

# Bergson, empirismo e espírito de sistema: entre subjetividade e ciência

Bergson, Empiricism and Spirit of System:  
Between Subjectivity and Science

**Débora Morato Pinto**

Universidade Federal de São Carlos [UFScar]/CNPq

## RESUMO

Esse artigo defende que as ressonâncias da filosofia de Bergson no século XX francês ultrapassam a divisão estabelecida por Foucault entre as filosofias do cogito e as filosofias de sistema (ou do conceito). O impacto de sua obra tem como razão principal a capacidade de articular o retorno à experiência (em sentido ampliado) e a incorporação do trabalho de sistematização de dados realizado pelas ciências do século XIX. Tal articulação delimita o teor empirista da filosofia de Bergson, que pode ser analisado em comparação com os empiristas do XVIII. Examinamos nesse contexto como o trabalho crítico dirigido às ideias abstratas que conduzem a filosofia a perder de vista o concreto é o fator de convergência entre Bergson e Merleau-Ponty. Por outro lado, mostramos que a análise filosófica sobre a biologia evolutiva relaciona o bergsonismo ao projeto epistemológico de Canguilhem.

## PALAVRAS-CHAVE

Bergson; Empirismo; Ciência; Vida; Inteligência; Evolucionismo.

## ABSTRACT

This paper argues that the resonances of Bergson's philosophy in the French twentieth century overcome the division established by Foucault between "philosophies of the cogito" and "philosophies of the systems or the concepts". The main reason for the impact of his work is the ability to articulate the return to experience (in an extended sense) and the incorporation of the data systematization work carried out by the nineteenth century sciences. This articulation delimits the empiricist inclination of Bergson's philosophy and it can be compared with the empiricists of the XVIII. In this context, we examine how Bergson's critics to abstract ideas taking philosophy to lose the way of the concrete experience is the convergence factor between bergsonism and French phenomenology (mainly Merleau-Ponty's position). On the other hand, we demonstrate that philosophical analysis on evolutionary biology relates bergsonism to Canguilhem's epistemological project.

## KEY WORDS

Bergson; Empiricism; Science; Life; Intelligence; Evolutionism.

Se é verdade que boa parte da filosofia francesa contemporânea se apropriou da filosofia moderna para então instalar-se na tensão entre o empírico e o transcendental, não é menos certo que o papel de Bergson na origem desse esforço foi negligenciado depois dos anos 50. Mais recentemente, tem havido uma recuperação de sua importância, que nos permite indicar, na proposta paradoxal de uma metafísica positiva que seja moldada *na e pela* experiência, aquilo que responde pelas múltiplas influências por ele exercidas. Influências que reverberam em diferentes direções: 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, Deleuze e Canguilhem, com reverberações em Foucault e Lebrun, 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.

Com efeito, a intenção de retornar à experiência como via de refundação da metafísica reconhece em Kant a radicalidade de uma crítica que situa a ciência e a metafísica modernas num mesmo caminho, definido *por Bergson* como o da substituição de seus objetos (reais e concretos) pelos símbolos, as ferramentas com as quais o entendimento trabalha ao recortar e compor modelos de explicação. Ao naturalizar a inteligência, a teoria bergsoniana da vida lhe atribui a função primordial de buscar a estabilidade. Tal papel define o seu uso no conhecimento racional e sistemático, isto é, o *entendimento*, como articulação de símbolos pelos quais as relações (no caso da ciência) e as coisas (no caso da metafísica) são fixadas, e a produção de conceitos, inteiramente remetida a uma atividade racional que perde de vista sua origem *numa intuição profunda da realidade*, acaba por se tornar uma “reconstrução artificial de símbolos” (Bergson, 2011, p. 43). Ao analisar o modo pelo qual a razão determina os princípios que dirigem o uso do entendimento, a *Crítica da Razão Pura* consiste para Bergson na mais cristalina exposição dos limites nos quais esse uso necessariamente esbarra. Os princípios devem limitar-se ao terreno da experiência, constituído segundo Kant pela articulação entre intuições e conceitos: um âmbito para além do qual a racionalidade se perde numa extrapolação e a especulação metafísica surge como um “campo de batalha de intermináveis querelas” (Kant, 2015, p. 17). Ao assumir o pensamento da modernidade como alvo de sua crítica, Kant teria elaborado o diagnóstico definitivo quanto à “limitação de todo conhecimento especulativo meramente possível à razão a simples objetos da experiência” (*ibid.*, p. 34). Ora, aos olhos de Bergson, tal diagnóstico seria certo se a atividade de conhecimento sistemático e verídico de objetos seguisse, em todas as suas figuras e usos, os prestígios da simbolização intrínseca à função intelectual de recorte e fixação da realidade contínua e dinâmica, cuja origem é eminentemente prática e vital. Há, entretanto, uma

artificialidade na crítica kantiana na medida em que ela não reconhece os vínculos da metafísica assim visada com a intuição intelectual, à qual a filosofia da duração oferecerá a alternativa de uma intuição profunda, sensível na mesma medida em que espiritual. Tudo se joga na delimitação do campo da experiência possível, que resulta em Kant de operações racionais descoladas do real, ou seja, atuando sem a bússola da intuição profunda da realidade.

A leitura da *Crítica da Razão Pura* segundo tal perspectiva é crucial para a compreensão adequada do viés metafísico proposto por Bergson à filosofia contemporânea. Ela visa precisamente à relação entre símbolo e realidade, aludindo à possibilidade de que a produção dos conceitos se estabeleça fundada no solo de nosso contato com o real — contato que constitui o verdadeiro sentido da noção de experiência. Encontra-se aí o caminho para que ciência e metafísica não se deixem levar “ao limite extremo do simbolismo ao qual elas poderiam chegar, e para o qual elas se encaminham de si mesmas uma vez que o entendimento reivindique uma independência plena de perigos” (Bergson, 2011, p. 44). Ora, para Bergson, o artifício da crítica kantiana foi justamente ter tomado como alvo as versões hipotéticas em que desembocariam ciência e metafísica inteiramente confinadas a tal exercício “independente” do entendimento, desferindo contra ambas seus “pesados golpes” (*ibid.*, p. 45). O retorno à experiência identifica-se, então, ao retorno ao real, às coisas mesmas, o que nos oferece pistas para investigar o deslizamento de sentido que sua filosofia produz em relação ao termo *empírico*.<sup>1</sup> Em todo caso, esse retorno é a chave para evitar a *artificialidade* do conhecimento (mesmo científico) que responde, como bem delimitou Kant, por sua *relatividade*. A *Crítica* mostra-se, portanto, plenamente aplicável às metafísicas e às ciências que tendem a construir sistemas únicos (de coisas e de relações) e que, nesse contexto, almejavam atingir uma arquitetura conceitual que referisse seus objetos a uma ideia simples e unificadora. Por trás dessa unificação, Bergson vê o trabalho intelectual produzindo *de si* conceitos derivados que são aplicados *exteriormente* à nossa apreensão do real. O conhecimento assim dirigido transforma-se, ao fim e ao cabo, numa atividade que vai dos conceitos às coisas, usualmente *identificada ao próprio pensamento*. A discussão crítica pela qual Bergson prepara a apresentação das diretrizes da nova metafísica define a atitude geral

