus próprios caminhos, mas em alguma medida se entrecruzam, há um contágio, e nesse contágio, uma nova forma se desenrola.

Do relacional ao inacessível

Seguindo os parâmetros estabelecidos nas *Irreduções* de Latour, qual seja, “nada é, por si só, redutível ou irreduzível a qualquer outra coisa”, vemos que tal enunciado carrega consigo um problema epistemológico candente: se qualquer coisa fosse reduzida a qualquer outra coisa, então apenas a outra coisa existiria. Mais que isso, também significa que, não importa o quanto você estude uma coisa, essa coisa está sempre, necessariamente, além de você. A realidade de algo excede o conhecimento. A *ding an sich* (coisa em si) permanece um mistério? Para Latour, como para Bergson, sim. Especialmente porque, para Bergson, demonstramos que embora partilhe da noção metafísica do *elán vital* como o devir da evolução, ou melhor, da realidade como um devir, não se abandona aí uma ontologia relacional (e processual na medida que devir é, como se sabe, um processo)⁴. E no caso latouriano, quando se reforça que nada é redutível ou irreduzível *por si só*, significa tão somente que nada existe isoladamente, que algo só é, para se manter fiel ao seu léxico, em uma *rede*. As *Irreduções*, de 1988, antecipam, em alguma medida, a empreitada tardia de Latour em *Investigação sobre os modos de existência*. Esta última buscou, como se sabe, cartografar os “valores” dos quais os modernos afirmam sobre si mesmos. Claro, com “valores”, Latour está falando mais de uma metalinguagem ou de uma pragmática na medida em que “valores” são definidos “somente [n]a análise longa e detalhada dos *cursos de ação*” (Latour, 2018, p. 36), em que se leva a sério os relatos que seus informantes dizem a respeito das suas “condições de felicidade”. Essa boa dose de pragmatismo explícita na noção de que os agentes

⁴ Cf. Deleuze e Guattari (2014).



(actantes) delineiam suas ações com base naquilo que lhe trazem felicidade é transportada para uma gramática ontológica, ou seja, as condições de felicidade são variáveis, e a condição de um Ser pode não ser compatível com a de outrem:

as condições de felicidade ou infelicidade não designam apenas modos de falar como na teoria dos “atos de fala”, mas *modos de ser* que envolvem de modo decisivo, mas cada vez diferente, uma das diferenças identificáveis do verdadeiro e do falso (Latour, 2018, p. 30, grifo nosso).

As condições de felicidade são próprias a um modo de ser específico, e não a apenas um “jogo de linguagem” particular no interior do mundo da vida. O compromisso de Latour com o “pluralismo ontológico” (Latour, 2018, p. 30) paga o preço de abandonar o pluralismo enquanto conceito envolto no arcabouço da linguagem: é preciso abandonar o sintagma das palavras diferentes, uma única realidade. Ao pagar tal preço, ao assumir a diversidade de mundos, nos deparamos de súbito com uma problemática normativa que Latour encontra ainda no começo da *Investigação*: porquanto permanecemos enrolados no pluralismo das representações e no monismo do ser, a *diplomacia* seria inútil, “pois cada representante está convencido de que, no fundo, a arbitragem já está feita, em outra parte, acima dele; que existe um ótimo, um árbitro indiscutível e, portanto, em algum lugar, um dono da situação” (Latour, 2018, p. 30). Nas sociedades seculares, quem é o dono da situação? Há, na verdade, uma pluralidade de séries associativas que, em uma linguagem coloquial, constituem espécies de esferas ou domínios particulares: domínio do Direito, da Ciência, da Política, da Religião etc.. Esse retrato clássico dos modernos é trincado, seguindo as lentes de Latour, porque não há, especificamente, “domínios” realmente existentes, há apenas “redes que se associam” (Latour, 2018, p. 37), e com isso, poderíamos até mesmo inferir que, a Ciência, por exemplo, não possui legalidades próprias. O laboratório — imagem cara à Latour — não é feito de “Ciência”, pelo contrário, é feito de “Direito”, de “Política” e de “Religião”, de tal modo que os agentes envolvidos no laboratório negociam aquilo que é do interesse da “ciência”, associando-se e negociando com domínios que escapam ao laboratório.