---

1 Ver adiante nesse texto as considerações sobre o termo “empirismo verdadeiro”. Racionalismo e empirismo, quando tomados de forma geral e alvos de crítica, referem-se via de regra à tradição moderna sem, entretanto, que sejam nomeados e detalhados filósofos do xvii e do xviii. O termo *empírico* é mencionado notadamente num texto capital, quando Bergson retoma a imagem do *elá vital* no contexto de *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*: “Retornemos então a alguns dos traços marcantes da vida, e sublinhemos o caráter nitidamente empírico da concepção de um ‘elá vital’” (Bergson, 2008, pp. 115-116, grifo nosso). Seguem nesta passagem paradigmática as explicações sobre tal caráter empírico: ele marca a enunciação de  *fatos* em contraposição a teorias e regras de método (tais como a distância em que se encontram as ciências biológicas da redução da vida à físico-química, a insuficiência do darwinismo para dar conta das direções marcadas que são encontradas na evolução das espécies, etc.); ou até ideias, se for o caso de ideias que se conformam “à experiência” (*ibid.*, p. 117). Essa menção assume especial importância aqui, dado o papel central da biologia para a estratégia filosófica da metafísica positiva que Bergson inicia com suas obras.

das filosofias do conceito, em grande medida em continuidade com o senso comum, da seguinte maneira: “Pensar consiste ordinariamente em ir dos conceitos às coisas, e não das coisas aos conceitos. Conhecer uma realidade é, no sentido usual do termo ‘conhecer’, tomar conceitos já feitos, dosá-los e combiná-los conjuntamente até que se obtenha um equivalente prático do real” (Bergson, 2011, p. 22).

O filósofo da duração está de acordo, por conseguinte, com o veredito kantiano: a metafísica, em suas diversas versões, extrapolou os limites da experiência e acabou se perdendo na artificialidade de um engenhoso arranjo de ideias preexistentes, pura obra do entendimento. Enviando levemente tal diagnóstico, Bergson o considera aplicável ao caso da ciência, cujo potencial de alcance foi detido na exata medida em que ela se concretizou em sistemas de relações, tornando-se “obra de análise ou de representação conceitual, para a qual a experiência serve apenas de verificação de ideias claras” (*ibid.*, 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*, que configura tal relação. 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, entre representações fluidas<sup>2</sup> 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.*).

O problema da relatividade do conhecimento, metafísico ou científico, foi então escrutinado pela *Crítica da Razão Pura* de maneira exemplar, e essa relatividade será definitiva na medida em que se considere a sistematização de conceitos e relações como único expediente de nosso pensamento ao conhecer. Mais que isso, a limitação do

---

2 Bergson não abandona o conceito, o que seria evidentemente impossível para um filósofo. Ele postula a criação de conceitos flexíveis, dotados de intensidades, modelados pela realidade em si mesma fluida e dinâmica, enfim, originados de linhas de fatos seguidas por investigações teóricas desse modo fundadas no real em suas articulações. Seu vocabulário dispensa termos estritamente técnicos, de caráter “geral, fixo e imutável” em favor de atribuir-lhes “um ‘sentido’ novo, singular no mais alto ponto, próprio à sua filosofia e nenhuma outra, mas que se compreende e se verifica pela diversidade de aspectos do real que ele recorta e recobre, que ele reúne e unifica” (Worms, 2000, p. 5).

conhecimento aos objetos da experiência possível segundo as categorias do entendimento e as formas da intuição implica efetivamente o fim da metafísica se os conceitos produzidos por nossa faculdade de conhecer identificarem-se a ideias gerais e abstratas, o que significa permanecer no contexto definido desde a filosofia grega. A aceitação da relatividade do conhecimento é para Bergson a continuidade da eleição da ideia platônica como modelo da representação, o que significa incorporar o postulado de que “nosso pensamento é incapaz de outra coisa senão platonizar, isto é, de fazer com que toda experiência possível flua através de moldes preexistentes” (*ibid.*, p. 45). Ora, para Bergson, a experiência terá justamente outro papel, cumprirá diferentes funções no campo da ciência e no da metafísica, mas em ambos ela será a base da apreensão do real segundo suas próprias articulações, seja para dele extrair vistas parciais, seja para alcançar 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)<sup>3</sup> 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. Aceitando uma divisão bem recorrente, que explicitaremos abaixo, é digno de nota que essa influência seja sempre referida ao 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

---

3 O artigo de Riquier busca mostrar a injustiça da acusação dirigida contra a filosofia da duração que a toma por “pré-crítica”. A inadequação do epíteto baseia-se sobretudo no fato de que o bergsonismo projeta uma metafísica que “não tem mais nada em comum com aquela que se praticava antes de Kant”, que pode ser reerguida (do nocaute sofrido) por uma modificação substancial de seu estatuto, a partir do qual ela pode “suportar todas as críticas, para que tenha êxito sozinha em superá-las”. O fundamental é que tal esforço utiliza “surpreendentemente a *Crítica* para esse fim, como se fosse uma alavanca para ir mais longe” (*ibid.*, p. 221). Ver Riquier, C. “A superação intuitiva da metafísica. O kantismo de Bergson”. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 2, pp. 217-242, Abr./Jun, 2017.

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 em 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, com a consequente ampliação de sentido operada por esse retorno, 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 *máquina organizadas* (Pimenta, 2018, p. 425).<sup>4</sup>

---

4 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.

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, 2018b, 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 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” (*ibid.*). 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).<sup>5</sup> 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.*). 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

---

5 A autora analisa em detalhe a discussão do exemplo do olho, apontando os comprometimentos ontológicos que a interpretação do exemplo necessariamente envolve; nesse sentido a eleição do caso do olho “nada tem de arbitrário” em *A Evolução Criadora*, pois se refere à ligação intrínseca entre matéria e luz, bem como à tese de que o sentido da vida impõe a percepção visual como imanente a seu curso. A autora ainda mostra a extrema relevância, para Bergson, do fato de que, seguindo estritamente os dados da biologia, somos conduzidos à constatação de que “O olho é dado com a tendência a ver” (Al-Saji, 2010, p. 154).



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. Mais importante, a hesitação segue o seu curso através da potencialidade do sentir, ela como que sente o seu caminho por tentativa, ou antes por um “tatear”<sup>6</sup>; enfim, ela é “uma busca *sem finalidade ou teleologia*, uma experimentação hesitante que não impõe o futuro que vai encontrar” (Al-Saji, 2010, p. 159, grifos nossos).

Essa breve incursão em *A Evolução Criadora* importa para nós na medida em que ressalta o trabalho de limpeza de terreno levado a cabo nessa obra. A filosofia bergsoniana da vida se esforça, de modo indispensável, para afastar da reflexão os prejuízos mecanicistas e finalistas que dirigem a biologia. Mais explicitamente, 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. Assim, 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>7</sup> Esse trabalho, cuja melhor performance será nomeada de *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, Bergson empreende 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 tem-

6 O termo usado por Bergson é “*tâtonnement*” (ver Bergson, 2005, p. 144 e 188), sobretudo a análise do instinto, que prolonga diretamente o modo de atuação da vida como processo nos organismos que resultam desse processo.

7 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 Jr, 1989, capítulo 1, “A miragem da ausência”, pp. 27-69.

po real por sob a representação em que a duração se mistura ao espaço — o tempo homogêneo 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), de onde 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>8</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 a 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. Uma positividade e uma objetividade que devem ser conquistadas, eis o sentido da noção de *imediato*<sup>9</sup>, tão cara a Bergson e fonte de divergências que muito ensinam sobre o pensamento francês contemporâneo. Cabe repetir que, no caso da teoria da vida, o trabalho crítico tem outra configuração: purificar a análise das contaminações que a recepção filosófica do evolucionismo (ele próprio uma figura maior do *transformismo*) sofreu, isto é, da impregnação de concepções *a priori* que continuavam a dirigir o trabalho da ciência sem que ela se desse conta. Essas diversas concepções pertencem ao escopo do finalismo e do mecanicismo, que operam no século XIX *prolongando a metafísica moderna*.

8 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).

9 Merleau-Ponty apresentou o estranhamento mais explícito face a ideia de um imediato perdido que, reconstituído, “trará em si mesmo os sedimentos dos procedimentos críticos pelos quais o teríamos encontrado” e assim não será mais imediato (Merleau-Ponty, 1984, p. 120).

Em outros termos, é esse viés crítico que impulsiona a filosofia bergsoniana a seu teor empirista. O retorno aos fatos, que encaminha a análise filosófica ao terreno da ciência, ao trabalho minucioso pelo qual os cientistas naturais coletam e sistematizam dados para deles extrair teorizações, é a maneira pela qual a metafísica pode superar os limites da representação intelectual do real. No caso da teoria da vida, pela qual o núcleo da filosofia de Bergson vem à tona, tais limites são localizados nas inclinações mecanicistas e finalistas da inteligência humana, faculdade da espécie cujo desenvolvimento conduz diretamente à técnica e à ciência. Dito de outra maneira, o funcionamento intelectual se desenvolve e se consolida no exercício de sua função, a garantia da sobrevivência pela adaptação às condições do meio. Organizando-se na espécie, a inteligência funciona para ação, não para conhecer desinteressadamente, seu *modus operandi* é o da fabricação, operação própria ao homem que “consiste em juntar partes que foram talhadas de tal modo que se possa inseri-las umas nas outras e obter a partir delas uma ação comum” (Bergson, 2005, p. 100). Uma das teses basilares da teoria do conhecimento assim delineada esclarece que os expedientes da *práxis* se prolongam em conhecimento natural, o que forja certas concepções que serão aplicadas sem crítica no desenvolvimento da ciência e da filosofia. Daí a tendência a esquadrihar a vida como se fosse dada de uma vez por todas, através de conceitos pouco afeitos a pensar uma evolução, processo dinâmico que implica transformação progressiva e contínua. Nesse contexto, que simplificamos aqui imensamente com vistas a esboçar suas principais direções, a configuração dos objetos como máquinas compostas de partes exteriores entre si cuja articulação obedece à sua função, perseguir fins previamente estabelecidos, é o pano de fundo que envia a leitura da evolução vital. Tanto a observação dos fatos no campo da ciência, quanto a sua interpretação concretizada em teorias e prolongada pela filosofia do evolucionismo serão presididas, sem que o saibam, por essa mistura entre a imagem mecânica e a analogia finalista. Limpar o terreno para a filosofia da vida significa então sustentar o esforço de *A Evolução Criadora*: alcançar a essência da evolução através da compreensão de seu desenrolar-se temporal, desviando-se das armadilhas próprias ao intelectualismo excessivo. Em outros termos, trata-se de evitar o equívoco da visão antropológica sobre o vital, segundo a qual os organismos, as espécies e o movimento de sua gênese podem ser tomados como se fossem produtos da técnica, resultados da fabricação.