O exercício da diplomacia é o cotidiano dos modos de existências dos modernos: eles estão continuamente envolvidos em uma situação nas quais precisam negociar aquilo que é de interesse particular do seu modo. No entanto, outra problemática normativa emerge a partir desse situacionismo radical: voltamos novamente ao pressuposto



ontológico das *Irreduções*: o princípio de livre associação entre *domínios* seculares exprime que a livre-associação é, na verdade, uma irredução, haja vista que Direito não pode ser feito *de* Direito da mesma forma que a Universidade não é feita *de* Universidade. A questão é a seguinte: portanto, o *que* existe? Abandonando o reino das essências e abraçando o império da multiplicidade, dos fluxos, das associações, esse pluralismo ontológico nos aparece como o espelho invertido da ontologia. Abandonamos a ontologia fundamental, isto é, a verdade geral do Ser, e nos voltamos apenas para as ontologias regionais, estes seres parciais e incompletos que nunca poderão nos dizer nada acerca de uma verdade geral. Este problema essencialmente especulativo se traduz, em matéria de teoria, em um enredo normativo: se há uma pluralidade de modos (ou mundos) de ser, se há “valores” — tomando o léxico latouriano que eleva valores na esteira de um pragmatismo transcendental — particulares para cada série de associações, tem-se como consequência um relativismo julgamental. Uma teoria só é funcional somente no espaço de significação criado por ela própria. Isso significa dizer que ela está em articulação com as demais crenças que emergem das práticas que estão situadas neste contexto específico de sua emergência. O útil, ou melhor, as *condições de felicidade*, só podem ser definidas e enunciadas em relação a uma descrição particular do mundo, portanto, devem se referir a uma ontologia específica, e, que por isso, a questão da *objetividade* ou das *essências* nos levaria a um movimento tautológico. O movimento é circular: como sujeitos conhecidos, nós fazemos bricolagem, montamos novas ideias a partir do nosso repertório de ideias e figuras. Produzimos pensamentos por meio de pensamentos. Somos, portanto, constituídos por ideias de tal sorte que os fatos e os objetos empíricos com o encargo de comprovar a correção de ideias nossas são, na verdade, fatos e objetos interpretados por meio dessas ideias (Duayer, 2021). Radicalizando toda vulgata pragmatista: há tão somente ficções práticas no mundo.

Por outro lado, voltando-nos para o âmbito do pluralismo ontológico, tudo possui relação com algo e nada pode ser acessado diretamente. O uso de qualquer inclinação transcendental fora descartada de antemão, a linguagem já não pode mais dar conta da pluralidade dos seres. Voltamos, assim, ao início de nossa empreitada: quais são os riscos de assumir o pressuposto ontológico latouriano-bergsoniano da realidade como uma cadeia de processos e associações, enfim, da *realidade como devir*? Do ponto de vista de uma sócio-lógica, assumir que o mundo é um processo é um pressuposto quase-



transcendental, contudo, em que medida isso é um problema? Se tudo é da ordem processual, ou se tudo é uma relação — esse grande truísmo sociológico—, isso só se apresenta como problema normativo no sentido em que assumir tal pressuposto pode levar uma empreitada sociológica a um trabalho meramente descritivo. Seguindo a linha do filósofo Benjamin Noys (2014, p. 197), Latour “não nega hierarquias locais, mas nega que possa haver qualquer hierarquia global. Isto obviamente tem implicações para a prática crítica”, a recusa de uma verdade do Ser ou de um Modo de Existência desemboca na recusa de aceitar que há organizações, ou redes, que subsumem esses mesmos modos em uma totalidade. O pluralismo ontológico é uma continuação, por outros meios mais sofisticados, dos pressupostos que Habermas mapeou na *French theory* (Habermas, 1999). É pela via de uma política infinita das diferenças e da recusa à *unidade* que o pluralismo ganha um contorno político que já é bastante conhecido. Ao mesmo tempo que se nega uma ontologia geral — recusa do monismo—, afirma-se uma diversidade de ontologias específicas, mas que elas mesmas não escapam àqueles modos de ser que continuam subsumindo a existência de diversos mundos — capitaloceno e o neoextrativismo são apenas uma das expressões desse aspecto⁵.