•

Vemos assim que, por essa busca do acesso direto à experiência a partir da crítica dos *a priori* conceituais que interferem nos modos de apresentação do real ao sujeito, quer na sua vivência psicológica cujo solo é o corpo, quer no enquadramento dos dados pela ciência, fenomenologia e bergsonismo têm seu parentesco mais do que estabelecido. Contudo, se a busca de uma experiência purificada, retorno da filosofia ao concreto, prolongou-se na tarefa de reler a fenomenologia de Husserl através de Heidegger, isto é,

no projeto de Merleau-Ponty<sup>10</sup>, uma segunda direção do bergsonismo, implicada nessa busca, apresenta-se como aquela que será seguida sobretudo por Canguilhem. Trata-se precisamente da eleição dos fenômenos da vida como *solo positivo* de uma nova reflexão, certamente de teor epistemológico para o autor de *La connaissance de la vie*, mas não menos impactante para um projeto metafísico, como é o caso de Bergson, que explora os avanços da biologia evolutiva em sua potencialidade de reformar a filosofia da natureza. A convergência aqui está na proposta de retirar do campo da biologia dos séculos XIX e XX as direções para compreender o significado do homem, da sociabilidade e da técnica à luz da atividade vital na qual eles estão enraizados. E, mesmo considerando a mudança de perspectiva que parece marcar a posição de Canguilhem, a partir dos anos 60, em relação ao bergsonismo, chama a atenção a função que o estudo da vida exerce na constatação de que a compreensão filosófica da técnica depende de “inscrevê-la na história humana ao inscrever a história humana na vida” (Canguilhem, 2009, p. 154), assumindo com isso que a relação entre natureza e cultura deve dar conta, a uma só vez, desse enraizamento e da irredutibilidade do humano ao reino da animalidade a despeito de suas raízes vitais. A passagem da dimensão meramente biológica para a vida coletiva e social é tema que atravessa *A Evolução Criadora* e chega às *Dois Fontes da Moral e da Religião*, num percurso em que a história da vida oferece uma descrição renovada do lugar do homem na natureza, da inscrição da vida social na conformação da espécie e da relação entre natureza e cultura à luz da duração. Nos dois livros, de resto, a reflexão é levada a cabo através de um movimento de idas e vindas entre conceitualização e exame dos fatos, o que impõe o recurso à literatura científica (percorrendo desde os textos-chave das ciências biológicas, passando por obras clássicas da antropologia e da sociologia, e chegando até a história das religiões e a documentação referente ao misticismo). É no corpo das obras que encontramos a explicitação de um modo original de produzir conceitos, como citamos acima, com sua luminosidade própria recebida e refletida pelos fatos aos quais se aplicam.

À luz desse quadro histórico e epistemológico, podemos perguntar sobre a pertinência de alinhar Bergson entre as filosofias do cogito, ou ao menos questionar se a sua inserção, adequada em princípio, na lista dos filósofos da experiência não deve *alargar o sentido dessa última noção e aproximá-la da “sistematização dos fatos” operada pelas ciências*. Isto significa aproximar consideravelmente Canguilhem de Bergson. Essa aproximação tem sido objeto de uma série de estudos e de divergências, mas podemos assumir com segurança que um dos pontos de maior convergência no movimento zigzagante pelo qual primeiro se relaciona com último está situado precisamente na ligação intrínseca entre a forma específica que a vida assume no ser humano, a inteligência e a técnica.

---

<sup>10</sup> Barbaras considera até mesmo que Bergson teria sido o filtro mais efetivo da apropriação da fenomenologia husserliana por Merleau-Ponty: “Merleau-Ponty acolhe a fenomenologia husserliana e o pensamento de Bergson como duas tentativas essenciais de retorno às coisas que, a esse título, chamam uma confrontação [...] Bergson seria como uma espécie de filtro da leitura bem seletiva que Merleau-Ponty fez de Husserl” (Barbaras, 1997, p. 33).

Se, mesmo em tal relação, há “mais nuances do que deixa transparecer a simples persistência, em ambos os casos, de uma ligação entre vida e técnica” (Teixeira, 2017, p. 6)<sup>11</sup>, ela serve aqui como base da discussão sobre o papel da ciência, e do espírito de sistema a ela ligado, no projeto metafísico bergsoniano.

Essa relação de múltiplos sentidos com Bergson está no horizonte da posição, bem mais crítica em relação aos projetos centrados na noção de subjetividade, do discípulo mais famoso de Canguilhem. Num texto em que homenageia seu mestre, Foucault faz uma importante observação sobre as clivagens que definem distintos 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, Cavaillès, Bachelard, Koyré e Canguilhem. Tal clivagem condicionou para Foucault a maneira pela qual a fenomenologia foi recebida na França e ela 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, permaneceriam vinculadas 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<sup>12</sup>, 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

---

11 Num artigo dedicado a essa relação, Teixeira traça um panorama esclarecedor sobre as relações entre os dois filósofos à luz da questão da técnica. Ver Teixeira, R. “Acerca do enraizamento biológico e das modalidades da técnica em Bergson e Canguilhem.” In: *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, volume 14, número 2, pp. 3-24, dezembro de 2017. A citação completa dessa passagem afirma: “Entre a técnica que, para Bergson, tem o seu valor para a vida na qual se enraíza definido pelo cumprimento, no topo da evolução, das exigências de indeterminação e de liberdade que se desenham ao longo da organização da matéria pela vida e a técnica que, para Canguilhem, prolonga o esforço normativo que define o vital, há mais nuances do que deixa transparecer a simples persistência, em ambos os casos, de uma ligação entre vida e técnica”. O texto é bastante elucidativo a propósito de mudanças expressivas na obra de Canguilhem depois dos anos 60.

12 Foucault se refere a um movimento que faz com que a história das ciências “desça de seus pontos culminantes, matemática, astronomia, a mecânica de Galileu a física de Newton, a teoria da relatividade, etc.” (*Ibid.*, p. 8).

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 exemplo, 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>13</sup> Assim, assumindo que a racionalidade 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. Mas podemos indicar, ainda que 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 exige uma ampliação do sentido da noção de 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. A racionalidade científica é não apenas expediente originado na excelência da espécie humana, cujo fundamento é o procedimento fabricante da inteligência, como também representa o prolongamento das performances intelectuais em direções e alcances insuspeitos, 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 humana

---

13 Ver Riquier, “Descartes et les trois voies de la philosophie française.” In: *Philosophie*. Paris: Éditions de Minuit, 2011/2 n° 109, pp. 21-42. 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 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.

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 superação 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-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 — que é libertador — da matéria que essa capacidade de invenção potencializa, ampliando, em todos os sentidos, o “nosso horizonte”.

Não é o caso aqui de explorar esse último ponto, 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*. Em suma, Bergson teria construído uma consistente reflexão para a responder a questão pela qual Foucault define a originalidade da vertente canguilhemniana no século xx: “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). E essa tentativa 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 esquadrihada, configura propriamente o teor empirista de sua filosofia, e nesse sentido é necessário nuançar o uso do termo empirismo nas análises críticas em que Bergson o identifica ao associacionismo. Mais explicitamente, a relação entre o empirismo bergsoniano e o moderno só pode ser bem dimensionada considerando-se que a representação associacionista da vida mental<sup>14</sup> corresponde a uma visão parcial da mesma, e só configura um equívoco se tomada como representação que se pretende fiel à integralidade da experiência. E o equívoco ao tratar dessa relação consistiria assim em colocar num mesmo plano o empirismo clássico e a psicologia que dele decorre, criticada desde a obra inaugural de Bergson por não diferenciar o ponto de vista da ciência e o da filosofia. Tanto quanto o racionalismo, o empirismo associacionista surge do prolongamento da razão natural, ou do conhe-

---

14 Representação que atravessa o século XIX francês pelas mãos de autores como Taine e Ribot, que se apropriam da via inglesa do XVIII e a aplicam ao campo da psicologia, da psicopatologia e da fisiologia cerebral. Eles são via de regra os alvos críticos de Bergson quando este pretende desenvolver a descrição fiel da formação da vida mental, partindo da percepção e das afecções até chegar às ideias. É todo o trabalho de *Matéria e Memória* que se desdobra da crítica ao associacionismo, em favor de uma compreensão da vida mental como movimento contínuo de totalização. Ver sobretudo os dois capítulos centrais da segunda obra de Bergson.

cimento produzido em consonância ao desenvolvimento da espécie humana, na busca de respostas a questões radicais que originam e acompanham a história da metafísica. Uma inversão desse modo de pensar tem que partir do esclarecimento de sua origem, de onde o papel capital da terceira obra do filósofo da duração.

•

A centralidade da obra *A Evolução Criadora* para pensarmos as múltiplas influências exercidas por Bergson foi já sugerida aqui pelas observações sobre a metafísica natural ao homem e o potencial papel da ciência para combatê-la. Nesse contexto, a presença no século xx francês não se resume à face metodológica do bergsonismo, o recurso às ciências e à sua forma específica de sistematização de dados como base empírica para uma metafísica. Uma outra história de influências, centrada no (por assim dizer) *conteúdo* da teoria da vida elaborada por Bergson, pode ser esclarecida pela posição de Lebrun. Ela nos interessa sobretudo porque alcança o tema da centralidade do homem através de um comentário sobre Bergson como que “filtrado” pela influência de Canguilhem. Num texto conciso e revelador, Lebrun ressalta um dos efeitos mais imediatos do seu contato com a obra de Canguilhem: a desconfiança em relação à noção de “biologismo” tomada como uma espécie de injúria no mesmo sentido em que se usava a noção de “psicologismo” (Lebrun, 1993, p. 208). O ponto era a compreensão de que um pensamento filosófico não se tornava de modo algum trivial por assumir que o conhecimento é um produto ou até mesmo *acidente* da vida. E que isso não conduz necessariamente a uma animalização do homem.<sup>15</sup> O achado de Bergson consistiria então em oferecer uma via para compatibilizar a tese da superioridade ontológica do homem com a consideração de suas raízes biológicas, sua animalidade, incluindo sobretudo a constatação de que a racionalidade nada mais é senão o desdobramento das potencialidades da faculdade por excelência da espécie humana, a inteligência. Incorporação de uma revolução científica, a obra de Darwin e seus desdobramentos mais imediatos, retorno ao campo dos fenômenos explorados e articulados pelos naturalistas do XIX, preocupação com a contaminação dos dados por conceitos *a priori* ou direções teóricas que passam de contrabando na interpretação que se quer objetiva dos dados, essas e outras direções fundamentais do bergsonismo respondem pelo interesse que ele foi capaz de suscitar em Canguilhem e Merleau-Ponty, embaralhando os diagnósticos sobre as distintas (e até opostas) tendências filosóficas do ambiente francês contemporâneo. Com sua astúcia filosófica, Lebrun vai ao centro das dificuldades que envolvem as tentativas de classificar Bergson na rede de autores que formam esse terreno. Por esse centro, indicamos justamente o papel da eleição da biologia na valorização do empirismo (isto é, da adesão irrestrita à experiência): tomada como foco irradiador para a metafísica, a interpretação filosófica

---

<sup>15</sup> Assim, a leitura de Canguilhem foi a autoridade necessária para que Lebrun pudesse “abordar sem *parti-pris* autores como Nietzsche, Schopenhauer, Bergson” (Lebrun, 1993, p. 208).



do evolucionismo resulta num redimensionamento original do lugar do homem na natureza, configurado por uma espécie de desvio em relação às teorias finalistas que pretende evitar os equívocos das metafísicas anteriores. Superando os limites que as filosofias do conceito estabeleceram a seus próprios projetos precisamente por sua relação equivocada com a experiência, Bergson pretende seguir as linhas de fato e desemboca na recolocação do homem como “centro”, “fim” ou “sentido” da própria vida descartando, porém, *a noção clássica de finalidade*.

Bergson pertence, portanto, ao rol dos filósofos que tomaram a sério pensar a relação determinável entre o conhecimento e a vida. O que nota Lebrun a propósito da empresa bergsoniana é sua capacidade de levar às últimas consequências o fato de que o conhecimento natural ao homem é fruto de seu enraizamento biológico. Assim, a potente crítica às metafísicas da tradição que atravessa tal empresa decorre desse tomar a sério o pertencimento humano ao mundo vivo e, partindo desse fato, analisá-las como produtos de uma espécie cuja faculdade essencial deve, antes de tudo, perseguir fins e encontrar os meios para tal, fins definidos à luz das necessidades vitais. A empresa crítica pretende, tal como a inspiração kantiana, estabelecer os limites da inteligência na especulação, com um resultado, entretanto, completamente estranho ao kantismo. Sem entrar nos meandros da eleição de um método complementar de conhecimento, a famosa e polêmica intuição bergsoniana, cabe ressaltar aqui como o percurso crítico é a contrapartida de um retorno aos dados purificados de ideologias, *parti-pris*, conceitos abstratos estranhos aos campos de fenômenos que devem guiar o trabalho do filósofo. Ora, dar conta das raízes biológicas do conhecimento humano exige retornar aos dados das ciências da vida evitando no mesmo golpe cair nas armadilhas das metafísicas inconscientes que acabam por escamotear o sentido dos dados. Finalismo e mecanicismo são os alvos então. Dado que a forma de pensar natural à inteligência é a espacialização, direcionando a constituição de objetos (perceptivos, concebidos, pensados, conhecidos) como compostos de partes exteriores umas às outras, ao mesmo tempo em que esse pensar inteligente visa articular meios a fins práticos, as duas correntes encontram nessa naturalização da inteligência suas razões últimas. Causalidade mecânica e causalidade final são modos intelectuais de explicação, respondem ao uso adequado da inteligência no âmbito que lhe é próprio, o da ação — mas não devem passar de contrabando ao esforço especulativo. As análises que conduzem Bergson a essa conclusão se fazem concomitantemente ao esforço crítico de evitar as “ideologias forjadas pela vida ou interpretações que a vida fomenta em nós” (Lebrun, 1993, p. 211), tarefa alcançada com êxito na exata medida em que parte da constatação de que o homem é primeiramente um ser vivo.<sup>16</sup> Novamente vemos que o papel de uma ciência, aquela que o século XIX eleva de nível,