No que toca à recusa do acesso total ou da redução de um modo a um aspecto substancial, tornamo-nos conscientes de que a linguagem não pode dar conta nem da diversidade das existências, nem do acesso a um modo de existência. Qual seria, portanto, a fundamentação para recusar uma teoria da representação, isto é, da linguagem, como um meio possível de tornar inteligível os aspectos qualitativos de um modo? No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de 1889, Bergson (2022) também adota uma postura decididamente anti-kantiana, qual seja, de que a mensuração da qualidade de um objeto ou da intensidade de uma experiência não poderia ser expressa em conceitos. A comparação entre dois objetos incorre em um erro, segundo Bergson, que tende a confundir qualidade em quantidade. A abordagem de algo sempre tem como meta vê-la em termos espaciais, representacionais, fixos e geométricos. Essa falsa simetria entre o extensivo e o inextensivo, qualidade e quantidade, é o que forma um “misto mal analisado” (Deleuze, 2012). Trata-se de uma doxa metafísica que utiliza categorias do pensamento ordinário na prática do conhecimento. Afinal, a experiência sempre nos

⁵ Sobre a opção terminológica do capitaloceno, ver Crist (2022).



provaria o contrário: uma letra, uma pintura, uma música sempre ressoa de formas diferentes em nossa consciência. No entanto, ainda insistimos em dizer que tal experiência foi mais intensa que a outra.

O problema de natureza filosófica possui um contorno epistemológico latente: é preciso saber discernir diferenças de grau e de natureza. O que acompanha Bergson, desde o *Ensaio* até seus últimos escritos, é esse combate contínuo à *doxa* ou, em seus próprios termos, à linguagem ordinária que influencia a Filosofia, fazendo com que a disciplina crie falsas respostas para falsos problemas — uma consequência do chamado misto mal-analisado:

Daí parece se seguir que traduzimos o intensivo em extensivo e que a comparação entre duas intensidades se faz, ou ao menos se expressa, pela intuição confusa de uma relação entre duas extensões. Mas é justamente a natureza dessa operação que parece difícil determinar (Bergson, 2022, p.19).

Em vão situaríamos quantidades para um sentimento qualitativo: entre o esforço muscular e o sentimento de alegria há uma diferença de natureza — enquanto o primeiro remete à superfície da consciência, o segundo contagia todo o nosso corpo. Mas no esforço muscular, vislumbramos estados de justaposição: primeiro vem a contração muscular, depois a distensão do membro. Há um caráter mecânico do movimento que permite reconstruir e repetir incessantemente. Mas, na sensação de alegria, essa reconstrução se torna impossível, não há como definir como se deu a *condição de felicidade*: “não há meio, começo ou fim, apesar de haver ali uma sensação de estar em um lugar comum” (Bergson, 2022, p. 21). Trata-se de um estado em fluxo, de dinamismo, que escapa às distinções da linguagem, ou melhor, que ela é mesma antilinguagem.

Bergson inaugura o apreço incontornável pela diferença, que, segundo Deleuze, teria sido o bergsonismo o precursor mesmo de uma “filosofia da diferença” (Deleuze, 2012, p. 12). Ainda na esteira do *Ensaio*, a consciência não se apresenta como uma série de estados instantâneos e independentes, mas como um fluxo contínuo e indivisível. Estados de consciência se entrelaçam e se influenciam mutuamente, formando uma totalidade dinâmica de constante transformação. Assim, a noção de simultaneidade ganha um contorno inteiramente novo: ela se torna correlata da noção de uma duração. Ao reinaugar a filosofia da consciência com um novo estilo, a saber, da consciência como um fluxo, a realidade não deixa de ser vista como um constructo que ocorre a partir da



junção de alternativas preexistentes (como transcendental a-priori), mas como uma criação contínua de um presente que é influenciado pelo passado. A identidade de um objeto, nesses termos, deixa de ser uma substância imutável adornada de um feitiço metafísico que tornaria o acesso à coisa em si impossível, pelo contrário, tratar-se-ia que a identidade do objeto está em mutação contínua cuja causalidade é atribuída à duração.