---

16 Isso quer dizer que o esclarecimento da origem vital dos pressupostos se faz concomitantemente ao esforço contínuo para evitar esses mesmos pressupostos na análise filosófica que busca esclarecê-los, num movimento como que circular entre crítica e ontologia, isto é, entre superação dos *a priori* e apreensão das articulações do real. Esse é um ponto sensível e polêmico que não pode ser compreendido sem o recurso à intuição, única maneira de não tornar esse movimento circular estéril e vicioso.

não pode ser negligenciado. Se Lebrun parece fazer isso ao chamar o recurso à biologia de “desvio”, ele prontamente ressalta que esse desvio “exige ao menos que se coloque a questão sobre a confiança que se deve ter na inteligência quando se trata de especulação” (*ibid.*). Mais que isso, superando as “filosofias” que decorrem do uso irrefletido da inteligência na especulação, é possível ao filósofo encontrar a verdadeira excelência da razão, o caráter “performático” da inteligência humana, seu aperfeiçoamento incessante no domínio da matéria, na construção da vida social e na manipulação da linguagem, competências que decorrem de sua origem na história evolutiva. O lugar privilegiado do homem reside na sua origem, e se há inversão, salto, rompimento ou, pelo contrário, continuidade ou alargamento na passagem da natureza à cultura, isso só pode ser pensado pelo aprofundamento da compreensão da história da vida e, no seu contexto, da história do homem:

Afastemo-nos dos filósofos e concentremo-nos simplesmente em recolocar a espécie humana sobre uma das linhas da evolução, entre as outras espécies animais, para julgar sobre sua eventual superioridade. O espírito do bergsonismo: *recolocado na história da vida, o homem aparece afinal de contas como o ser vivo mais performático*” (Lebrun, 1993, p. 211).

As considerações de Lebrun nos reconduzem ao nosso ponto de partida. A despeito da recorrente impressão, por vezes objeto de análises bem articuladas em torno da filosofia francesa do século xx, de que o bergsonismo, operando como “fundo silencioso”<sup>17</sup> nesse contexto, faria companhia de bom grado aos existencialismos, ou ao menos à fenomenologia, em contraposição às filosofias do conceito ou de sistema às quais se costuma vincular autores como Canguilhem e Foucault (ou mesmo Deleuze), Lebrun nos chama a atenção para um ponto de convergência nada negligenciável entre Canguilhem e Bergson. Ao fazê-lo, ele pode conduzir-nos à questão sobre *qual empirismo* é postulado pelo último, e isso justamente pelo fato de que, a uma reflexão de âmbito metafísico cujo ponto de partida consiste num “eu que dura”, junta-se inelutavelmente a incorporação de dados científicos, em especial, da biologia evolutiva. Assim, falar de uma filosofia da *experiência* em Bergson exige aprofundar a compreensão do sentido que o termo percorre em sua obra: tal noção envolve níveis ou planos distintos que recobrem os indícios oferecidos pelos fatos abordados por si mesmos, indícios seguidos no terreno em que fatos são melhor e mais adequadamente observados, o campo de atuação dos cientistas naturais.

Trata-se então de constatar que a filosofia de Bergson é mais uma a superar as divisões que tendem a uma classificação estanque. Podemos pensar em projetos que se organizam

---

<sup>17</sup> Como explica Chauí, na apresentação ao livro de Prado Jr., indicando como ele mostra que “a filosofia de Bergson cria um campo de pensamentos em que se moverá a filosofia francesa posterior, tanto em modo de pensar — as discussões sobre as relações entre filosofia e ciência, entre a epistemologia e a metafísica, entre a ontologia e a psicologia — como em temas” (*Presença e campo transcendental, op.cit.*, p. 12).

em torno de noções nucleares, como é o caso ao falarmos de filosofias da “subjetividade”, que configuram, nas palavras de Riquier, uma “via do cogito” (Riquier, 2011, p. 32) e de filosofias delimitadas inicialmente pela recusa (ou superação) do ponto de vista do sujeito, ancoradas, via de regra, sobre análises concentradas na história e nas ciências — ainda assim as duas vertentes por vezes se mostram comunicando-se como que subterraneamente. Uma divisão mais nítida se estabelece, entretanto, pelo teor crítico em relação à metafísica: este que se apresenta compartilhado tanto pela fenomenologia quanto por Canguilhem e Foucault. Nesse caso, é necessário averiguar se a insistência no sujeito está necessariamente vinculada a pretensões metafísicas. No universo filosófico de Bergson, partindo de um eu que vive e que sente, primeira instância e base empírica da apreensão do tempo, sobra o problema de entender como a ampla reflexão sobre a ciência se articula com a subjetividade e com a metafísica que lhe vem a reboque. Pois esse trajeto, cujo impulso original reside no impacto sofrido pelo filósofo com a leitura da grande tentativa de sistematização filosófica do evolucionismo, os *Primeiros Princípios* de Spencer — precisamente porque se tratava de um doutrina que “visava modelar-se sobre o detalhe dos fatos” (Bergson, 2009, p. 2)<sup>18</sup> — jamais abdicará de promover entre a ciência e a filosofia variados encontros. Enquanto ampliação e estruturação precisa da objetividade, ela mesma uma camada de nossa experiência, a ciência se move num plano que se organiza à luz da ação. Isso significa que ela se situa, como bem coloca Lapoujade, do lado da inteligência, num “vasto plano superficial onde tudo se desdobra horizontalmente no espaço, segundo a lógica da representação” (Lapoujade, 2010, p. 10), daí sua complementaridade com a técnica e seu direcionamento para o controle e previsão de fenômenos. Por seu lado, a metafísica, atividade especulativa que visa alcançar a essência dos fenômenos como expressões do real em seus diversos níveis, mergulha num plano mais profundo em que a realidade flui, e o faz através de uma faculdade de conhecimento virtualmente presente no ser humano, que precisa ser atualizada através de um esforço *cujo sentido é inverso ao de nossa natureza intelectual*. Sabe-se bem como a intuição foi o alvo preferencial dos críticos de Bergson, mas parte considerável das objeções que lhe foram levantadas negligenciou a materialidade dos fatos que a sustenta. As duas atividades — intuição e intelectão — só encontram seu bom funcionamento à medida que se realizam de forma complementar, conforme diferentes objetos ou campos de fenômenos que escolhem para investigar. Em outros termos, a ciência da objetivação precisa e a metafísica da subjetividade fluida devem encontrar-se de múltiplas maneiras<sup>19</sup>, e a ciência que ser quer completamente apartada

---

18 Ver Bergson, H, *La Pensée et le Mouvant*. Édition Critique, Paris: PUF, 2009. Vale mencionar a continuidade da passagem: “a fraqueza dos *Primeiros Princípios* nos parecia dever-se ao fato de que o autor, insuficientemente preparado, não pôde aprofundar as ‘ideias últimas’ da mecânica. Nós pensávamos retomar essa parte de sua obra, completá-la e consolidá-la. Concentramo-nos nessa tarefa na medida de nossas forças. E assim fomos conduzidos à ideia de Tempo. Ali uma surpresa nos aguardava” (*ibid.*).

19 Sobre esse ponto, apresentamos desenvolvimentos mais detalhados em: Pinto, Débora Morato. “Análise objetiva e apreensão subjetiva na metafísica bergsoniana. A intuição da vida e o crivo dos

da metafísica corre o risco de seguir pressupostos implícitos e perder de vista sua própria objetividade. Sabemos que é o encontro com a biologia o ponto nodal dessa perspectiva filosófica, tanto em razão da gênese do pensamento de Bergson, quanto em virtude da importância central da obra *A Evolução Criadora*, releitura da ciência que culmina numa interpretação do evolucionismo e é definida como centro de sua metafísica.

Ao escrever seu pequeno ensaio programático para uma nova metafísica, o filósofo explicita esse vínculo com a ciência e com a experiência na definição mesma de seu projeto global — que é o de um *empirismo verdadeiro*<sup>20</sup> — uma formulação que Deleuze aproxima, confirmando ainda uma vez as dificuldades para determinar as filiações próprias ao bergsonismo, do *empirismo superior* de Schelling (Deleuze, 2006, p. 52).<sup>21</sup> A convergência entre empirismo e metafísica obviamente se apresenta sempre a partir do trabalho crítico que modula o sentido da noção de empirismo, jogando esse novo sentido contra o “antigo”. Certamente também a generalização excessiva que está encoberta por esse uso crítico deve ser balizada e projeta um fértil conjunto de questões sobre os alvos visados por Bergson. O fato de que autores clássicos como Hume e Locke não sejam objeto de análise mais consequentes deve ser levado a sério para o enfrentamento de tais questões, o que inclui certa superficialidade do filósofo da duração ao tratar da filosofia moderna, exceção feita a Kant. Nesse âmbito, a ligação direta entre metafísica e experiência, senão empirismo, surge no seguimento das referências a equívocos teóricos compartilhados pelo racionalismo e pelo empirismo, em que a menção a Taine como herdeiro da tradição inglesa é exemplar. A redescrição bergsoniana da subjetividade se faz, em suas duas primeiras obras, contra Taine e os seus, que seriam os mantenedores da concepção associacionista do espírito, perdendo de vista a experiência psicológica como continuidade, totalidade e heterogeneidade.

O programa de uma metafísica positiva depende assim da intuição, um dos “mais elaborados métodos da filosofia” (Deleuze, 2007, p. 1). No referido texto, cujo objetivo é precisamente nos introduzir à metafísica, Bergson comenta sobre uma das dimensões desse método, a apreensão de um todo por uma *síntese* diferente em natureza de

---

fatos.” In: *Transformação* (Unesp: Marília, impresso), v. 40, pp. 9-46, 2017. Ali buscamos mostrar como Bergson descreve a metafísica e seu método intuitivo, determinando que a relação com a ciência a estrutura internamente: “Ciência e metafísica são então atividades complementares e não se encontram de um único modo, mas conhecem variados e múltiplos encontros conforme o objeto preciso em torno do qual a filosofia se estrutura” (*ibid.*, p. 27).

20 A citação literal afirma: “... um empirismo verdadeiro é aquele que se propõe a seguir tão perto quanto possível o original, aprofundando a sua vida e, por uma espécie de auscultação espiritual, sentir palpitar a sua alma; e esse empirismo verdadeiro é a verdadeira Metafísica” (Bergson, 2011, p. 20).

21 Deleuze escreveu, seguramente, um dos melhores comentários sobre a reelaboração do duplo empírico-transcendental em Bergson, que podemos ilustrar por essa passagem: “Que o fundamento seja fundamento, mas não deixe de ser constatado, é isso o essencial. Não devemos então nos elevar às condições de toda experiência possível, mas às condições da experiência real: Schelling já se propunha esse alvo, e definia sua filosofia como um empirismo superior. A fórmula é também adequada ao bergsonismo” (*ibid.*). O transcendental em Bergson é também o centro da reflexão de Prado Jr, comentada acima.