Bergsonismo e latourianismo permanecem em diálogo nestes pressupostos, quais sejam, de que a realidade é um processo, de que nada é redutível ou irreduzível a algo, e que em vão seria o trabalho de determinar a natureza de algo. Contudo, os enredos normativos e epistêmicos que acarretam tais pressupostos, como demonstramos em parágrafos anteriores, permanecem ainda sem solução. Com certa ciência de tais aporias, tanto Latour como Bergson, ambos em seus últimos escritos, demonstraram a sensibilidade de recorrer a uma política do bem comum, se assim podemos ilustrar. O primeiro, pela via de uma metafísica ecológica, coloca o interesse pela possibilidade de vida na terra como preocupação de interesse total. O segundo, com um movimento mais sofisticado, naturaliza a moral e o *dever ser*, a ponto de assumir que a fraternidade e o amor universal a todas as coisas seriam uma inclinação natural da evolução. É difícil ainda assumir que tais propostas sobrevivam a um teste empírico. Embora trabalhos sociológicos, como os de Hartmut Rosa (2019), tenham se empenhado em localizar esse amor cósmico, essa sensação de afinidade com a natureza e com a vida, tem tudo para ser uma *condição antropológica* para o século XXI. No entanto, como se sabe, tal hipótese não é inteiramente uma novidade. Não é Latour, nem Bergson, tampouco Rosa que vão nos guiar a tal caminho. Seria preciso retornar aos românticos alemães, onde tem-se o caminho árduo para resgatar essa natureza perdida, e é aqui que há os ecos, as vozes inconscientes tornadas conscientes pela passagem do tempo, de um princípio vitalista que orienta o retorno à unidade do ser com a natureza. Com os românticos, especialmente com aqueles localizados na Alemanha (os irmãos Schlegel, Novalis e Schelling), a redescoberta do eu consigo mesmo é orientada a partir de uma “ressonância que sinto com a grande corrente de natureza do lado de fora de mim” (Taylor, 2008, p. 408). O sentido de ressonância possui um duplo aspecto aqui: em primeiro lugar, trata-se de sentir em si algo que não está posto de forma transparente, o “ressoar” se aproxima em certa medida a um “senso de evidência subjetiva” (James, 2020), ou seja, um estado de excitação interna que orienta nosso comportamento prático; o segundo aspecto do



conceito é que ele confere sentido à ideia de gênese sombria, pois aos olhos dos românticos somos seres derivados da própria natureza animal, sendo a ressonância o gatilho que nos coloca de volta às rotas de afinidades com a natureza. “Essa conexão com a corrente universal da vida”, diz Taylor, “foi altamente fortalecida [...] pela nossa gênese sombria” (Taylor, 2008, p. 408), posto isso, significa então que humanidade surgiu *de* uma vida animal — no sentido ontológico que essa palavra pode conferir — o que faria de nós parentes (distantes?) de todas as outras coisas vivas. No imaginário moral do romantismo não há espaço ou condição mínima para tratar o humano como algo apartado da natureza, do espírito apartado do corpo, do intelecto apartado dos sentidos imediatos, aquilo que outrora fora a polaridade negativa do sistema de pensamento ocidental tornou-se, em Jena, Berlim e Frankfurt do século XVIII, “a fonte de nossa vida” (Taylor, 2008, p. 409).

Prolongamentos críticos

Compreendemos que as lacunas normativas têm sido uma questão patente em torno da *virada ontológica*. O leitor pode ter intuído ao longo dessas páginas que, implicitamente, mantemos um diálogo não-assumido acerca da concepção de ontologia que abarcamos e confrontamos com as de Latour e Bergson. Esta concepção teria como artéria principal uma certa conexão com o *Realismo Crítico*. Embora haja de fato tal interesse, ele não poderia ser desenvolvido no espaço deste texto. Compreendemos que a imagística teórica de uma pluralidade de modos de ser acarreta um relativismo julgamental, pois seguindo Roy Bhaskar, sabe-se que algo só pode ser conhecido se estiver adequado àquilo do *quê* o mundo é feito. Se concordamos que “não há alternativa à ontologia” (Bhaskar, 2000), não trataremos ontologia de forma pré-reflexiva, isto é, sem levar em consideração as consequências que *uma* ontologia acarreta para possibilidade de uma boa vida. Claro, o movimento operado especialmente por Bhaskar em hierarquizar as categorias intransitivas da realidade (ontologia) como algo acima das categorias transitivas (epistemologia) pode ser bastante sensível para aqueles que afirmam a pluralidade de mundos. Contudo, isso não anula, como Latour e Bergson pretenderam, de que se possa assumir que o mundo é um perpétuo devir. Existe algo fora de nós, independente de nós, como a poeira cósmica dos românticos, mas esse aspecto

externalista da realidade não depende de um *correlacionismo* para existir; como também existe algo que depende da correlação, ou seja, que se trata da dimensão transitiva, mas que nem por isso falamos de algo *menos real* que aquilo que é externo a nós. Em síntese: o mundo é independente da teoria. E é esse monismo de base que tem se tornado a única forma de se evitar uma falácia epistêmica (Vandenbergh, 2010). Nesse aspecto, o mundo não é subsidiado pelas garras da linguagem, ele existe independente dela, e também não se deixa reduzir pelas categorias de conhecimento — cuja variação é sócio-histórica.

Referências

- ALEXANDER, Jeffrey. O novo movimento teórico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 2, n. 4, p. 5-28, jun. 1987.
- BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. São Paulo: Edipro, 2022.
- BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Unesp, 2009.
- BHASKAR, Roy. **From east to west: odyssey of a soul**. Londres: Routledge, 2000.
- BRYANT, Levi. **The democracy of objects**. Michigan: University of Michigan Press, 2011.
- CRIST, Elieen. A pobreza de nossa nomenclatura. *In.*: MOORE, Jason (org.). **Antropoceno ou capitaloceno?** Natureza, história e a crise do capitalismo. São Paulo: Elefante, 2022.
- DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: por uma literatura menor**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- DUAYER, Mario. **Teoria social, verdade e transformação: ensaios de crítica ontológica**. São Paulo: Boitempo, 2021.
- GABRIEL, Markus. **Fields of sense: a new realist ontology**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**. São Paulo: Cultrix, 2020.
- LATOUR, Bruno. **Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos**. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.
- LATOUR, Bruno. **Irreductions**. *In.*: LATOUR, Bruno. The pasteurization of France. Cambridge: Harvard University Press, 1993. p. 153-212.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 2019.



MANIGLIER, Patrice. A metaphysical turn? Bruno Latour's an inquiry into modes of existence. **Radical Philosophy**, [S. l.], n. 187, p. 37-44, 2014. Disponível em: <https://www.radicalphilosophy.com/article/a-metaphysical-turn>. Acesso em: 16 out. 2025.

MANIGLIER, Patrice. Bergson estruturalista? Para além da oposição foucaultiana entre vida e conceito. *In*: PINTO, Débora Morato; MARQUES, Silene Torres (org.). **Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração**. São Paulo: Alameda, 2009. p. 75-111.

NOYS, Benjamin. The discreet charm of Bruno Latour. *In*: HABJAN, Jernej. WHYTE, Jessica. (org.) **(Mis)readings of Marx in continental philosophy**. Londres: Palgrave Macmillan, 2014. p. 195-211.

ROSA, Hartmut: **Resonance: a sociology of our relationship to the world**. Cambridge: Polity Press, 2019.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Paulo: Loyola, 2008.

VANDENBERGHE, Frédéric. Metateoria, teoria social, teoria sociológica. *In*: VANDENBERGHE, Frédéric. **Uma história filosófica da sociologia alemã**. São Paulo: Annablume, 2011. p. 1-37. vol. 1.

VANDENBERGHE, Frédéric. **Teoria social realista: um diálogo franco-britânico**. Belo Horizonte: EDUFMG, 2010.

Recebido em: 03/07/2025.

Aceito em: 14/10/2025.