uma junção ou composição de partes tal como na construção de uma engrenagem. A apreensão do sentido ou da essência de uma classe de fenômenos não prescinde de uma atividade originada na profundidade da experiência, mas esse ato propriamente intuitivo de apreensão depende de seu enraizamento na objetividade: Bergson alude à frequentação das camadas superficiais da experiência como condição inelutável para a metafísica — não apenas para a expressão e comunicação do sentido, mas para a sua “captação”. Assim, o embate interminável entre as escolas da tradição deve ser ultrapassado, e o caminho bergsoniano para libertar a metafísica das disputas discursivas se desdobra de um impulso que se move *por e entre as camadas da experiência*. Como alternativa aos impasses da razão, dado tal contexto, cabe à metafísica positiva não abandonar a materialidade dos fatos, mas, pelo contrário, *radicalizá-la*. A passagem mais paradigmática a esse respeito está nas linhas finais de *Introduction à la Métaphysique*: através de uma analogia com a composição literária, o filósofo se refere ao ato penoso de instalação no elemento do sentido, por assim dizer, um esforço que parte e depende da frequentação dos materiais concretos que, no caso da filosofia, são colhidos, mobilizados e organizados pela ciência. A metafísica assume o movimento próprio da experiência, ela é mesmo identificada à experiência<sup>22</sup>, e tal identificação implica tomar contato com os níveis mais profundos e os mais superficiais que constituem a integralidade de nossa experiência do real. É assim que a intuição como simpatia espiritual com a interioridade do real exige que se adquira “a sua confiança por uma longa camaradagem com suas manifestações superficiais” (Bergson, 2011, p. 50), o que implica poder articular, senão fundir, uma quantidade de fatos suficiente para neutralizar prejuízos teóricos operantes no fundo das observações: “Só assim se isola a materialidade bruta dos fatos conhecidos” (*ibid.*, grifos nossos). A materialidade dos fatos é o remédio contra a metafísica irrefletida que preside a ciência e a filosofia fundadas apenas e tão somente na razão. Se a intuição filosófica se efetiva ao modo de uma composição literária, ela se apoia e se orienta por duas dimensões da experiência, a objetiva que a ciência aperfeiçoa e sistematiza, a subjetiva que envolve a nossa apreensão como espírito, isto é, como duração. Filosofia do sujeito e filosofia do sistema, a junção em Bergson está compreendida como exigência do desdobramento da intuição.

Dadas as considerações acima expostas, ainda que em caráter introdutório, percebemos que a questão do empirismo bergsoniano está vinculada, e por isso aí encontra seu melhor campo de sondagem, na sua relação com o evolucionismo. A confrontação com o empirismo dito clássico, em especial tomando em consideração o caso da biologia, sugere-nos um fértil campo de reflexão para melhor explorar os limites e os avanços da tentativa bergsoniana de conciliação entre metafísica e experiência. E os motivos dessa sugestão concentram-se sobretudo no papel que a leitura dos *Primeiros Princípios*

---

22 Retomamos aqui o essencial do raciocínio desenvolvido no último parágrafo da conferência, que é encerrada com uma frase tão célebre quanto objeto de polêmicas sem fim: “la métaphysique n’a rien de commun avec une généralisation de l’expérience, et néanmoins elle pourrait se définir l’expérience intégrale” (Bergson, 2011, p. 51).

desempenha na gênese dessa filosofia, bem como nas frequentes menções de Bergson à tarefa que uma filosofia consequente tem que cumprir na aurora do século xx: elaborar a sustentação filosófica para o evolucionismo. Nesse quadro de problemas, os questionamentos filosóficos advindos do “darwinismo”, *A Evolução Criadora* retoma o clássico debate entre mecanicismo e finalismo para atualizá-lo, mais uma vez, a partir do novo horizonte conquistado pela ciência. A adaptação e a seleção natural são os dados então incontornáveis para pensar a vida, e as questões que se recolocam no final do xix passam a girar em torno da relação entre tais dados e o caráter essencial da evolução: a *mudança incessante* pela qual as espécies propriamente evoluem umas das outras. Se o bergsonismo se diz o “verdadeiro evolucionismo”, tal expressão não se dirige a Darwin, Lamarck ou a qualquer outro cientista, mas sim a Spencer — para o novo paradigma científico, uma nova filosofia deve ser oferecida, e sua tarefa envolve, entre outros objetivos, estabelecer as condições sem as quais a evolução biológica não pode ser pensada ou, se quisermos, as *condições de possibilidade do conhecimento da essência vida*.

### Referências bibliográficas

- AL-SAJI, A. (2010). “Life as vision: Bergson and the future of seeing differently.” In: Michael R. Kelly (ed.), *Bergson and Phenomenology*. Palgrave-Macmillan.
- BARBARAS, R. (1997). “Le tournant de l’expérience: Merleau-Ponty et Bergson”. In: *Philosophie*, Paris: Les éditions de minuit, n. 54, juin.
- BERGSON, H. (2005). *A Evolução Criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Édition Critique. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_ (2009). *La Pensée et le Mouvant*. Édition Critique, Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Introduction à la métaphysique*. Édition Critique. Paris: PUF.
- CANGUILHEM, G. (2009). *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin.
- DELEUZE, G. (2006). *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Le bergsonisme*. Paris: PUF.
- FOUCAULT, M. (1985). “La vie: l’expérience et la science”. In: *Revue de Métaphysique et Morale*, 90, n. 1.
- KANT, I. (2015). *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.
- LAPOUJADE, D. (2010). *Puissances du temps: versions de Bergson*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- MERLEAU-PONTY, M. (1984). *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira. São Paulo: Perspectiva.
- LEBRUN, G. (1993). “De la supériorité du vivant humain dans L’Évolution Créatrice”. In: *Georges Canguilhem. Philosophie, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, pp. 208-222.

- PIMENTA, P. P. (2018). *A trama da natureza. Organismo e finalidade na época da Ilustração*. São Paulo: Editora Unesp.
- \_\_\_\_\_. (2018b). “Seleção natural e analogia técnica em Hume e em Darwin”. In: *Doispontos*. Curitiba, São Carlos, v. 15, n. 1, abril de 2018, pp. 161-170.
- PINTO, D. M. (2017). “Análise objetiva e apreensão subjetiva na metafísica bergsoniana. A intuição da vida e o crivo dos fatos”. In: *Transformação* (Unesp: Marília, impresso), v. 40, pp. 9-46.
- PRADO JR. B. (1989). *Presença e Campo Transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP.
- RIQUIER, C. (2011). “Descartes et les trois voies de la philosophie française”. In *Philosophie*. Paris: Éditions de Minuit, 2011/2, n. 109, pp. 21-42.
- \_\_\_\_\_. (2017). “A superação intuitiva da metafísica. O kantismo de Bergson”. In: *Transformação*, Marília, v. 40, n. 2 (Abr./Jun.), pp. 217-242.
- WORMS, F. (2000). *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses.