

**UNIVERSIDADE DE SOROCABA**  
**PRÓ-REITORIA ACADÊMICA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**Benedito Aparecido Cirino**

**UNIVERSIDADE E MORAL**  
**Uma leitura crítica a partir da filosofia de Henri Bergson**

**Sorocaba/SP**

**2013**

**Benedito Aparecido Cirino**

**UNIVERSIDADE E MORAL**

**Uma leitura crítica a partir da filosofia de Henri Bergson**

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de Sorocaba, como exigência parcial para obtenção do título de doutor em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Pedro L. Goergen.

**Sorocaba/SP**

**2013**

### Ficha Catalográfica

Cirino, Benedito Aparecido.  
C525u      Universidade e moral: uma leitura crítica a partir da filosofia de Henri  
Bergson / Benedito Aparecido Cirino. – Sorocaba, SP 2013.  
136. ; il.

Orientador: Prof. Dr. Pedro L. Goergen  
Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de Sorocaba, Sorocaba,  
SP, 2013.  
Bibliografia: f. 134.

1. Universidade. 2. Conhecimento. 3. Moral. 4. Bergson, Henri, (1859-  
1941) – Filósofo francês. 4. Bergsonismo – Filosofia. I. Goergen, Pedro L.,  
orient. II. Universidade de Sorocaba. III. Título.

**Benedito Aparecido Cirino**

**UNIVERSIDADE E MORAL**

**Uma leitura crítica a partir da filosofia de Henri Bergson**

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de Sorocaba.

Aprovado em: 18/06/013

BANCA EXAMINADORA:

Ass.: \_\_\_\_\_

Pres.: Prof. Dr. Pedro L. Goergen  
Universidade de Sorocaba

Ass.: \_\_\_\_\_

1º Exam.: Prof. Dr. José Dias Sobrinho  
Universidade de Sorocaba

Ass.: \_\_\_\_\_

2º Exam.: Prof. Dr. Valdemar Marques  
Universidade de Sorocaba

Ass.: \_\_\_\_\_

1º Exam.: Prof. Dr. Paulo de Tarso Gomes  
Instituto Federal de São Paulo

Ass.: \_\_\_\_\_

2º Exam.: Prof. Dr. Paulo R. Hernandez  
Universidade Federal de Alfenas

## **AGRADECIMENTOS**

Para o meu percurso intelectual contei com a colaboração de muitas pessoas, entre professores, colegas, alunos, amigos e família. Cada qual com sua contribuição para que esse trabalho, por fim, chegasse a esse resultado. A todos agradeço pela amizade e colaboração.

Agradecimento especial:

À Universidade de Sorocaba e ao Programa de Pós-Graduação em Educação pela oportunidade da realização dessa pesquisa.

Ao professor doutor Pedro Goergen, pela orientação e amizade, que nos proporcionaram debates instigantes.

Aos professores doutores José Dias Sobrinho e Valdemar Marques, pelas preciosas contribuições.

Aos colegas do Colegiado de Filosofia, em especial, ao professor João Sampaio, pela compreensão e bons diálogos.

Aos colegas da Universidade de Sorocaba, pelo incentivo e companheirismo.

A todos os educandos, que vêm sendo sujeitos importantes para o meu entendimento sobre universidade.

À minha família, pela presença e dedicação.

*Depois de ter imitado o Todo  
com um trabalho de mosaico,  
imagina ter feito o seu retrato  
e ter-lhe traçado a gênese.*

**Henri Bergson**

## RESUMO

Um dos temas centrais da sociedade contemporânea é a relação entre conhecimento e moral. O objetivo do presente trabalho é estudar esta relação a partir de sua incidência sobre a universidade enquanto instituição produtora de conhecimento e formadora de pessoas à luz do pensamento de Henry Bergson. Como primeiro passo se examina o desenvolvimento da teoria moderna do conhecimento através de Descartes, Hume e Kant. A filosofia de Bergson pretende ampliar a investigação sobre o conhecimento para além da delimitação kantiana na “Crítica da Razão Pura. Tal filosofia, por sua vez, relaciona o desenvolvimento dos conhecimentos filosóficos e científicos com a construção da moral, em suas formas “estática” e “dinâmica”, correspondentes às “sociedades fechadas” e “abertas” na realização da humanidade plena. Os parâmetros epistemológicos e morais da filosofia bergsoniana nos orientam na compreensão do desenvolvimento da universidade contemporânea. A partir disso apresentamos a necessidade que a universidade tem de se estruturar de forma a reconectar entre si os conhecimentos científicos e filosóficos. Com base nos apontamentos bergsonianos apresentamos a universidade como uma instituição que se encontra direcionada por pressupostos estranhos à sua *praxis* enquanto participante da realização da humanidade em seu aspecto moral, fundamental no desenvolvimento do ser humano.

Palavras chaves: Educação. Universidade. Humanidade. Moral. Bergsonismo.

## **ABSTRACT**

In the contemporary society, one of the main issues is the relation between knowledge and moral. The present paper aims to study it – guided by Henry Bergson’s thought – focusing its incidence within the university, as an institution whose purpose is to foment knowledge and to instruct people. As a first step, we analyze the development of the modern theory of knowledge through Descartes, Hume and Kant. Bergson’s philosophy intends to amplify the investigation on knowledge, beyond the limits established in Kant’s “Critique of Pure Reason”. Such philosophy, for its turn, relates the development of philosophical and scientific knowledge to the construction of moral, in its “static and dynamic” forms, which correspond to the “close and open” societies concerning the achievement of full humanity. The epistemological and moral parameters of Bergson’s philosophy direct our understanding on the development of the contemporary university. There from, we demonstrate how necessary it is for the university, to have a structure through which it is possible to reconnect scientific and philosophical knowledge to each other. Based on Bergson’s indications, we present the university as an institution directed by premises that are strange to its praxis as a participant in the humanity’s achievement regarding its moral aspect, which is essential for the development of the human being.

Key words: Education. University. Humanity. Moral. Bergsonism.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>2. A RELAÇÃO ENTRE ANÁLISE E INTUIÇÃO NO PROCESSO DE CONHECIMENTO .....</b>	<b>12</b>
2.1 O conhecimento .....	12
2.2 Descartes e as questões de método .....	17
2.3 O empirismo e o ceticismo de David Hume .....	20
2.4 Kant e a “Crítica da Razão Pura” .....	25
2.5 O método em Bergson - crítica ao método de compreensão do tempo.....	28
2.6 Diferença entre análise e intuição .....	34
<b>3 A MORAL EM BERGSON .....</b>	<b>40</b>
3.1 Obrigação moral .....	41
3.2 Moral na civilização .....	52
3.3 Moral completa .....	57
3.4 Justiça e mudança moral .....	60
3.5 Moral, inteligência e religião estática.....	67
3.6 Inteligência e fabulação .....	69
3.7 Civilização, mística e progresso moral .....	75
3.8 Misticismo completo.....	78
<b>4. A RELAÇÃO ENTRE A UNIVERSIDADE E A HUMANIDADE NO ASPECTO MORAL.....</b>	<b>86</b>
4.1 A Teoria do Conhecimento.....	87
4.2 Universidade e o problema da inteligência.....	89
4.3 Universidade: o problema metodológico.....	100
4.4 Universidade em sua atuação entre o orgânico e o inorgânico.....	109
4.5 Universidade e educação.....	115
4.6 Universidade e mercado.....	120
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>129</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>134</b>
<b>REFERÊNCIAS CONSULTADAS.....</b>	<b>135</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Este texto se propõe apresentar os resultados de nossa pesquisa sobre o quefazer universitário a partir de uma leitura teórico-filosófica baseada no intuicionismo de Henri Bergson (1859-1941). Atentamos fundamentalmente para a busca de entendimento de como a universidade se relaciona com a problemática moral. Por isso recorreremos à investigação filosófica acerca de como o conhecimento se desenvolve. Esperamos com isso apresentar algumas teses fundamentais da teoria moderna do conhecimento, foco da reflexão de Bergson, tendo em vista esclarecer a relação entre conhecimento e moral.

Para isso, foi necessária uma compreensão da filosofia moral de Bergson observando seus alcances e limites sobretudo com relação à teoria kantiana da moral. As duas teorias são consideradas posteriormente quando analisamos duas questões relativas à universidade: com base em qual perspectiva epistêmica de conhecimento ela tem fundamentalmente atuado no contemporâneo? Quais as principais consequências morais de tal atuação? Para o desenvolvimento da investigação optamos por um recorte na história do conhecimento tomando como ponto de partida o início do período moderno com a formulação do cogito cartesiano.

Iniciamos apresentando o método cartesiano expresso no percurso reflexivo das meditações, fundamentalmente nas duas primeiras, que termina por estabelecer o “sujeito de conhecimento”. A importância do cogito, pelo nosso entendimento, reside no fato de ele tornar-se uma espécie de paradigma para as filosofias posteriores a Descartes (1987a; 1987b). Tanto o empirismo e o ceticismo de Hume (1972), quanto a “crítica kantiana” e a “filosofia intuicionista” de Bergson (1964) se reportam à problemática do cogito.

O cogito nos permite, a partir das filosofias posteriores a Descartes, compreender como o sujeito, na relação com o objeto de conhecimento, é apresentado pelo empirismo como sendo formado a partir dos dados obtidos pelo sujeito nas experiências sensíveis. Tal ponto de partida se distingue da caracterização cartesiana de um sujeito puro, livre dessa contaminação da experiência empírica que, por isso, se habilita como um ponto de referência segura do entendimento acerca do objeto.

A proposta de compreensão do sujeito no contexto de seu desenvolvimento sob a influência da dimensão física do objeto é defendida pelo empirismo como o

procedimento mais adequado para o entendimento do conhecimento científico, uma vez que este se encontra sempre em contato com a dinâmica do objeto real. Mas o dinamismo do objeto afetando o sujeito também permite a Hume realizar uma reflexão radical de base empirista até o limite do ceticismo e suas consequências, estas consideradas negativas, porque paralisantes, por aqueles que buscam maior clareza sobre o funcionamento da investigação científica.

O ceticismo como problema epistemológico é objeto de análise da filosofia kantiana da ciência na sua obra mais expressiva que é a “Crítica da razão pura” (KANT, 1987). Para a solução da questão cética, Kant (1724-1781) estabelece uma organização dos juízos em dois conjuntos: “juízos analíticos” e “juízos sintéticos”. No primeiro grupo são postas as ideias independentes das experiências sensíveis, as ideias de raciocínio explicativo sem consideração dos elementos sensíveis do objeto. No segundo, agrupam-se as ideias sintéticas que resultam do contato empírico do sujeito com o objeto de conhecimento científico. Com isso, Kant (1987) espera poder resolver a questão cética defendendo a possibilidade de realização dos “juízos sintéticos a priori”, juízos com dados obtidos pelo conhecimento científico, os quais foram considerados por Hume (1972) como insustentáveis.

A moral é um tipo de objeto do conhecimento que deve ser abordado através de investigação pautada em “juízos analíticos”, pois ela seria um objeto construído exclusivamente com base na racionalidade pura. Daí resulta o princípio puramente formal da moral kantiana, “age sempre segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”, conhecido como imperativo categórico. Tal posição é um dos objetos de questionamentos da filosofia intuicionista de Bergson (1994).

O filósofo francês se esforça por superar os determinismos da “reflexão analítica”, considerada por ele como marca da filosofia que se desenvolve desde o período clássico; filosofia que teria permitido a Kant chegar à profunda distinção entre “sintético” e “analítico” do pensamento. Para isso, ele nos propõe uma abordagem em que o ponto de referência é a “intuição da subjetividade” pelo sujeito de conhecimento. Tal intuição deve ter como ponto de partida a percepção da “duração”, termo que pretende ultrapassar os limites do conceito mais comumente utilizado tanto pela física quanto pela filosofia: o de tempo.

A exposição das três diferentes filosofias objetiva mostrar primeiramente como a filosofia e as ciências se desenvolvem pela demarcação de posições

paradigmáticas, acerca do processo de desenvolvimento do conhecimento humano, e como Bergson elabora sua filosofia com relação a tais posicionamentos.

A compreensão da filosofia de Bergson nos ajuda a entender melhor sua concepção do objeto moral. Neste segundo momento do texto, esperamos dar conta de apresentar aspectos da moral que escapam à abordagem exclusivamente racionalista. Assim, apresentamos os termos bergsonianos de “sociedade fechada”, “sociedade aberta”, “moral dinâmica”, “moral estática”, “mística moral”, etc. que devem ser entendidos como “imagens” e não como conceitos. São elementos importantes para a constituição de uma “filosofia moral” que busca superar a dicotomia entre as partes empíricas e intelectivas do desenvolvimento da humanidade.

A terceira seção tem como objetivo uma aproximação, a partir dos conceitos antes apresentados, do objeto “universidade” como uma instituição que se realiza com o propósito de fomentar o avanço do processo de conhecimento humano. Nesse sentido, a atividade universitária é observada a partir de parâmetros bergsonianos, com a intenção de projetar uma luz crítica sobre o modelo epistêmico e moral assumido pela universidade desde os primórdios da modernidade.

A teoria do conhecimento bergsoniana mais sua concepção da problemática moral nos indicam a possibilidade de entendimento de que a universidade traz consigo o dever moral de se esforçar no sentido de contribuir, tanto com o progresso material quanto para o avanço moral da humanidade. Para isso, nos valem da teoria do conhecimento intelectual desenvolvida por Bergson e de seus apontamentos relativos à necessidade de reconexão dos conhecimentos filosóficos e científicos com vista à ampliação de nossas capacidades intelectivas.

O “método intuitivo” indicado por Bergson como uma possibilidade de melhoria do conhecimento pode nos ajudar a pensar a universidade no que tange a sua responsabilidade moral para com a humanidade. Tal objetivo, conforme procuraremos mostrar, pode se concretizar mediante o esforço de reconhecer as práticas segmentárias e disciplinares do atual modelo epistêmico assumido pela universidade reavaliando-o na perspectiva de uma reaproximação dos conhecimentos. Entendemos que a partir desse esforço seria possível a construção de uma “educação ampliada” objetivando atender mais plenamente o desenvolvimento do ser humano.

A educação que pensamos pode permitir que os agentes que desenvolvem o “projeto universidade”, educandos, educadores e pesquisadores, possam melhorar o conhecimento de forma a contribuir com a construção de uma universidade que não seja dependente de diretrizes mercadológicas, como vem acontecendo atualmente.

## **2 A RELAÇÃO ENTRE ANÁLISE E INTUIÇÃO NO PROCESSO DE CONHECIMENTO**

A presente seção apresenta resumidamente o debate em torno da teoria moderna do conhecimento. Nosso objetivo é apresentar algumas objeções desenvolvidas pelo bergsonismo ao pensamento kantiano que se coloca como resolução das questões racionalistas e empiristas.

Nesse sentido, expomos de forma sintética o percurso reflexivo de Descartes (1987a, 1987b) quando da fundação da noção de sujeito de conhecimento nas duas primeiras “Meditações”. Na sequência, são apresentadas as “Investigações...” de Hume (1972). Nossa intenção é mostrar como o racionalismo cartesiano e o empirismo radical de Hume, que o leva a um ceticismo nos auxiliam na busca de compreensão do pensamento kantiano referente ao conhecimento produzido pela ciência.

Por fim, mostramos as contestações de Bergson (1978) ao desenvolvimento da filosofia. Conhecimento que, segundo ele, desde o início se fez por base “analítica”. Para isso, dois tópicos fundamentais são apresentados: os questionamentos quanto ao “conceito de tempo” como paradigma das reflexões filosóficas do conhecimento desenvolvidas até então; e as questões em torno do problema da “relatividade” e do “absoluto” nas possibilidades da relação entre sujeito e objeto de conhecimento. A tela de fundo da argumentação é a tese de que a relatividade do conhecimento decorre do paradigma analítico que, como no pensamento kantiano, faz uma separação total entre metafísica e ciência.

### **2.1 O conhecimento**

O que é conhecimento? Uma vida inteira seria insuficiente para responder a tal questão, nem mesmo a humanidade, em seu infinito esforço de investigação, encontrará uma resposta definitiva. Sabemos dos nossos limites, não chegamos a algo completo com relação a qualquer coisa e o conhecimento é uma delas. Mas o “é” da questão pode nos iludir, fazendo-nos acreditar na possibilidade de falar tudo sobre um objeto, ou de decifrarmos por completo a natureza ontológica do conhecer. Longe de ambicionarmos uma ou outras dessas alternativas, o que pretendemos

com a pergunta é estimular uma reflexão que esclareça o melhor possível, o processo de construção do conhecimento.

Num primeiro momento, ao pensar no termo “esclarecer” já estamos tomando uma posição demarcadora de teorias afirmativas de como ocorre a apreensão do real. Estamos dizendo, por meio de uma analogia, com as possibilidades oferecidas pelos aspectos materialmente sensíveis do real, que podemos lançar luz sobre formas abstratas referentes a objetos materiais ou imateriais. Luz de intensidades variadas a depender de sua própria natureza, ou da capacidade perceptiva ou emissora dos seus agentes. Significa dizer que, numa direção, clareamos os objetos intelectivos e, na outra, clareia-se nosso intelecto pelos reflexos enriquecidos que se projetam sobre ele. Se for assim, espera-se que um intelecto mais esclarecido possua mais do real e este se torne maior ou menor dependendo do sujeito que se relaciona com ele. Se o conhecimento for algo progressivo, considerando a variação temporal, um sujeito que vive no século XXI pode ser compreendido como mais sabedor das coisas do que um do século XII, por exemplo. A validade de tal raciocínio dependerá da intenção de uso que se pretenda fazer dele. Se for apenas para verificar as diferenças entre tendências racionais, tal posição relativamente se sustenta. Se for para distinguir entre sujeitos mais ou menos conhecedores, a sustentabilidade da posição se torna frágil demais. Isso porque nos deslocamos do debate epistemológico para questões relativas ao uso do conhecimento, ou seja, para o campo moral e ético. Isso pode nos estimular para uma avaliação com vista a um julgamento de valoração e, conseqüentemente, de valorização maior de um intelecto em relação a outro, separados em tempo e espaço diferentes. É que se assume uma posição positivista ao comparar níveis de desenvolvimento intelectual entre tipos de sociedades diferentes, legitimando, assim, o domínio da mais de mais desenvolvida sobre a menos desenvolvida. Por enquanto, não pretendemos entrar nesta questão.

Nosso objetivo aqui é oferecer uma possível descrição do processo de conhecer. Fazemos isso com base na história do conhecimento ocidental. Vale observar que “expressão”, “descrição” e “história” já se configuram como três objetos de conhecimento, na medida em que levantam, no mínimo, questões relativas aos paradigmas que sustentam tais termos. Ao longo de nossa exposição, esses problemas serão discutidos na teoria do conhecimento.

Ao pensar o conhecer e expressar o pensamento, estamos a conhecer. Isso importa na medida em que o conhecimento pode ser visto como algo se fazendo e refazendo o tempo todo, na relação ininterrupta entre sujeito e objeto. Se o destacamos agora do todo de nossas ações, é apenas por que esta é a única possibilidade de expressá-lo. A expressão exige a realização de um discurso formalmente destacado do real. A totalidade não se dá, ou não permite que seja descrita por qualquer tipo de abordagem investigativa. Logo, o discurso produzido sobre a realidade plena, já secundário em relação à abordagem do objeto mesmo, é limitado ainda pela relação entre sujeito e objeto. Dois elementos separados como coisas completamente diferentes entre si, mas necessariamente conectados de tal forma, que não conseguimos pensar um sem o outro. Pensamos o conhecimento pela via reflexiva. Mas a reflexão só se realiza pelo estabelecimento de relação entre fragmentos retirados do objeto. Mesmo supondo que o sujeito perceba o objeto em sua totalidade, as operações intelectivas e expositivas se realizam fragmentando os dados.

Atualmente é bastante comum encontrarmos explicações sobre o que seja o conhecimento, partindo de agrupamentos de características de ideias de determinados tipos de conhecimento. Então se pressupõe, ou pelo menos nos dá a entender, principalmente nos manuais de introdução à filosofia, que o conhecimento se divide em conjuntos totalmente diferentes entre si. Claro que isso facilita a explicação de como seria a concepção do conhecimento filosófico. Mas o sujeito iniciante nesta abordagem do real pode não ser alertado a respeito das conexões existentes entre os conjuntos. Conexões necessárias decorrentes da divisão em níveis epistemológicos de profundidade investigativa.

O “senso comum” é apontado como conhecimento não rigoroso; preso às aparências da realidade; aparências percebidas a partir dos sentidos e interpretadas com o referencial da aprendizagem que começa no início da vida. São informações obtidas a partir de perguntas dirigidas aos adultos mais próximos. Os adultos ensinam o mundo às crianças, de uma forma narrativa, sem rigor, nem cuidados com esclarecimentos. Esclarecer não é parte desse conhecimento, formar a opinião parece ser a meta. O adulto ensina como ele próprio aprendeu. A maioria só teve acesso a esse tipo de compreensão, apreendeu o mundo com outros adultos, pela mesma via. É bastante comum a criança perguntar, por exemplo: por que chove? E o adulto responder: porque Deus quer. O interessante nessa situação é o

comportamento mental dos interlocutores: satisfação com a resposta. Neste nível de compreensão, as respostas são taxativas. Com tal definição, não carecemos de mais perguntas sobre esse assunto, vamos para outro, onde ocorrerá o mesmo processo: respostas prontas. Todos nós já ouvimos a expressão: “é assim porque é”. Uma frase simples com alto poder silenciador das inquietações infantis. Uma forma de equacionamento de qualquer questionamento.

Outro conjunto de ideias tidas como não reflexivas é o “conhecimento religioso”. Este tipo de percepção da realidade se embasa na crença religiosa, no caso, de base institucional. Uma pessoa adepta de uma determinada religião tende a entender o mundo apenas desde a perspectiva desta instituição. Com relação a qualquer objeto de conhecimento, as explicações são dadas sempre em concordância com o conteúdo do corpo doutrinário daquela determinada religião sem espaço para questionamentos. As afirmações são conclusivas e de natureza dogmática. Um exemplo disso encontra-se, de forma bem evidente, são as determinações do que é certo ou errado, do que é o bom ou mau, no campo moral e ético.

O “conhecimento mítico” é visto como um terceiro conjunto não reflexivo. Isso porque a compreensão de mundo, a partir dessa referência, interpreta a origem e funcionamento dos fenômenos com base em mitos que, desde há muito, a humanidade tem usado como formas de entendimento e explicação de fenômenos incompreensíveis até aquele momento. Encontramos essa relação de conhecimento tanto entre os povos mais primitivos quanto entre as culturas contemporâneas. Um exemplo disso é o que chamamos de interpretação astrológica das características psíquicas dos indivíduos nascido sob a suposta influência de certas constelações dos astros celestes. Acredita-se que a configuração astronômica do universo, no momento do nascimento, pode influenciar o processo de formação da individualidade durante todo o decorrer da vida.

O “conhecimento científico” difere radicalmente dos anteriores especialmente por possuir um “método científico”, ou seja, por resultar de rigorosa aplicação de procedimentos metodológicos que, envolvendo passos como a formulação de uma hipótese, a observação, a experimentação, a interpretação dos resultados, fornecem sempre os mesmos resultados. Foram estes procedimentos metodológicos, geralmente aplicados no estudo e exame empíricos de fenômenos naturais, que

fizeram com que este tipo de conhecimento se distanciasse da filosofia afeita a uma metodologia argumentativa/dedutiva, baseada na lógica formal, sem recurso à experiência empírica. Assim, podemos dizer que a investigação científica da realidade, tem como foco a busca constante de objetividade e neutralidade em relação às influências externas, inclusive as do sujeito investigador.

A filosofia, nesta simples classificação, desempenha a função dialógica com os demais conhecimentos. Questionadora de todo o conhecimento, se embasa em regras rigorosas do ponto de vista racional: a lógica é uma de suas ferramentas fundamentais. Lógica que se elabora gradativamente junto com a construção do conhecimento em geral.

Muitos pensadores, pesquisadores ou professores de filosofia em seus esforços por apresentarem da melhor forma possível o que seria a filosofia, se valem do termo “refutação”, apontando para a tensão e “relativa superação” entre sistemas filosóficos elaborados em tempos e espaços diferentes. Este não é o ponto de vista que defendemos em nossa exposição. Nossa pretensão é mostrar a construção do conhecimento como uma conjunção de contribuições de todos os pensadores. No caso, nos limitamos ao universo de nosso tema.

Outra consideração que pensamos ser relevante atenta para o cuidado com o termo “equivoco”. Em filosofia, certas teorias, depois de algum tempo, passam a ser percebidas como equivocadas; outras, consideradas equivocadas voltam a ser reabilitadas como procedentes. Entendemos que até mesmo os pensamentos considerados definitivamente equivocados têm sua função na construção do conhecimento.

Uma das funções do filosofar parece ser o de corrigir equívocos metodológicos. Correção no sentido de que a reflexão filosófica pode às vezes retomar algum problema, tomando como parâmetro outro referencial metodológico. Um novo método pode mostrar que pela orientação anterior, o sujeito fica equivocado em relação ao objeto. Os sistemas filosóficos dialogam entre si de maneira a continuar o movimento que desenvolve o conhecimento humano. Nesse sentido, apresentamos sinteticamente breve comparação entre Descartes, Hume, Kant e Bergson, com o intuito de destacar como cada um concebe a “recepção do objeto” pelo sujeito de conhecimento.

## 2.2 Descartes e as questões de método

Muitas análises críticas da fragmentação do pensamento contemporâneo consideram que a raiz desse quadro se deve a René Descartes (1596-1650), o autor que sistematizou, em termos filosóficos, as grandes mudanças epistêmicas que vinham sendo anunciadas desde o fim da Idade Média e ao longo de todo o período do “humanismo renascentista”. Na verdade, ele nos ofereceu um método. O “Discurso do Método” (DESCARTES, 1987a), de 1637, representa uma espécie de guia metodológico de percurso para o pensamento se desenvolver com maior rigor e consistência. As formas de utilização dessa obra é que podem nos colocar em questionamento. Descartes a aplicou em seu processo de reflexão e por essa via chegou ao cogito na obra “Meditações” (DESCARTES, 1987b), de 1641, estabelecendo assim os parâmetros da relação entre sujeito e objeto de conhecimento.

O percurso reflexivo de Descartes começa por suspender os conhecimentos tidos como corretos, obtidos ao longo de sua educação formal. Esta dúvida lançada sobre o conjunto de conhecimentos tidos antes como verdadeiros se justifica como preparo do estado de autonomia reflexiva em relação às certezas do pensamento tradicional. Isso possibilitaria a Descartes inclusive a reavaliação do conteúdo ideal adquirido da tradição filosófica: “Desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências.” (DESCARTES, 1987b, p.17) Aqui o primeiro corte entre conhecimento transmitido e a abertura de possibilidades da construção de um conhecimento próprio. Parece-nos como um ponto inicial da ordenação do conteúdo intelectual.

Descartes havia apreendido o mundo pelos sentidos. Pelos sentidos na sua própria observação de eventos físicos ou pelo sentido auditivo das exposições de seus professores. Pelas duas vias, alguns dados suscitaram dúvidas em algum momento. Este é o caso, quando uma primeira impressão, por exemplo, de eventos físicos, acaba desqualificada mediante uma avaliação mais pormenorizada: “Ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez.” (DESCARTES, 1987b, p.18)

Se eventos físicos mais distantes produzem percepções imprecisas, talvez elementos mais próximos produzam compreensão isenta de equívocos. O campo físico mais próximo do sujeito de reflexão é o “corpo”. É, para ele, que a reflexão cartesiana se volta: “Por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas dessa natureza.” (DESCARTES, 1987b, p.18) Estes dados são obtidos pelos sentidos, mas a sensação de realidade é tanta que fica difícil negar a veracidade de tais coisas. Mas se for um sonho? Então a sensação é ilusória: “Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro de meu leito?” (DESCARTES, 1987b, p.18) Esta é uma questão, porém não tão complexa devido à constatação de que os sonhos são composições de ideias das coisas percebidas pelos sentidos: “Todavia, é preciso ao menos confessar que as coisas que nos são representadas durante o sono são como quadros e pinturas, que não podem ser formados senão à semelhança de algo real e verdadeiro.” (DESCARTES, 1987b, p.18). Sendo assim, a reflexão chega ao mesmo ponto de antes: as ideias.

As ideias que compõem um sonho se assemelham às de um sujeito em vigília, isto gera dúvida. A “dúvida” passa a ser o tema e se torna “dúvida hiperbólica”, ou seja, radicaliza-se a incerteza. Busca com isso a depuração, um primeiro nível no pensar o pensamento.

A análise do conteúdo ideal acaba por mostrar a existência de dois campos epistêmicos: o das ideias referentes às coisas sensíveis e o das ideias das coisas que não permitem uma investigação empírica, ou seja, ideias sem correspondência no mundo dos sentidos. O primeiro é evidentemente mais dubitável que o segundo na medida em que deve se reportar aos termos “corpo” e “extensão”. Como são elementos aferíveis pelos sentidos, eles variam de acordo com as situações e condições da experimentação, pois o conhecimento resultante da experiência depende da mobilidade geral da realidade material, o que provoca instabilidade das conclusões. Quando nos referirmos ao empirismo, tal problema deverá ficar mais claro. Por enquanto, o que interessa à primeira meditação é a verificação da possibilidade de ainda haver dúvida com relação às ideias mais indubitáveis:

Daí nós não concluamos mal se dissermos que a Física, a Astronomia, a Medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas; mas que a Aritmética, a Geometria e as outras ciências desta natureza, que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais... contém alguma coisa de certo e indubitável. (DESCARTES, 1987b, p. 19)

Se tais conhecimentos não suscitam contrariedade pelas vias das discrepâncias entre ideia e matéria, de onde pode vir alguma instabilidade? De um ser também imaterial: “Deus Enganador” ou o “gênio maligno” (DESCARTES, 1987b, p. 20). Com isso, a possibilidade de dúvida em relação a ambos os conjuntos, abstrações puras e compostas, permanece.

A segunda meditação debate e reavalia a radicalização da incerteza. Não é uma posição cética. É uma demarcação de impossibilidade de constatação tanto de ideias certas em relação aos objetos, quanto de outras falsas. Isso com relação aos dois grupos: ideias puras e compostas. As ideias puras são aquelas com as quais se desenvolvem reflexões não problemáticas do ponto de vista da correspondência entre ideia e objeto; já as compostas mostram desde o início de uma reflexão o problema do risco de inexatidão entre objeto sensível e sua correspondente ideia (abstração).

A separação de dois grupos de abstrações leva à questão da relação entre *res cogitans* e *res extensa*, coisa pensante (que não tem extensão por não ser corpórea); e objeto corpóreo, passível de ser pensado. Por que a coisa pensante pode ter certezas sobre as coisas pensadas? Porque ela não depende da instabilidade do universo sensível, as coisas do exterior em relação ao sujeito que o pensa.

Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. (DESCARTES, 1987b, p.26)

A razão deve então pensar a si mesma. O sujeito é objeto de pensamento, mas um objeto diferente dos objetos sensíveis, apesar de conter em si, ideias de origem empírica. Ideias que podem ser isoladas para que se avalie melhor como é a razão. Tal avaliação gera a constatação da marca fundamental do espírito: a dúvida. Esta forma a base segura da afirmação de existência do espírito. Só uma razão existente é capaz de duvidar: o cogito. Daí a chegada à certeza fundamental que

demarcará toda a forma de pensar das filosofias seguintes; uma concepção de sujeito cuja única determinação está no pensar:

Cumpra enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (DESCARTES, 1987b, p.24)

O sujeito depurado de toda confusão das variações dos sentidos, constitui-se como referência primordialmente segura no método racional de conhecimento que passa a ter poder de compreensão tanto da dimensão espiritual, “o eu pensante”, quanto do universo do objeto. O cogito não sendo corpóreo, portanto não determinado pelas variações extensivas, que qualificam a matéria, firma-se como autoridade cognitiva acerca dos objetos.

Tal concepção de sujeito do conhecimento é questionada pelo empirismo por ser uma posição que blinda o receptor dos dados externos. Isolado totalmente, como poderia o objeto de natureza empírica se dar a conhecer? A filosofia atenta predominantemente para a empiria do real procura resolver a questão.

### **2.3 O empirismo e o ceticismo de David Hume**

Nossa análise aqui se pauta pelas ideias gerais do Empirismo Moderno que reuniu autores como Francis Bacon, (1561-1626); Thomas Hobbes, (1588-1679); John Locke, (1632-1704); George Berkeley, (1685-1753); David Hume, (1711-1776). Dentre tais pensadores destacamos David Hume com sua obra “Investigação acerca do Entendimento Humano” (HUME, 1972), de 1748. Isso porque nos interessa primeiramente mostrar a distinção entre as características do sujeito em Descartes e Hume. O sujeito, na perspectiva cartesiana, é liberado das instabilidades do mundo material. O sujeito pensa o objeto a partir de si mesmo. Já a reflexão de Hume mostra que o sujeito é influenciado pelo objeto durante o contato empírico, e quando deve pensar um objeto semelhante a outro já experimentado, tende a fazer “conclusões a priori”. O segundo ponto que consideramos importante, é a possível relação entre o “ceticismo humeniano” e a “crítica da razão” desenvolvida por Kant (1987). A partir dessa relação pretendemos mostrar o diálogo possível entre a especificidade do pensamento de Hume e o pensamento de Kant.

Se o racionalismo cartesiano definiu o sujeito de forma tal que ele pode agora até prescindir dos sentidos, operando apenas com a razão ou, pelo menos, suspendendo a atenção em relação às percepções sensíveis ao pretender obter dados mais corretos acerca do real, o empirismo, ao contrário, assume um posicionamento bastante divergente em relação a isso ao defender a relação intrínseca entre os dados empíricos e a construção do conhecimento. Para o empirismo, portanto, a obtenção de dados de conhecimento só pode ocorrer a partir da problemática relação entre sujeito e objeto. Em Descartes, ao invés, o sujeito conhece o objeto, situado em sua subjetividade, desligado do objeto. Aqui o objeto interfere na subjetividade que o conhece.

Para o empirismo, anteriormente às possibilidades reflexivas da razão, a qual opera com ideias, há a experiência sensível, sem a qual não há ideia. A experiência de cada coisa precede as correspondentes ideias que se encontram no sujeito.

Se apresentarmos uma foto de um deserto para uma pessoa e pedirmos que ela diga o que é, é bastante provável que, orientado por uma percepção mais superficial, muito rapidamente ela diga que é um deserto. Se sugerirmos que desenvolva um pensamento mais cuidadoso, é possível que ela observe que temos diante de nós uma foto de deserto. Identificamos numa representação de uma coisa, a própria coisa. Parece ocorrer ao senso comum uma grande confiança na fidelidade entre representação e realidade. Se o sujeito já esteve num deserto é possível que a foto lhe represente muito mais do que a outro que só tenha tido a experiência da representação daquele objeto. Parece que o conhecimento acerca de objetos, no que se refere às suas características empíricas, se faz por graus maiores ou menores de acordo com a quantidade de contatos sensíveis que o sujeito realiza. Assim podemos pensar que, entre dois sujeitos, um conheça mais de um determinado objeto que outro. Também podemos inferir que um mesmo sujeito, num determinado instante, conheça um pouco do objeto e que gradativamente, venha a conhecer mais do mesmo objeto.

O que interessa a Hume (1972) inicialmente na “Investigação...” é descobrir o que ocorre no intelecto de um mesmo sujeito. A tese fundamental da obra, que nos parece ser a de que uma ideia resultante de uma experiência sensível, não corresponde satisfatoriamente do ponto de vista da busca de exatidão, à experiência:

Cada um admitirá prontamente que há uma diferença considerável entre as percepções do espírito, quando uma pessoa sente a dor do calor excessivo ou o prazer do calor moderado, e quando depois recorda em sua memória esta sensação ou a antecipa por meio de sua imaginação. (HUME, 1972, p. 15)

A ideia, embora seja representação de algo empírico, torna-se quase que totalmente outra coisa. Não como no racionalismo quando afirma que o sentido engana e por isso se tem ideias equivocadas. Mas porque na experiência o sujeito recebe, diríamos de forma quase imediata, pelo menos o mais imediato possível, os dados pela “sensação” no instante empírico. Tal sensação gera a “impressão”. O intelecto passa a ter em si a cópia impressa da experiência. Quando se pensa a impressão esta já não é mais aquela decorrida imediatamente da sensação, ou seja, a impressão não é sensível.

Hume assume agora um percurso ao longo do qual procura analisar como funciona o intelecto nas operações com as abstrações retiradas da experiência. Para ele, há um movimento entre ideias, que pode ser traduzido como processos intelectivos regulados por um princípio de “conexões de ideias”: “É evidente que há um princípio de conexão entre os diferentes pensamentos ou ideias do espírito humano e que, ao se apresentarem à memória ou à imaginação, se introduzem mutuamente com certo método e regularidade.” (HUME, 1972, p. 20)

Um sujeito, ao pensar na palavra “mar”, por exemplo, tendo ele passado pela experiência de estar no mar, pensa o próprio objeto pela ligação existente entre representação e coisa. Se pedirmos uma caracterização do mar, ele pode dizer que sua água é salgada. Se pedirmos uma avaliação e um julgamento a respeito de como é estar no mar, ele pode nos afirmar que é muito agradável. Houve uma descrição do objeto, que numa abordagem comum, não rigorosa, nos é aceitável. Numa avaliação reflexiva desse caso, começamos por observar que o objeto descrito “era” e não “é” o objeto propriamente. Em seguida devemos investigar o que possibilitou a realização de tal descrição. É o que Hume faz apontando os princípios de conexão de ideias: “Para mim, apenas há três princípios de conexão entre as ideias, a saber: de semelhança, de contiguidade – no tempo e no espaço – e de causa ou efeito.” (HUME, 1972, p. 21)

A seguir ele desenvolve uma verificação da consistência de tais princípios, principalmente o de “causa e efeito”. Numa experiência sensível a garantia de

veracidade repousa na sensação que o sujeito experimenta; nos processos de pensamento a garantia repousa nos princípios de conexão, portanto, somente em elementos abstratos, os quais não possuem a variabilidade dos objetos mesmos: “Que o sol não nascerá amanhã é tão inteligível e não implica mais contradição do que a afirmação que ele nascerá.” (HUME, 1972, p. 29) O que possibilita afirmar que o “sol aparecerá hoje” é o “fato” passado, sendo passado ele não é mais fato, é ideia. A afirmação acerca de hoje é nova, mas sua base é de experiência velha. Apesar de ser assim, o fato antigo é que possibilitou o processar do pensamento pelas bases do princípio de causalidade.

Neste ponto da reflexão, uma discussão com os racionalistas, apesar de nos parecer que por vias indiretas, serve também ao empirismo:

Ousarei afirmar, como proposição geral, que não admite exceção, que o conhecimento desta relação não se obtém, em nenhum caso, por raciocínios a priori, porém nasce inteiramente da experiência quando vemos que quaisquer objetos particulares estão constantemente conjuntados entre si. (HUME, 1972, p. 31)

Aqui duas observações são extremamente importantes para nossa apresentação do pensamento humeniano. Uma é aquela afirmação de que um efeito não permite ser extraído, a priori, de uma causa. A conexão entre efeito e causa é feita pelo raciocínio, mas não raciocínio autônomo em relação à experiência. A título de esclarecimento devemos pontuar aqui que pensamos com Hume em relação a uma causa ainda não experimentada pelo sujeito. O sujeito diante de um objeto nunca experimentado não pode inferir dele um efeito: “Assim, ninguém imagina que se teria descoberto a explosão da pólvora ou a atração da pedra-ímã por argumentos a priori.” (HUME, 1972, p. 32)

A segunda observação deste ponto gira em torno da relação entre efeito e causa já experimentada pelo sujeito. Do nosso ponto de vista, as questões seguintes radicalizam a investigação a ponto de questionar até os empiristas. Existiria alguma garantia de que um efeito decorra necessariamente de uma causa, de tal forma que “a priori”, o sujeito tire uma conclusão determinada? Não, mas como se está “habitado” com as experiências passadas, faz-se a opção por um efeito já experimentado. A “arbitrariedade” vigora nas generalizações:

Uma pedra ou um pedaço de metal levantados no ar e deixados sem nenhum suporte caem imediatamente. Mas, se consideramos o assunto a priori, descobrimos algo nesta situação que nos pode dar origem à ideia de um movimento descendente, em vez de ascendente, ou de qualquer outro movimento na pedra ou no metal? (HUME, 1972, p. 33)

Embora seja por via arbitrária que se conclua “a priori” um efeito de uma causa, tal arbitrariedade não é absoluta. O que significa dizer que o intelecto do sujeito não fantasia desordenadamente com todas as possibilidades imaginativas chegando às ficções que não produzem efeitos práticos. As inferências visam compreender plenamente o que ocorrerá na realidade empírica. E mais, pretendem se validar como enunciados corretos acerca da dimensão material.

O que Hume (1972) nos mostra é o limite das conclusões resultantes das experiências anteriores. Pois elas se suportam numa cadeia de elementos não experimentáveis. A relação entre causa e efeito: não há determinismo do efeito em relação à causa. Apesar disso usa-se a ideia de semelhança entre as causas passadas. Tal semelhança sustenta-se, ou fica mais consistente, à medida em a causa já experimentada esteja mais perto do momento da próxima experiência que produz a conclusão a priori; este é o princípio de contiguidade, no espaço e tempo. Por último, o raciocínio se vale do probabilístico: se mil experiências geraram determinado efeito, do evento mil e um resultará o mesmo efeito. Mas tudo isso foi abandonado pelo enunciado básico do empirismo: “Toda ideia só pode originar de uma experiência”. Sendo assim, não é possível outra explicação a não ser a de que a grande guia das “sínteses a priori” seja no fundo a “crença”: “Podemos usar palavras que expressam algo parecido. Mas o seu nome verdadeiro e próprio, como já dissemos, é crença: termo que cada um compreende suficientemente na vida corrente.” (HUME, 1972, p. 51)

Para nosso intuito de relacionar três perspectivas de entendimento do desenvolvimento da teoria do conhecimento moderna, pensamos serem suficientes as seções selecionadas da “Investigação Acerca do Entendimento Humano” (HUME, 1972). O ponto no qual paramos parece esclarecer o porquê de David Hume ter sido entendido como aquele que mostrou a relação que o intelecto desenvolve com os conteúdos abstraídos da parte material do real. Ao mesmo tempo, deve ficar em evidência o motivo de entenderem-no como “cético moderno”. Parece ser um ceticismo bem pontuado: “cético das sínteses a priori do entendimento”.

Outro problema que nos parece implícito na análise de Hume, pelo menos sua obra pode nos levar a pensar, estando nós no século XXI, é a questão da objetividade no conhecimento científico. Como é possível obter objetividade, se as “sínteses a priori” são impossíveis e uma das coisas que já eram buscadas pela ciência do século XVIII era a previsibilidade? Propomos agora uma relação com o pensamento kantiano. Tentaremos mostrar, muito sucintamente, algo que possibilite ser entendido como solução à questão de Hume.

#### **2.4 Kant e a Crítica da Razão Pura**

A filosofia de Immanuel Kant, (1724–1804), em sua “Crítica da Razão Pura” (KANT, 1987), de 1781, parece apresentar-se como a resolução de questões fundamentais dos pensamentos racionalista e empirista, ao mesmo tempo em que passa a ser determinante das filosofias futuras. Para confirmar o pensamento kantiano ou para questioná-lo, as demandas intelectivas são imensas. Aqui fazemos uma pequena incursão pela introdução e “Doutrina Transcendental dos Elementos”, primeira parte, da “Crítica da Razão Pura” com vista a constatar a solução do problema das “sínteses a priori do entendimento”.

Kant (1987) admite que as “sínteses a priori” da forma que foi apresentada por Hume ocorra nas relações entre sujeito e objeto. São sínteses extraídas de experiências passadas. Na eminência de um novo evento, o sujeito “prevê” o resultado a partir de uma coleção de eventos semelhantes. Isso prova a existência de certa possibilidade de aplicação de conhecimento anterior, mas a inquietação kantiana é com a existência ou não de um “a priori” que contemple tanto a perspectiva racional de uma síntese quanto sua perspectiva empírica, não embasada somente em resultados de outras experiências, “conhecimento sintético a priori” não alcançado por Hume:

No que se segue, portanto, por conhecimentos a priori entendemos não os que ocorrem de modo independente desta ou daquela experiência, mas absolutamente independente de toda experiência. (KANT, 1987, p. 26)

Para isso, torna-se imprescindível a análise dos, chamados por Kant, “juízos analíticos” e “juízos sintéticos”. Tais juízos são proposições, pensadas pelos sujeitos de conhecimento, sobre elementos da realidade, tanto materiais quanto imateriais,

estes últimos, intelectivos em geral ou metafísicos. Trata-se de depurar a razão, seus alcances e limites.

Kant (1987) nos expõe sua reflexão sobre tais juízos recorrendo à relação entre linguagem e pensamento no que se refere à relação entre “sujeito e predicado” nas questões de pensamento e expressão. Os “juízos analíticos” são aqueles em que necessariamente o predicado está inserido no sujeito. Não há como pensar no termo sujeito sem que instantaneamente se pense, mesmo sem se aperceber, seu predicado. No limite total de uma análise os dois termos não se desmembram. Por conseguinte o termo predicado nada acrescenta ao termo sujeito. Por isso, quando atribuímos tal predicado àquele termo apenas o deixamos mais evidente: “Se, por exemplo, digo: todos os corpos são extensos, então este é um juízo analítico.” (KANT, 1987, p. 29) Impossível um corpo não ser extenso, não há que recorrer à experiência para tal certeza.

Os “juízos sintéticos” decorrem de pensamentos em que o predicado apresenta uma espécie de novidade em relação ao termo sujeito. O predicado não só esclarece o sujeito como também amplia a quantidade de dados acerca do mesmo: “Quando digo: todos os corpos são pesados, então o predicado é algo bem diverso daquilo que penso no mero conceito de um corpo em geral.” (KANT, 1987, p.29) Somente pela experiência é que podemos fazer tal afirmação. Ocorre uma “síntese” entre peso e corpo.

Mas a característica de “pesado” pertence necessariamente a corpo mesmo não contido “a priori” nele. Isto quer dizer que há “juízos sintéticos a priori”. O que Hume (1972) não admitia, pois para ele, neste caso, a afirmação de peso do corpo, resultaria de certo número de experiências deste evento. Logo seria apenas uma crença na possibilidade de que o corpo seja pesado. Kant (1987) procura um fundamento da validade da proposição, mesmo estando o termo “pesado” fora do predicado corpo. Ou seja, o que produz consistência em “juízos sintéticos a priori”, comparável a “juízos puros a priori”, os analíticos? “Que é aqui a incógnita x sobre a qual o entendimento se apoia ao crer descobrir fora do conceito de A um predicado B estranho a esse conceito e não obstante considerado conectado a ele?” (KANT, 1987, p. 30)

De nossa parte, parece que a resolução da questão desenvolve-se a partir do início da “Doutrina Transcendental dos Elementos” (KANT, 1987, p.38), de onde se começa a explicar detalhadamente a relação entre sujeito e objeto de conhecimento

através da “Estética Transcendental”. Como a “sensibilidade” atua para que o sujeito venha a apreender o objeto numa síntese? Como o objeto se transforma em ideia no sujeito?

Kant (1987) explica tal processo analisando o contato entre sujeito e objeto. O contato direto de uma subjetividade com a parte externa de si, a objetiva. Tal contato é a “intuição”. Os “juízos sintéticos a priori”, as proposições da ciência, são possíveis na medida em que se embasam em duas intuições puras: “espaço” e “tempo”. Não sendo conceitos, não sendo produtos de processos analíticos ou sintéticos, não são condicionados, mas condições do processo de apreensão do objeto.

Uma reflexão em torno dos termos objetividade e subjetividade, se o paradigma for kantiano, nos leva a fazer demarcações espaciais fundamentais. Ambos os termos referem-se a espaços diversos: interno, do sujeito, e externo, do objeto. O espaço estabelece como a subjetividade intui a objetividade num formato fenomênico. Isto porque não acessamos os objetos mesmos, “a coisa em si”; apenas apreendemos a manifestação do objeto. O espaço determina a assimilação dos fenômenos, na relação do sujeito com o objeto, no quesito externo de tal relação: “O espaço não é senão a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade unicamente sob a qual nos é possível intuição externa.” (KANT, 1987, p. 42)

O tempo é a outra “forma a priori” do processo de conhecimento sintético. Determina pelo lado interno a relação do subjetivo com o universo objetivo. Seu ponto fundamental é verificável no que toca a noção de movimento nas relações de conhecimento dos fenômenos. É a passagem do objeto para o sujeito. O sujeito é determinado temporalmente na recepção do fenômeno do objeto. O tempo no intelecto do sujeito, sendo variável, estabelece a variação da recepção fenomênica do objeto.

O tempo nada mais é senão a forma do sentido interno, isto é, do intuir a nós mesmos e a nosso estado interno. Com efeito, o tempo não pode ser uma determinação de fenômenos externos; não pertencem nem a uma figura ou posição, etc., determinando ao contrário a relação das representações em nosso estado interno. (KANT, 1987, p. 45)

Com isso, nos parece que Kant (1987) tenha resolvido um problema fundamental ao qual Hume (1972) havia chegado ao demonstrar os limites das “sínteses”, afirmando que elas são sempre, a posteriori. Aqui nos parece clara uma

das marcas do pensamento moderno: a distinção entre os conhecimentos produzidos pela ciência, com seus “juízos sintéticos a priori” e o que pode a filosofia com os “juízos analíticos”. As questões decorrentes da separação entre as duas formas de abordagem do real é um dos motivos da proposta bergsoniana de filosofar.

## **2.5 O método em Bergson - crítica ao método de compreensão do tempo**

Dois problemas, que podem ser entendidos também como dois campos de abordagem filosófica, segundo nosso entendimento, são “as questões metafísicas” e os “métodos metafísicos”. O primeiro campo pode nos apresentar conjuntos de problemas ou de hipóteses metafísicas. Assim podemos apresentar, como exemplo, a seguinte questão: qual é a origem do universo? Em seguida apresentar hipóteses: seria uma origem material? Ou imaterial? Para a busca de resolução ou de exposição das explicações dadas pelos filósofos até este momento recorreremos a um método metafísico, isso porque somos obrigados a nos referir aos argumentos dos filósofos e tais argumentos possuem elementos metafísicos. Por exemplo, o termo “origem” já é metafísico. Isso porque não possuímos dados físicos a respeito de tal termo. De acordo com isso, quando os pensadores considerados “pré-socráticos” suscitaram esse problema, começaram a fazer metafísica, mesmo que ainda não tenham pensado que esta questão se refere a elementos tanto físicos quanto metafísicos.

Assim Tales de Mileto (640/639-546/545 a.C.), considerado o primeiro pensador da filosofia no ocidente (MORA, 2000, p. 2811), ao afirmar ser a água (o úmido), a matéria originária do mundo em seu aspecto físico, já estava investigando pelo método metafísico. Isso porque sua hipótese eleva algo particular do mundo físico ao patamar de gênero. Podemos até entender tal argumento como já orientado por um método analítico, pois extrai uma unidade material e a transforma em ideia universal. Com isso, começou a ser possível pensar reflexivamente o material que somente era interpretado pelo conhecimento mítico.

O que há além ou aquém das partes empíricas do real é investigado pela metafísica, método reflexivo. As formas e resultados da investigação variam de acordo com as posições filosóficas dos pensadores no tempo e espaço. Mas a reflexão pode ser tomada como uma característica predominante nos métodos

filosóficos. Métodos que almejam ultrapassar os dados recebidos apenas pela percepção sensível. Isso, no entanto, parece ter estimulado um distanciamento da filosofia em relação à matéria.

A nosso ver, durante o seu fazer-se, a filosofia vai gradativamente perdendo um de seus objetos fundamentais: a dimensão empírica do real. Perda essa que parece decorrer do ganho de autonomia da ciência em relação à filosofia. Se isso for válido, então a resolução kantiana que separa nitidamente a física da metafísica é uma consequência do desenvolvimento da filosofia.

Por que a ciência se torna autônoma? Porque a filosofia já era "científica" desde seu início, mesmo se propondo como metafísica. É o que veremos com Henri Bergson (1859-1941). Ele questiona em "O Pensamento e o Movente" (2006) a perspectiva filosófica kantiana a partir de uma das formas fundamentais desse pensamento: "o tempo". O que é o "tempo kantiano"? É o "tempo científico", uma parte do suporte da "síntese a priori". Sendo assim, o conhecimento investigado por Kant (1987) está restrito ao campo científico. O sujeito desenvolvendo a ciência. Mas o conhecimento almejado pelos filósofos é aquele que procura entender a totalidade do real. Tanto a física quanto a metafísica investigadas pela filosofia. Como isolar um objeto como a moral, por exemplo, das implicações do fazer-se científico?

Outra perspectiva das observações bergsonianas, ainda ligada ao problema do tempo, é o caráter fenomênico do conhecimento. Se for assim, o conhecimento será sempre relativo. Isso destoa do conhecimento filosófico, segundo a concepção de filosofia de Bergson (2006). Mas ele não centra seus esforços exclusivamente numa análise pormenorizada da filosofia kantiana. O foco investigativo é voltado para a história da filosofia.

Bergson (2006) iniciou suas investigações pelo "evolucionismo" de Herbert Spencer (1820-1903), que se apresentou a ele como um conjunto de explicações, no geral, extremamente interessante, carente apenas de alguns retoques. Por isso, se propôs a continuá-las.

O interesse pela doutrina de Spencer decorria da busca de um conjunto de explicações que dessem conta suficientemente de uma necessidade básica ao entendimento da realidade: um corpo teórico de plena identidade com o objeto representado. Isto é, uma explicação do mundo coincidente plenamente com o mundo. Sendo a realidade extremamente ampla e diversificada, um conhecimento a

respeito dela deveria abarcar toda a sua vastidão. O “Positivismo Evolucionista” de Spencer parecia ser uma proposta coerente com tal necessidade:

A filosofia, portanto, é a ciência dos primeiros princípios, é o campo onde se leva ao extremo limite o processo de unificação do conhecimento. A filosofia ‘é produto final daquele processo que começa com a pura vinculação de observações primárias, continua com a elaboração de proposições sempre mais amplas e separadas dos fatos particulares e termina em proposições universais... (REALE; ANTISERI, 1991, p. 329)

O projeto rapidamente mostrou-se inviável. Inviabilidade nascida no que Bergson (2006) julga fundamental em qualquer teoria do conhecimento: a concepção de tempo:

Mas esta fraqueza parecia-nos provir de que o autor, insuficientemente preparado, não havia podido aprofundar as ‘ideias últimas’ da mecânica. Nós nos propúnhamos a retomar esta parte de sua obra, completá-la e consolidá-la. E assim tentamos fazer, na medida de nossas forças. Dessa maneira é que fomos conduzidos à ideia de Tempo. Aqui, uma surpresa nos aguardava. (BERGSON, 2006, p. 4)

A questão do tempo origina-se nas explicações dadas pelos conhecimentos metafísicos, científicos e de senso comum, mais precisamente nas formas de suas definições ao longo da história do saber, especificamente nas soluções das várias concepções metafísicas. Para Bergson (2006), o tempo sempre foi investigado sendo associado às coisas externas a ele próprio, ao movimento inerente à matéria, ou ao espaço por uma operação matemática, o que facilitou a investigação a seu respeito, mas também estimulou a tomada de desvios da explicação, apontou a tomada de vias mais cômodas, como aquela que estabelece a impossibilidade de conhecê-lo, ou a relatividade da sua compreensão. Tais alternativas levaram ao abandono do problema e à acusação de ser a matéria, a responsável pela escassa possibilidade de conhecimento. Em outras palavras, o que deveria facilitar o entendimento, a mobilidade da matéria, portanto em consonância com a mobilidade temporal, passou a significar a impossibilidade de se conhecer absolutamente, porque se é impossível capturar a totalidade de informação sobre algo plenamente móvel, a matéria; logo, torna-se impossível entender o tempo, igualmente móvel.

Desde os antigos se constata o problema. Segundo Bergson (2006), a alternativa encontrada para o dilema foi o de utilizar um sistema de representação:

um paradigma matemático que, se não pode contribuir com a plenitude de conhecimento, pelo menos pode favorecer a produção de um conhecimento relativo, acerca do real. Mas é justamente esta via encontrada pelos antigos, para onde se dirige a crítica bergsoniana às soluções das questões acerca do tempo:

O 'erro' de Spencer não é acidental, é constitutivo do movimento da especulação que se guia pelo paradigma da verdade matemática, ou seja, constitutivo da metafísica que consubstancia na Ideia o devir real. O erro de Spencer ilustra apenas um movimento que tem sua origem na instauração platônica da metafísica. (SILVA, 1994, p. 36)

Com a tomada da via da representação matemática do tempo, os gregos antigos conseguiram remover um entrave paralisante do conhecimento; ou seja, passaram a ter condições de continuar a desenvolver o conhecimento, o tempo tornou-se passível de medidas matemáticas, mas perdeu-se de vista o “tempo real”. Por isso, o conhecimento produzido depois dessa solução, passou a ser todo relativo, justamente por não trabalhar mais com a “duração real” e sim com a representação da “duração”. Para Bergson (2006), passou-se a produzir conhecimento em um nível superficial da realidade. O tempo verdadeiro, para ele, é aquele da totalidade das coisas, sua marca fundamental: a “duração” que, ao ser continuamente móvel, praticamente impossibilita sua captura pela razão. Aquilo que possibilita o cálculo é imóvel, ou melhor, por ser calculável, por ser simbólico, só configura-se como representação aproximativa, e jamais seria de outra forma, sua marca principal é a imobilidade:

Sabíamos bem, desde os anos de colégio, que a duração se mede pela trajetória de um móvel e que o tempo matemático é uma linha; mas não havíamos notado que esta operação decide radicalmente acerca de todas as outras operações de medida, porque ela não se realiza sobre um aspecto ou sobre um efeito representativo daquilo que se quer medir, mas sobre algo que o exclui. A linha que medimos é imóvel, o tempo é mobilidade. (BERGSON, 2006, p. 4)

A ciência trabalha com base na medição do tempo. Não poderia ser diferente uma vez que sua função é a busca de “objetividade”, tendo em vista a previsibilidade. Para isso são extraídos do “tempo real”, “pedaços de tempo”; o conhecimento científico refere-se a momentos bem delimitados, o “tempo real” não permite fragmentação real, portanto o conhecimento objetivo exclui a “duração”; porém tal duração não cessa nunca, mesmo que tenhamos dificuldades em

expressá-la: “Mas esta duração, que a ciência elimina, que é difícil de conceber e de exprimir, nós a sentimos e vivemos.” (BERGSON, 2006, p. 6)

O método científico faz recortes da realidade para dar conta das necessidades da vida prática. A busca de objetividade determina o método científico embasado na mensuração do “ambiente” onde tudo acontece: o tempo. Mas o próprio método impossibilita à ciência trabalhar com o tempo real. Uma vez que ela desenvolve conhecimento com vista à produção de instrumento de atuação material, e o tempo não possui materialidade, só lhe resta formar um paradigma virtual do tempo. O que é suficiente para a produção de ferramentas de intervenção na materialidade das coisas.

Não nos parece haver no bergsonismo, propriamente uma crítica à ciência. O objeto direto do questionamento é o método da metafísica clássica, conhecimento anterior ao científico, no plano histórico, que adota a simbólica representação do tempo como forma de compreensão da “duração”. Sua decepção com o pensamento de Spencer está no ponto em que se verificou que a teoria do “evolucionismo” seguia a mesma base herdada da metafísica: o “tempo matemático”. Sua conclusão é a de que o tempo representado com o simbolismo matemático é originário de uma arbitrária relação entre “tempo” e “espaço”. Por isso, a representação é feita em forma de uma linha imóvel. A ideia de linha só é possível numa base espacial, dimensão empiricamente verificável, e analiticamente demonstrável, mas tempo não é da mesma ordem. Mas a filosofia pensou-os como equivalentes.

Ao longo de toda a história da filosofia, tempo e espaço são colocados juntos e tratados como coisas do mesmo gênero. Estuda-se então o espaço, determina-se sua natureza e função, depois transporta-se para o tempo as conclusões obtidas. As teorias do espaço e as do tempo são, assim paralelas. (BERGSON, 2006, p. 7)

Bergson (2006) encontra o nascimento do problema nas dificuldades impostas pela tradução da duração em linguagem, ou seja, a comunicação da duração através do instrumento linguístico, mais precisamente, do sistema de linguagem adotado pela filosofia, especificamente a metafísica. Parece-nos que o autor aponta, na verdade, a pouca possibilidade de escolha reservada à metafísica, isso porque a base de seu conhecimento, assim como o da ciência e o do senso comum, é a “inteligência”. Segundo ele, a inteligência sempre opera com a linguagem habitual, do “senso comum”. Verificando o entendimento humano ele

conclui que além deste não ocupar-se do “tempo real”, ele o esconde. Refere-se sempre a posições no tempo, forçando uma analogia com o espaço. Sendo assim este tempo nos apresenta certa “homogeneidade”, pois é um tempo abstrato, suas variações acontecem em termos de quantidades fixas. Quando se refere às diferenças, estas são tomadas como relativas a instantes maiores ou menores. Se houver questionamento sobre os intervalos deste tempo, é feita uma fragmentação em mais pedaços, e isso, indefinidamente. O “tempo” real e para o qual a filosofia deve se voltar é oposto ao da quantidade. Ele é “heterogêneo”. Sua variação é qualitativa, porque é rico em variação constante, tão rico que não permite a mensurabilidade científica, metafísica ou comum. A tentativa de fixação do tempo ocorre tendo em vista a intenção de ação do homem sobre as coisas, as ações só são possíveis sobre coisas fixas, tendo em vista a ação prática, logo tem-se a obrigação de se desviar da duração real, responsável por “incertezas”:

Nada de mais natural, se a inteligência é destinada sobretudo a preparar e aclarar nossas ações sobre as coisas. Nossas ações apenas se exercem comodamente sobre pontos fixos; é, então, a fixidez que nossa inteligência busca; ela se pergunta onde o móvel está, onde o móvel estará, onde o móvel passa. (BERGSON, 2006, p. 8)

O que é procurado da realidade são os aspectos regulares. Parece-nos que todo o debate acerca das “sínteses a priori”, os juízos científicos, decorre exclusivamente da busca das “regularidades”. O que se procura são quadros fixos do real, mas a duração flui independentemente do entendimento que a recorta, remonta e volta a percebê-la como movimento. Mas este movimento é virtual, jamais o movimento real, cujo problema fundamental, o de sua “duração”, foi abandonado pela metafísica que o considerou como um dos problemas eternos:

A metafísica nasceu no dia em que Zenão de Eléia assinalou as contradições inerentes ao movimento e à mudança, tais como nossa inteligência os representa. Ultrapassar, contornar, por um trabalho intelectual mais e mais sutil, essas dificuldades levantadas pela representação intelectual do movimento e da mudança, tal foi o principal esforço dos filósofos antigos e modernos. (BERGSON, 2006, p. 10)

O tempo mesmo é mobilidade constante e justamente por isso desenvolve-se apresentando novidade plena. Mas a reflexão embasada no tempo fragmentável perde as novidades porque pensa com o tempo do relógio. A previsibilidade que

motiva os juízos científicos, e também o senso comum, envelhece o futuro. Na relação entre sujeito e objeto, o futuro da relação é antecipado ao presente. Mas tal presente é sentido como passado, pois anteriormente a ele, foi pensado como futuro previsível. É como se o conhecimento, processo de busca do desconhecido, nunca se deparasse com ele. Sujeito e objeto fixos em uma “duração virtual”:

O tempo é feito de partes distintas e justapostas. Sem dúvida ainda dizemos que estas se sucedem, mas essa sucessão é então similar à das imagens de um filme cinematográfico: o filme poderia desenrolar-se... mil vezes mais rápido sem que nada se visse mudado naquilo que ele desenrola. (BERGSON, 2006, p. 11)

Mediante tais constatações Bergson (2006) propõe uma nova forma de filosofar. Um novo método filosófico de investigação da “duração mesma”. Isso porque, segundo ele, a filosofia não deve satisfazer-se com um método muito similar ao método científico, estabelecido na modernidade cujo embrião está no pensamento antigo.

## 2.6 Diferença entre análise e intuição

Bergson (2006) se opõe a Kant (1987) no que respeita ao caráter fenomênico do conhecimento. Para ele a relativização do conhecimento, a impossibilidade de se conhecer a “coisa em si”, resulta do método analítico, com o qual a ciência está habituada a investigar. O bergsonismo defende que a busca da filosofia deve ser pelo “absoluto” da realidade. Pois o fato de a totalidade real não se dar a uma análise, não exclui a possibilidade de o sujeito a perceber. E pelo menos uma “coisa em si” Bergson afirma ter percebido:

Resultava de nossa análise que pelo menos uma parte da realidade, nossa pessoa, pode ser recuperada em sua pureza natural... nossa pessoa nos aparece tal como ela é “em si”, assim que nos libertarmos de hábitos que foram contraídos para nossa maior comodidade. (BERGSON, 2006, p. 24)

Objetos de questionamento do bergsonismo são as propostas de teorias do conhecimento que pretendem se estabelecer como definitivas. Em primeiro lugar a ciência. A nossa atualidade tem mostrado, devido provavelmente às críticas às ciências desenvolvidas a partir do século XX, e os avanços do próprio conhecimento

científico, uma ciência mais cuidadosa com as posições deterministas. Mas o século XIX é mais evidentemente marcado pelo cientificismo. Em segundo é a própria filosofia. A relação entre filosofia e ciência é uma constante na reflexão de Bergson (2006). Assim, ele dirige objeções à distinção entre ciência e metafísica realizada por Kant (1987). Pois, a estrutura que embasa as duas conceituações de abordagens do real, é herdeira da tradição filosófica, a qual opera com conceitos cristalizados a partir da fragmentação de “tempo”. Logo elas são equivalentes e inseparáveis.

A metafísica, a que Bergson (2006) se refere de forma crítica, é tanto a antiga quanto a moderna. Importante tal observação, pois seu projeto filosófico é metafísico. Para ele, apenas à “metafísica” é possível um “método intuitivo”. Porém sua proposta é a de elaboração de uma espécie de “nova metafísica”; uma proposta de se conhecer a realidade, por uma via que atente para a “duração pura”.

Do nosso ponto de vista parece que o método proposto pelo bergsonismo pretende não fragmentar analiticamente dois conjuntos cristalizados de conhecimento; metafísica e ciência ou filosofia e ciência. Apesar disso, devemos observar que certa delimitação exista, pois se apontam distinções entre objetos da ciência e da metafísica. Isso gera a necessidade de procedimentos metodológicos específicos:

Conferimos portanto à metafísica um objeto limitado, principalmente o espírito, e um método especial, antes de tudo a intuição. Ao fazê-lo, distinguimos claramente a metafísica da ciência. Mas ao fazê-lo também lhes atribuímos um valor igual. (BERGSON, 2006, p. 35)

A operação da intuição em Bergson (2006) difere muito da que nos mostra Kant (1987). Para a realização da síntese, para a transformação do objeto em abstração, Kant (1987) nos diz que o sujeito contata o objeto de forma direta, todos os objetos passíveis de “síntese a priori”, isto é, por intuição. Até aí o mesmo nos afirma Bergson (2006). Mas a relação na exposição kantiana é condicionada pelas intuições puras: “espaço” e “tempo”. Haveria a intuição sensível suportada pelas intuições puras. No bergsonismo a intuição é um processo em que o “espírito”, que segundo nosso modo de entender pode se aproximar do termo “subjetividade”, em sua duração, deve se esforçar em tocar diretamente o objeto em sua duração. (BERGSON, 2006)

A “análise” é uma das formas de contato entre sujeito e objeto. Tanto filósofos quanto cientistas operam com ela. Por esta via fica-se à margem da coisa, abordamos o lado externo do real. Desenvolvemos uma investigação com vista à explicação conceitual. O método se apoia num instrumental de bases relativas, na medida em que se limita a expor apenas aquilo que seja possível de objetivação. Isso significa que faremos leituras diferentes de acordo com referenciais diferentes. Pontos de vistas diferentes farão com que o mesmo objeto seja explicado de formas variadas, porque cada abordagem seleciona um conjunto de aspectos demonstráveis.

Tal constatação pode ser traduzida por símbolos, com eles podemos representar e comparar características comuns de um objeto com outros do conhecimento. Porque o sujeito observa as camadas passíveis de mensuração. Podemos tomar como base alguns conhecimentos anteriores e verificar as aproximações das características do objeto atual. Isso nos dá um conhecimento aproximativo, porque será uma representação, não atingiremos jamais objeto original.

Outro modo de compreender o objeto consiste em o “espírito” instalar-se no interior do objeto. Espírito aqui, bom lembrar, é a primeira “coisa em si” constatada de forma não mediada, quando da objeção ao pensamento kantiano. Esta proposta de compreensão profunda do objeto é chamada de “busca do absoluto”. Por exemplo, o “movimento” interior de um objeto:

O que eu experimentar não irá depender nem do ponto de vista sobre o objeto que eu poderia adotar, uma vez que estarei no próprio objeto, nem dos símbolos pelos quais poderia traduzi-lo, uma vez que terei renunciando a toda tradução para possuir o original. Enfim, o movimento não será mais apreendido de fora e, de certa forma, a partir de mim, mas dentro, nele, em si. Apreenderei um absoluto. (BERGSON, 2006, p. 184)

Como contatar o objeto neste nível de interatividade? Bergson (2006) nos propõe um caminho que parta da superfície, a mesma que permite um conhecimento dado pela “análise”, e que adentre a coisa a ser conhecida. O interior do objeto possui uma essência que consiste em não aparecer exteriormente, porque não se permite conceituar. O pensamento analítico exige que a investigação fique nos limites da superfície da coisa sempre ampliando as caracterizações do objeto. O

interior é simples, mas não permite simplificar-se, fragmentar-se, ou enumerar-se finitamente, como faz o filósofo ou o cientista que atua apenas com a “análise”.

O termo “absoluto” nos parece que deva ser entendido como o diferente em relação ao “relativo”. Uma descrição de um objeto, por mais precisa que for, só se realiza por expressão de elementos verificáveis pelos sentidos. Um sujeito comunicando a outro as constatações que realizou não conseguirá comunicar o que “sentiu” no ato da constatação. Neste sentido, a análise opera a partir de gêneros. O absoluto se encontra no nível da singularidade, por isso impossível de ser expresso de forma precisa, em linguagem analítica. Ele somente é dado na “coincidência” de uma singularidade, percebida na “duração” do espírito, na relação com a “duração” do objeto:

Por mais que todas as fotografias de uma cidade tomadas de todos os pontos de vista possíveis se completassem indefinidamente umas às outras, elas não se equivaleriam de modo algum a esse exemplar em relevo que é a cidade na qual passeamos. (BERGSON, 2006, p. 186)

Como alternativa que ultrapasse a “análise” que, segundo reforça Bergson (2006), só nos faz girar em torno do objeto, tendo uma imensa multiplicidade de pontos de vista, sem o mínimo de avanço rumo à profundidade almejada pela filosofia, é colocada a “intuição metafísica”. Por intermédio dela, o autor pretende ultrapassar a leitura apenas conceitual do mundo.

Se existe um meio de possuir uma realidade absolutamente, em lugar de a conhecer relativamente, de colocar-se nela em vez de adotar pontos de vista sobre ela, de ter a intuição em vez de fazer a análise, enfim, de apreender fora de toda expressão, tradução ou representação simbólica, a metafísica é este meio. A metafísica é, pois, a ciência que pretende dispensar os símbolos. (BERGSON, 2006, p. 188)

O sujeito na relação com o mundo tende inicialmente a atentar para sua própria exterioridade, sua inserção no mundo, todos os objetos que o cercam. Bergson (2006) afirma que nesse primeiro momento prestamos atenção apenas na aparência da matéria. Nesse sentido, percebe-se que os objetos encontram-se desligados do sujeito e também entre si. Isso acontece porque o instrumento de observação é aquele da prática cotidiana, voltado para a intervenção no exterior. A atenção está voltada para aqueles elementos do objeto que permitam uma ação sobre o mesmo.

Na mesma situação, se a atenção se voltar para o sujeito, este perceberá sua própria interioridade na sua variação real, “duração”, mediante aquele objeto. Nesse campo ocorrem mudanças qualitativas da subjetividade em movimento. Nessa interioridade reside uma riqueza perceptível apenas pela atenção profunda do “eu” sobre si mesmo. Nesse interior, verifica-se a duração dos “estados” internos, não há um “ajuntamento” de estados. O próprio termo “estados” é usado apenas por imposição da linguagem. O que há é uma “interpenetração de estados”. Para ser mais claro, na interioridade encontra-se a consciência do que se configura em memória de todos os “estados”. A vida inteira daquele “eu” está aí e continuando; todos os “presentes”, que o senso comum, a ciência e a metafísica clássica chamam, para efeito prático, de “passado”. Essa vida é toda simultaneamente, contínua, progressiva com total variação de qualidade, não há vazios. Por isso a impossibilidade de representação exata por imagens ou conceitos, pois só podemos ilustrar recortando e expressando; o discurso já não é mais o dado mesmo e sim representação da plena “duração”. Para Bergson (2006), a metafísica, até a idade moderna, não atentou para seu papel, a busca daquilo que marca a plena realidade: o “movimento”; satisfez-se trabalhando com representações, ficando assim presa à superfície do real.

A vida inteira é tudo isso ao mesmo tempo, variedade de qualidades, continuidade de progresso, unidade de direção. Não se poderia representar por imagens. (...) Mas se poderia menos ainda representá-la por ‘conceitos’, isto é, por ideias abstratas, ou gerais, ou simples. (BERGSON, 2006, p. 192)

A investigação pela via intuitiva é a ferramenta da metafísica proposta pelo bergsonismo. Para isso, ele aponta para a necessidade de uma inversão na postura inicial do filósofo, isso em relação à tendência da filosofia conceitual. A conceituação deve desenvolver-se após a percepção intuitiva. E nunca deve ser tomada como substituta da intuição; deve ser sempre lembrada como representação, provisória, sempre relativa. O filósofo intuitivo não deve ir ao encontro do seu objeto munido de instrumento conceitual e sim de esforço intuitivo para a percepção tanto da duração de seu espírito quanto da duração do objeto: “Mas o erro é acreditar que com esses esquemas recomporíamos o real. Nunca será demais repeti-lo: da intuição podemos passar para a análise, mas não da análise para a intuição.” (BERGSON, 2006, p. 209)

Se a “análise” não dá conta da realidade em si mesma, o caminho do filósofo deve ser o intuitivo. Como expressar filosoficamente o que é apreendido na “duração pura”? Aqui temos uma questão referente à linguagem. As filosofias expressam-se em conceitos. Como alargá-los? O próprio bergsonismo para se colocar como filosofia se debate com tais questões.

A metodologia de Bergson (2006) faz a crítica dessa linguagem; para isso necessita da linguagem. Como ser filósofo sem uma linguagem? Como alternativa, que podemos entender até como provisória, ao lado do uso relativo dos conceitos e das críticas aos mesmos, lança mão também dos “recursos metafóricos”. As imagens ultrapassam os conceitos. Por isso, o bergsonismo apresenta uma linguagem muito próxima da literatura geral. As metáforas, por não possuírem a fixidez própria dos conceitos, realizarão mais “eficientemente” o expressar da filosofia que se propôs compreender a duração que flui incessantemente. Nesse sentido é que temos a observação de Silva (1991, p. 186):

Se a filosofia deve adotar a linguagem imagética por exigência metodológica, a maneira como o artista opera com a linguagem só pode ser tomada como paradigma se, na própria noção de paradigma, estiver incluído um trabalho de mediação que transforme a metáfora literária num instrumento metodologicamente apropriado à expressão filosófica.

O que é apresentado até aqui nos dá uma referência para a compreensão do percurso de pensamento de Bergson acerca das estruturas que formam a moralidade segundo seu entendimento do que seja este aspecto da vida humana. Uma espécie de crítica à “inteligência” como fundadora das moralidades é o que pretendemos mostrar em seguida.

### 3 A MORAL EM BERGSON

A compreensão da tese sobre a moral orientou-se por um esforço em encontrar a relação entre o método bergsoniano de filosofar e o conteúdo da argumentação sobre a moral. Nesse sentido, é que nossa atenção esteve voltada para a recusa da razão tanto como método totalmente eficiente para o entendimento da moralidade, quanto motivador do cumprimento das normas morais, além de não ser um instrumento eficaz na transformação da moralidade.

A exposição segue a mesma ordenação dos componentes conceituais na estrutura da tese de Bergson (2006) sobre como deve ser o método filosófico intuitivo. Isso tem em vista a busca de fidelidade ao corte analítico que reduziu o objeto à sua parte mais simples para, a partir daí, chegar à totalidade que expresse o entrelaçamento dos elementos que formam a “obrigação moral”.

A “obrigação moral” funda-se num determinado conjunto de elementos em alguns tipos de sociedade. O conjunto de elementos que dão força à obrigação se amplia na medida em que a sociedade varia em relação às formas de “sociedades primitivas”. Isso exige de Bergson um posicionamento, que se pretende diferente, a respeito da tendência intelectual que argumenta em torno da distinção radical entre “civilização” e “povo primitivo”.

A distinção da ordem de natureza, que, segundo Bergson (1978), os intelectuais de seu tempo procuravam demarcar, permitia a estes desenvolver um discurso afirmativo sobre a existência de uma “moral aberta” à humanidade nas formas de sociedades da “civilização”, em oposição a uma “moral fechada” das sociedades ditas “primitivas”. A reflexão bergsoniana não admite isso.

A contestação a este ponto procura mostrar a manutenção de componentes das formas de organização social primitiva nas formas de sociedades contemporâneas. Isso reflete nas formas “estáticas” de morais da civilização. O comportamento social primitivo, mantendo-se vivo na sociedade mais evoluída, desenvolve ações próprias das “sociedades fechadas”, ações de repercussão moral que não procuram contemplar um projeto de humanidade, mas buscam perpetuar a “moral estática” de “sociedades fechadas” em pequenas comunidades.

A situação moral contemporânea retomará a “dinâmica”, que desenvolve melhorias de qualidades morais, conforme Bergson (1978), somente por intervenções místicas; intervenções realizadas por “reformadores morais”. Estes não

são filósofos, cientistas sociais, psicólogos ou representantes de “religiões estáticas”, religiões instituídas das “sociedades fechadas”. São “gênios” possuidores de qualidades “supraintelectuais” que, por meio da “intuição mística”, podem restabelecer a conexão entre a “duração” do ser humano com a “duração” da vida. São os únicos com capacidade de percepção de valor do “projeto de humanidade”.

### **3.1 Obrigação moral**

Para a compreensão do que é o ser humano podemos pensar com Aristóteles (384-322 a.C.). Ele explicava o humano como sendo “animal racional”. Com base nessa teoria, juntamente com a reflexão sobre a relação entre “potência e ato”, somos inclinados a entender o animal humano como um ser que nasce com a potencialidade humana. Assim, este animal não nasce humano, mas com a possibilidade de vir a ser humano. O que fundamentalmente diferencia o homem dos demais seres é sua capacidade racional. Justamente esta capacidade, apesar de ser o que estabelece a diferença, talvez seja a mais precária no momento de nascimento. Importante observar, o que poderia ser encarado como um paradoxo, aquilo que distingue o ser do homem não está pronto em seu ser no seu surgimento no mundo. Por outro lado, por ser assim, é que podemos detectar a abertura, a possibilidade de ultrapassar a situação de pura natureza em que se origina.

O desenvolvimento da capacidade, a “atualização” do racional, demanda um constante esforço que deve ser realizado com os demais seres humanos. Aristóteles, em suas investigações sobre Ética, apontava a grande dificuldade da passagem do “animal potencialmente humano” para o ser “político”. O habitante da polis deve, através do percurso pelo caminho do “justo meio”, manter o equilíbrio entre as tendências animais e as necessidades da vida em sociedade com os demais semelhantes. Para isso torna-se fundamental o guiar-se pela razão, a qual também se desenvolve com a razão dos demais. Ao fazer isso, cada um afirma-se, faz jus aos termos: “homem, animal racional”. Ser humano parece exigir a relação com outros seres humanos utilizando-se da inteligência comum a todos.

Para que isso ocorra da melhor maneira possível, a humanidade tem se orientado por regras de comportamento. Apesar de sermos todos inteligentes, e talvez até por isso, somos todos individualmente muito diferentes. Cada um pode perceber que em determinadas situações aparecem muitas divergências entre seu

interesse e o da maioria. Para resolução destas divergências podemos nos pautar pelas normas morais. Assim, as normas podem ser vistas como um sistema de baliza do comportamento humano em sociedade.

Tal sistema não está escrito, como o jurídico, num conjunto de códigos aos quais podemos recorrer, quando surgem dúvidas sobre qual ação deve ser escolhida em busca de um resultado mais correto em benefício do todo. Sendo assim, a moral é ensinada aos indivíduos desde a fase infantil. Espera-se com isso que na fase adulta cada um contenha em seu espírito regras gerais de comportamento em sociedade.

Outro elemento importante é o caráter transitório da moral. Uma primeira observação nos indica o aspecto relativo da moral. Ela tem em si uma dinâmica que a faz variar no tempo e no espaço. Então podemos encontrar diferenças morais entre a cultura dos antigos atenienses e a dos espartanos no mesmo momento e numa proximidade espacial muito grande, apesar de serem gregos. E podemos encontrar diferenças muito mais significativas se compararmos o conjunto dos valores gregos com os do judaísmo do mesmo período. Se a comparação for entre temporalidades mais distantes, por exemplo, entre antigos e modernos, as diferenças tornam-se muito mais evidentes. O que quer dizer que uma mesma moral, a moral de um povo, muda em uma comparação entre temporalidades diversas.

Numa avaliação ainda muito superficial poderíamos perceber algo de “benéfico” nessa dinâmica. As mudanças morais como expressão da tendência a certo “progresso”, uma melhoria nas normas com vista à melhor qualidade das relações humanas. Exemplo disso pode ser a comparação entre a moral contemporânea com a grega antiga. Não aceitamos a escravidão enquanto eles a legitimavam. Se tal tendência existe, uma primeira questão se põe: o que produz tal mudança?

A apresentação de resposta a essa questão nos leva a um segundo problema. Apesar da variabilidade moral, especialmente os valores morais acompanhando a mudança do conteúdo cultural, parece haver algo de constante que perpassa todas as morais: o que não muda? Diante disso, Bergson (1978), assim como Kant (1987) de maneira distinta, concentra-se em refletir sobre um elemento da moral que sinaliza a manutenção de certa regularidade em todas as morais. Este algo comum seria o aspecto “obrigatório” das normas morais. A

obrigatoriedade como sustentáculo das relações entre indivíduos numa mesma sociedade.

Mas o que confere força de obrigação às normas? Para Kant (1987), isso decorre dos “imperativos categóricos” resultantes da razão. Depois de estabelecidos os limites da “razão pura”, quando o conhecimento científico era o objeto de investigação, dentre as coisas que estão em poder da razão, uma é o estabelecimento do comportamento moral. Assim, por meio da capacidade racional, a humanidade viria elaborando e obedecendo aos mandamentos morais resultados da própria racionalidade. A razão seria responsável tanto pelo movimento de constituição da moral como pela “pressão” da norma sobre o indivíduo.

O bergsonismo procura responder a mesma questão. Mas a solução contém em si uma “diferença de natureza” em relação à resposta kantiana. Uma compreensão em que tanto a dinâmica quanto a força da obrigatoriedade moral não repousam exclusivamente na razão. Esta pode, em determinadas circunstâncias, desempenhar a função de organizadora nas tomadas de decisões, porém, sozinha, jamais seria a responsável pela obrigação e pela mudança de qualidade morais.

O entendimento da perspectiva bergsoniana requer, primeiramente, a compreensão da diferença entre as teorias do conhecimento de Bergson (2006) e Kant (1987). A filosofia kantiana nos apresenta um método de abordagem do real em sua totalidade, em que, para se adquirir precisão nos dados recolhidos, há que se fazer uma distinção radical entre física e metafísica. Para Bergson (2006), isso se configura numa abordagem analítica, a qual serve à ciência, mas não à filosofia, apesar de toda a filosofia, ao longo de seu desenvolvimento histórico ter seguido essa tendência.

A filosofia moral de Bergson representa um esforço na aplicação do método intuitivo proposto nas obras em que aborda a teoria do conhecimento, método em que defende a impossibilidade de distinção fatural entre física e metafísica. A postura analítica é possível, de certa forma até necessária, em termos intelectivos e expressivos. Mas em termos reais, as dimensões empíricas e não empíricas, são inseparáveis. Por esta via é que se pretende entender o objeto moral em “As Duas Fontes da Moral e da Religião” (BERGSON, 1978), de 1932. Não basta olhar, de forma fragmentária, o papel da razão nos cumprimentos dos deveres morais. É preciso encontrar outros determinantes das obrigações, determinantes estes

originados de outros instrumentos utilizados para a construção do conjunto de normas morais.

A primeira questão investigada é a força dos mandamentos morais quando o dever é cumprido. Para isso, Bergson (1978, p.08) pergunta pela origem da força. Sendo o homem “animal racional”, a razão lhe apresenta uma força argumentativa para o cumprimento das normas. Porém, a obrigação moral parece conter uma força maior do que a da pura argumentação. Isso quer dizer que a obediência desenvolve-se de tal maneira que nem parece ser reflexiva. E o componente social que não estimula a reflexão é o “hábito”:

O hábito desempenha o mesmo papel que a necessidade nas obras da natureza... Alguns deles são hábitos de mandar; os demais, em maioria, são hábitos de obedecer, e obedecemos ou à pessoa que manda em vista de uma delegação social, ou à própria sociedade, da qual emana certa ordem impessoal confusamente percebida ou sentida. (BERGSON, 1978, p. 8)

A obrigação moral não seria assim algo claro ao qual o indivíduo adere por meio de reflexão. Outros indivíduos sociais são referências na formação da tendência a seguir “o dever”, o qual é para com os demais e não para consigo próprio. Isso para Bergson (1978) se assemelha ao funcionamento da ordem natural orgânica. Um corpo vivo é o todo do seu agrupamento celular. A relação é determinista de comandos do todo para suas partes. Tais comandos obrigam as partes a cumprirem suas funções para a manutenção do todo. A estabilidade da organização depende do funcionamento correto dos membros do conjunto. Por outro lado os componentes parecem sentir em si os objetivos do todo. Cada elemento com o mesmo interesse encontrado no conjunto:

A força que uma obrigação extrai de todas as demais é antes comparável ao alento de vida que cada uma das células aspira indivisível e completo, do fundo do organismo do qual é um elemento. (BERGSON, 1978, p. 9)

Para Bergson (1978), a moral é desenvolvida pela sociedade para ser um meio de se obter dos indivíduos um comportamento parecido com o dos organismos naturais. Como conseguir certa regularidade no conjunto social humano, próxima dessa realizada pela natureza? Como obter uma coesão social sem determinação necessária? O hábito realiza a função. Por meio das obrigações, ele produz uma “regularidade” que se aproxima da regularidade natural:

Qualquer sociedade humana é um conjunto de seres livres. As obrigações que ela impõe, e que lhe permitem subsistir, introduzem nela certa regularidade que tem simplesmente analogia com a ordem inflexível dos fenômenos da vida. (BERGSON, 1978, p. 9)

O apontamento da existência de uma “analogia” entre as formas de comando, o natural e o humano, é importante na medida em que seu objetivo é esconder a distinção entre as formas de organização, ou melhor, entre as regularidades: a primeira é absoluta; a segunda, aparentemente absoluta. Para percebermos a diferença, Bergson (1978), recomenda o olhar para os fatos que demonstram o desvio da ordem estabelecida. Quando isso acontece, procura-se evitar sua vinda à tona, pois a sociedade quer esconde-lo, pretendendo manter a aparência da regularidade, como se existisse regularidade de base natural. A sociedade opera no sentido de fortalecer a crença na “naturalização” da regularidade artificial, porque tem a necessidade de assegurar o cumprimento das obrigações numa relação entre indivíduos livres, que pensam ser regidos por leis deterministas. A aproximação entre as ordens naturais e sociais tem por meta a geração de sentimento de integração do indivíduo na sociedade. Esse sentimento deve reforçar a predisposição individual para acatar os comandos daquele todo do qual faz parte:

O hábito, servido pela inteligência e pela imaginação introduz entre eles uma disciplina que imita de longe a unidade de um organismo de células anastomosadas, pela solidariedade que ele estabelece entre as individualidades distintas. (BERGSON, 1978, p. 11)

Mas a eficiência do sistema de semelhança não depende apenas da aproximação das ordens, condutora da aceitação de comando, através da geração da confusão entre sociabilidade e necessidade. É preciso que o indivíduo seja receptivo daquilo que a sociedade deseja. Dito de outra forma, o indivíduo deve permitir que a sociedade se instale nele, pois assim se esforçará mais junto com os outros na obediência às obrigações, embora focado em si mesmo.

Para percebermos a ocorrência disso, devemos entender um pouco melhor o que é a individualidade na perspectiva bergsoniana. Cada um possui o seu próprio “eu”, o qual é visto pela filosofia, como aquilo que assinala a individualidade, um conceito que nos daria a singularidade do indivíduo. No bergsonismo o termo assume um contorno um pouco diferente. Propõe-se que este conceito seja compreendido de duas perspectivas: a primeira, em conformidade com o método da

tradição filosófica, nos daria uma diferença de individualidades de graus, pois, embora cada indivíduo seja diferente, é assim apenas num nível da realidade, o campo social; a segunda forma pode nos dar o “eu” com diferenças de natureza, o “eu profundo” realmente singular. O primeiro pode ser obtido pelo nosso comportamento analítico, pelos processos racionais. Já o segundo só compreendemos pela via intuitiva. É como se o eu possuísse uma superfície passível de “observação” intelectual quando nossa abordagem se faz pela análise do real. Percebemos as individualidades aparentes, mas não as individualidades mesmas, pois não fazendo o percurso intuitivo tendemos à compreensão de que todo o conteúdo de determinada singularidade seja evidente. Com isso não atentamos ao “eu mesmo” perceptivo no nível do tempo real: a “duração”. A análise mais pormenorizada dessa relação, Bergson desenvolve em sua primeira obra, “Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência” (1988), publicada em 1889, na qual uma das principais reflexões é sobre a liberdade e a importância da intuição como via para se chegar ao aspecto fundamental do objeto, no caso aqui o objeto torna-se o “próprio eu”, no processo de conhecimento: “El título señala ya el esfuerzo de retorno a lo inmediato y primitivo, al dato puro de la experiencia.” (URDANOZ, 1978, p. 22).

A percepção e a devida atenção que pode ser dada à radicalidade desse eu pleno, poderia dar a percepção individual da diversidade, mas não parece que isso ocorra com grande frequência, pois a tendência da maioria dos integrantes da sociedade é a de encontrar estímulos para seguir as determinações sociais, nos “eus sociais”, que de certa forma escondem o eu:

É na superfície, em seu ponto de inserção no tecido cerrado das outras personalidades exteriorizadas, que nosso eu em geral acha onde se agarrar: sua solidez está nessa solidariedade. Mas no ponto em que se agarra, ele por sua vez está socializado. A obrigação, que imaginamos como um vínculo entre os homens, liga primeiro cada um a si mesmo. (BERGSON, 1978, p. 12)

O eu fragmentado presta um serviço à sociedade na medida em que a individualidade mesma fica ofuscada pelo conteúdo cultural, desenvolvido predominantemente através da linguagem, ao longo do processo educativo. É como se cada indivíduo fosse preparado para se entender como portador de diferenças de graus no espaço social. Ele porta uma individualidade, porém esta é dependente de

uma “individualidade externa” que estimula, ao mesmo tempo guia o singular ao acompanhar o todo:

Como o eu assim fragmentado, e por isso mesmo subdividido, se presta de forma infinitamente melhor às exigências da vida social em geral, e da linguagem em particular, ele é preferido e perde-se pouco a pouco de vista o eu fundamental. (BERGSON, 1988, p. 132)

O indivíduo entende a si mesmo balizado por aquela camada assumida dos demais indivíduos. Tal porção exterior, agora interiorizada, o leva a pensar que a totalidade de seu eu pertence a sua singularidade. Quando age, acredita que faz isso de forma independente do universo externo. Mas a cultura ensinada a ele na sua formação como ser humano, transmitida pela linguagem, é o que dirige suas ações. Impossível eliminar a cultura, ela impregna o ser humano de tal forma que mesmo que o indivíduo se isole dos demais, ele recorrerá sempre à referência cultural quando lhe for exigida a realização de uma atividade que se faz por uma conexão do universo interno com o mundo sensível:

Até materialmente, Robinson em sua ilha permanece em contato com os demais homens, porque os objetos manufaturados que ele salvou do naufrágio, e sem os quais não teria escapado dos apuros, o mantêm na civilização e, por conseguinte, na sociedade. (BERGSON, 1978, p. 13)

Outro exemplo ilustrativo da ação dessa pressão social sobre a parte interna do indivíduo, podemos encontrar no comportamento de um criminoso. Alguém que pratica um crime, tudo faz para ocultá-lo. Segundo Bergson (1978), o criminoso não faz isso apenas pelo medo da punição, mas seu intuito é também o da negação do ocorrido, pois a sua publicação implica seu afastamento da sociedade. O próprio autor do crime se pune ao entrar num estágio de tensão decorrido da expectativa de isolamento dos demais. Quando ele elimina o desconforto e passa a sentir a possibilidade da reintegração? No momento em que confessa o cometido: “Ele reassumiria sua colaboração com os demais homens. Seria castigado por eles, mas, colocando-se do seu lado, seria de certo modo o autor de sua própria condenação.” (BERGSON, 1978, p. 15)

O crime, embora aqui seja um exemplo extremado, representa a possibilidade de desvio dos mandamentos sociais. Isso quer dizer que apesar da força do conteúdo moral sobre o indivíduo a decisão acaba por ser tomada individualmente.

Além disso, mostra a existência de um intervalo entre a camada superficial e profunda do eu. Nesse intervalo pode ocorrer uma indecisão. Indecisão que se manifesta, de forma menos contundente e por isso pouco perceptível, nas ações cotidianas. Nossas atividades diárias, as que envolvem cumprimento de normas morais, são realizadas sem a necessidade de grandes esforços de pensamento para decisão. Quase não percebemos a pressão das obrigações: “Uma alternativa impõe-se a todo momento; optamos naturalmente pela que se ajusta à norma. Mal temos consciência; não fazemos esforço algum para isso.” (BERGSON, 1978, p. 16)

A questão do esforço intelectual no cumprimento do dever moral é apresentada com vista ao desenvolvimento de uma crítica aos que pensam que a razão determina a moral. Para Bergson há duas situações marcantes da atuação da razão na moralidade. A primeira delas é quando o ser humano deve ser inserido no campo social pela assimilação das normas. Isso se desenvolve por processos de aprendizagem, o que é racional e demanda um esforço muito grande: “A inserção exige um esforço. A indisciplina natural da criança, a necessidade da educação constitui prova disso.” (BERGSON, 1978, p. 17)

A segunda situação é quando a razão nos aparece para desenvolver um argumento que reforce nossa predisposição para o cumprimento de um dever, quando a dimensão mais profunda do eu fica tentada à recusa. Embora a individualidade esteja normalmente bem estruturada com o eu social, às vezes ela tenta resistir a um mandamento. A razão se oporia a essa resistência:

A obrigação não é de modo algum um fato singular, incomensurável com os demais, erguendo-se acima deles como uma aparição misteriosa. Se grande número de filósofos, sobretudo os que aderem a Kant, a encaram assim, é que confundiram o sentimento da obrigação, estado tranquilo e aparentado à inclinação, com o abalo que às vezes nos impomos para romper o que se contraponha a ela. (BERGSON, 1978, p. 17)

Para Kant (1987), a razão é soberana no cumprimento dos deveres. Essa afirmativa resulta do processo investigativo em relação aos alcances e limites da “razão pura”, desenvolvido na teoria do conhecimento científico. Então ela pode ser posta como paradigma na medida em que for tomada na sua dimensão pura. Isto é, quando os conteúdos racionais não tiverem sua origem no universo empírico. O agente moral é portador desse instrumental que dá consistência, para as tomadas de decisões, justamente por se referenciar com proposições invariáveis, porque não

submetidas à mobilidade da dimensão externa ao sujeito. Assim, ele não deve pautar-se pelo universo sensível, campo de variações constantes, ao tomar uma decisão moral.

Contra essa função da razão é que Bergson (1978) marca sua posição. De acordo com sua epistemologia, somos levados a crer que a contestação desse posto a que a razão é elevada por Kant (1987), decorre da forma de operação da razão caracterizada por Bergson (1978), quando propõe que a filosofia deva caminhar pelo método intuitivo e não exclusivamente racionalista ou empirista. Embora o argumento kantiano prove a existência de possibilidade de pureza da razão, principalmente quando explica como são os “juízos analíticos”; reflexões com elementos não retirados do universo sintético, Bergson (1978, p.18) afirma que tal concepção de “analítica” resultou, no fundo, do universo sensível. Isso porque o que se dá à possibilidade de análise é apenas a dimensão material. Na relação entre sujeito e objeto o que é analisável é somente o objeto. Mas tradicionalmente ocorreram, e a crítica de Bergson (1978) se estende ao desenvolvimento da filosofia em geral, no “Ensaio Sobre os Dados.”, tentativas de análises do subjetivo. Nesse caso torna-se possível isolar a razão no conjunto subjetivo, por um método extraído do universo objetivo. Por seguir tal trajeto é que Kant (1987) teria conseguido estabelecer o primado da razão nas decisões morais.

Bergson (1978) esforça-se por demonstrar que a razão não possui a autoridade moral atribuída a ela. Além de apresentar sua atuação como secundária em relação à força do “hábito social” na obediência aos deveres. Pois a ela caberia argumentações sobre as vantagens da ação em conformidade com interesses sociais expressos nas leis morais. Interesses resultantes de um interesse básico: a manutenção da ordem social. Bergson (1978) não nega que a razão exerça um importante papel na inquietação do indivíduo frente a uma indecisão se deve ou não seguir a norma. Mas tal importância não a levaria ao posto de princípio. Ela seria uma espécie de ponderadora. O erro dos racionalistas seria o de partirem apenas desse ponto para a definição da obrigação moral como algo de base racional:

Dado que em um ser racional a razão intervém de fato como reguladora para garantir essa coerência entre as normas ou máximas obrigatórias, a filosofia acabou por ver nela um princípio de obrigação. É como acreditar que a manivela é que faz girar a máquina. (BERGSON, 1978, p. 19)

Kant (1987), a nosso ver, parece ter deixado bem clara a diferença entre as leis naturais e morais, ou seja, o “imperativo categórico” é distinto, por natureza, de obrigações deterministas. Isso pode ser verificado na distinção das formas de obrigação na moral kantiana<sup>1</sup>. Apesar disso, Bergson (1978) sustenta que não é dessa forma que os seres humanos em geral entendem, pois as ações guiadas pelo hábito não permitiriam a percepção da diferença. O corpo social e outros elementos que já apontamos, além de outros que veremos mais adiante, trabalhariam no sentido inverso; no reforço da analogia, o que obscurece a distinção. Com base nisso, ele sugere uma compreensão de como seria um “imperativo categórico absoluto”. E, para isso, traduz o imperativo na frase: “É preciso porque é preciso” (BERGSON, 1978, p.19) Esse imperativo categórico se fosse possível sua existência, estaria próximo da comparação entre as leis naturais e sociais. Por isso a única maneira de se procurar demonstrá-lo é através de uma analogia, então o recurso à metáfora: “Pensemos pois numa formiga que tenha certo vislumbre de reflexão e que julgue então estar errada em trabalhar sem descanso para as demais.” (BERGSON, 1978, p.21) Esse levante ocorreria em poucos instantes, pois de imediato o instinto reassumiria o controle. Nesse pequeno instante, teríamos a manifestação da inteligência dando o imperativo categórico: “A inteligência que vai ceder lugar ao instinto diria, a título de adeus: é preciso porque é preciso.” (BERGSON, 1978, p.21) Outro exemplo seria o de alguém saindo de um momento de sonambulismo: “Se ele caísse imediatamente de novo em sonambulismo, um imperativo categórico exprimiria em palavras a inevitabilidade do retorno” (BERGSON, 1978, p.21) De acordo com isso, qual seria a natureza do “imperativo categórico”? “Em resumo, um imperativo absolutamente categórico é de natureza instintiva ou sonambúlica.” (BERGSON, 1978, p.21)

Ao pensarmos através do método analítico podemos ser levados a entender a razão como um aspecto totalmente distinto em relação à natureza, no ser humano. Principalmente, se entendermos razão a partir da concepção kantiana que separa o que ela pode no campo da física do que pode na metafísica. Isso, segundo Bergson (1978), nos distancia cada vez mais de uma compreensão mais acurada do fenômeno moral. A nosso ver, parece que preocupado com isso é que ele procura

---

<sup>1</sup> “... os imperativos categóricos são leis morais;... em alemão, o ser necessário em sentido naturalista se diz **müssen**, ao passo que a necessidade ou dever moral se diz **sollen**; ex: ‘...’todos os homens devem morrer’, expressa-se com **müssen**; ‘...todos os homens devem dar testemunho da verdade’, se expressa com **sollen**”. (REALE; ANTISERI, 1991, p. 910)

ampliar a noção de razão para a de “inteligência”. E com isso passa a refletir sobre a relação entre “inteligência” e “natureza”.

A base para a construção dessa argumentação encontra-se na obra “Evolução Criadora” (BERGSON, 1964), de 1907, na qual uma das questões se refere à divisão na linha evolutiva do que poderíamos chamar de duas formas de vida: uma “instintiva”, outra “inteligente”. O pressuposto do percurso reflexivo é o de que criativamente as duas formas foram se distinguindo no processo evolutivo. Separaram-se a partir de uma base comum. Tal corte produziu para o observador contemporâneo, orientado pelo instrumental analítico, uma evidência bastante clara na distinção entre as formas de vida:

Encontra-se entre eles uma diferença essencial: o instinto perfeito é a faculdade de utilizar e até de construir instrumentos organizados; a inteligência perfeita é a faculdade de fabricar e de empregar instrumentos inorganizados. (BERGSON, 1964, p. 155)

Inteligência de um lado, instinto de outro. A primeira chega até as sociedades humanas tais como as conhecemos. A segunda apresenta um desenvolvimento que nos dá o atual estado das sociedades determinadas naturalmente; as sociedades de insetos, em específico: formigas e abelhas. O que elas têm em comum? Elas possuem a mesma origem no processo evolutivo: a natureza. Isso permite à natureza fazer certa “reaproximação” das linhas evolutivas, ou seja, produzir aquela, que poderíamos dizer “confusão” entre leis “naturais” e leis “morais”, geradora da força das obrigações morais no agir social humano: “O vínculo que une as abelhas da colmeia entre si assemelha-se muito mais àquele que conserva juntas as células de um organismo, coordenadas e subordinadas umas às outras.” (BERGSON, 1978, p. 22)

A natureza não teria grandes preocupações com essa organização submetida a ela, o instinto natural regula a ordem. O mesmo não ocorre com a questão da outra linha evolutiva. Como dar conta da organização social humana que, por ser inteligente, é mais livre? Como se assegurar da continuidade da vida? Bergson viu na “produção de certa aparência”, entre as duas formas de “organismos”, a solução encontrada: “Ela terá feito com que no caso a inteligência obtivesse resultados comparáveis aos do instinto na outra extremidade, no que respeita a sua regularidade; ela terá recorrido ao hábito.” (BERGSON, 1978, p.22)

Os hábitos mais simples, principalmente os do cotidiano, mais automáticos, podem variar. Mas todos eles estariam assentados em um hábito primordial, realizador da aproximação mais perfeita da inteligência ao instinto, este garantiria a assimilação e o cumprimento dos demais:

Mas seu conjunto, quero dizer, o hábito de contrair esses hábitos, sendo a própria base das sociedades e condicionando sua existência, terá uma força comparável à do instinto, tanto em intensidade como em regularidade. (BERGSON, 1978, p.22)

### **3.2 Moral na civilização**

A caracterização da sociedade humana apresentada pelo bergsonismo não estaria livre de certa crítica; tal sociedade se parece mais com aquelas sociedades, chamadas hoje de primitivas. Há, Bergson (1978) admite, uma possibilidade de não se concordar com sua interpretação, se olharmos para a civilização como algo radicalmente diferente daquilo que ela era nas suas bases primordiais. É importante observar que o termo “civilização” é colocado pela maioria dos observadores contemporâneos de Bergson, de certa maneira em oposição ao de “sociedades primitivas”. Isso facilita a percepção da diferença, mas nos desvia de uma abordagem mais profunda da problemática moral.

Para esclarecer a questão, Bergson (1978) relaciona dois modelos de sociedades: um é o de “sociedade fechada”; outro, de “sociedade aberta”. No primeiro, podemos colocar as sociedades primitivas. No outro, as sociedades contemporâneas, mas de forma relativa, pois as características de abertura destas residem apenas no nível do discurso que elas produzem. Não podemos perder de vista que esta classificação é provisória por parte de Bergson para responder aos racionalistas e suas posições analíticas ou positivistas, posições que não permitem ver em profundidade a situação contemporânea daquilo que é chamado, com pouco rigor filosófico, de “civilização”. Bergson (1978) observa que há uma tendência, por parte dos analíticos, em excluir da civilização a parte primitiva. É como se eles entendessem que a civilização representa a superação do primitivo, pois a racionalidade, agora mais desenvolvida, impediria interferências de nível instintivo nas ações da humanidade.

As diferenças entre as sociedades primitivas e as do início do século XX não seriam tão grandes quanto se imagina; o que se poderia afirmar com segurança, para Bergson (1978), seria a quantidade de conhecimento produzido pela civilização. Mas a dimensão natural, aquela que auxilia na preparação do comportamento habitual, próximo do instinto, não desapareceu com o desenvolvimento da razão. Pois a base das organizações continuaria sendo o resultado do trabalho da inteligência, a qual aproximou a ordem social da ordem natural: “Poderíamos tomar esse natural por insignificante. (...) Mas ele se mantém em muito bom estado, muito vivo, na sociedade mais civilizada.” (BERGSON, 1978, p. 25)

Se uma das marcas das organizações primitivas é a de serem fechadas em pequenos grupos, isso não seria uma característica de distinção na comparação com as sociedades do século XX, pois as “organizações” estão expandidas, mas a expansão pode nos iludir. As grandes sociedades podem nos parecer abertas, uma vez em que já se referem a uma “sociedade humana”. Isso gera uma aparência de abertura para o desenvolvimento de um projeto maior: a “humanidade”. Mas essa abertura se encontra num nível discursivo. E como tal ele cumpre uma função; a de fortalecer a coesão necessária para a manutenção da sociedade que essencialmente deve se manter fechada:

Esquiva-se de afirmar, mas se pretenderia deixar crer que a ‘sociedade humana’ está desde já realizada. E é bom que se deixe crer, porque temos incontestavelmente deveres para com o homem enquanto homem (mesmo que tenham origem inteiramente diversa...), e correríamos o risco de os enfraquecer aos distingui-los radicalmente dos deveres para com nossos concidadãos. (BERGSON, 1978, p. 26)

A questão sobre o parecer e o ser das coisas aqui pode ser entendida a partir de uma perspectiva da problemática da linguagem. Esta para Bergson (1978) é dependente da postura analítica do sujeito em relação ao objeto. Isso quer dizer que a linguagem é sempre analítica, ou seja, ela é obrigada pela natureza analítica do real sensível, a fragmentar o real para descrevê-lo. A descrição contribui para com o domínio do objeto pelo sujeito. O domínio tem por objetivo fundamental a utilidade. Assim o discurso sobre a realidade geral cumpre uma função utilitária. No campo da ciência, ele contribui na produção tecnológica. No campo social, ele opera na

manutenção da coesão dos “grupos sociais”, uma vez que se anuncia um tipo de moral, mas as ações morais embasam-se em outra moral.

O termo “civilização”, entendido como superação do “não civilizado”, esconde o comportamento “grupal”, comportamento primitivo. Parece-nos que a ideia aqui é chamar a atenção para uma generalização indevida. O fato de a humanidade ter desenvolvido a racionalidade ao ponto de ter maior domínio no campo instrumental não habilita o civilizado a se achar já desenvolvido moralmente. Não que moralmente não tenha havido “progresso”, houve, mas muito aquém do que ocorreu instrumentalmente. O discurso civilizado fala dos deveres para com a humanidade. Mas o comportamento apresenta uma contradição: em alguns momentos o discurso muda, suspendem-se os deveres. E as ações tomam forma de ações de “sociedade fechada”. Um exemplo disso são ações de guerra. Adeus ao “gênero humano” do discurso moral. Volta a valer o interesse do grupo.

A suspensão dos deveres para com a humanidade ocorreria devido às necessidades de manutenção da coesão interna do grupo social e da força desse grupo contra o restante da humanidade. Isso, para Bergson (1978), seria a prova de que a quantidade de conhecimento elaborado pela civilização não teria eliminado a tendência “instintiva” assimilada pelos indivíduos, por intermédio dos hábitos adquiridos na formação moral de grupo. A inteligência produziu conhecimento; contribuiu com a execução de ações para maior liberdade em relação aos determinismos naturais; propôs a via do diálogo entre os membros da humanidade; mas não teria se descuidado, por outro lado, da preservação da ordem e da coesão das partes sociais: “Ela diz que os deveres por ela definidos são, de fato, em princípio, deveres para com a humanidade, mas que em circunstâncias excepcionais, infelizmente inevitáveis, a prática desses deveres acha-se suspensa.” (BERGSON, 1978, p. 26)

O que a civilização parece fazer é praticar uma “moral parcial” apesar de sustentar discursivamente uma “moral completa”. Para entendermos melhor a ideia de “moral completa”, pensamos ser importante retomarmos alguns conceitos. O termo “sociedade fechada” designa o tipo de organização em que é muito evidente o esforço social na busca da aproximação da ordem natural; ordem realmente fechada porque é pré-configurada pela natureza. Esse tipo de sociedade, as mais primitivas, se orienta pelo que Bergson chama de “moral estática”. (BERGSON, 1978)

A “civilização”, o atual estágio das sociedades, apresenta de certa maneira, alguns elementos que nos permitiriam perceber uma dimensão do que Bergson chama de “moral dinâmica”. Um dos elementos fundamentais dessa “moral dinâmica” é o discurso que se refere à uma “moral da humanidade”, mas isso se configuraria ainda como um projeto almejado. (BERGSON, 1978)

A questão é que o desenvolvimento de tal projeto, uma moral que abarque a humanidade inteira, tem se embasado em proposições filosóficas empiristas e racionalistas, ou em fundamentações religiosas de “religiões estáticas”, as quais apresentaremos mais adiante. Ambas as diretrizes são questionadas pelo bergsonismo.

A formação da moralidade pela via educacional ensina o dever para com o gênero humano, através de graus de importância. É como se esperássemos que o indivíduo apreendendo a moral relativa aos seus parentes mais próximos, nos seus primeiros momentos de vida, depois aplicasse seu modo de ser moral em relação à nação, até chegar gradativamente a uma moral relativa a toda humanidade. Se compararmos as sociedades primitivas com as sociedades atuais, veremos uma mudança gradual no comportamento moral, um pouco segundo esse percurso. Porém, isso não nos daria a possibilidade de inferência de que chegaremos à humanidade. Pois na comparação entre sociedade e humanidade, na perspectiva de Bergson (1978), os conceitos apresentam diferenças de natureza e não de graus, o que indica que só chegaremos à humanidade por um caminho diferente do caminho percorrido pela inteligência:

Mas insistimos em que entre a sociedade em que vivemos e a humanidade em geral existe o mesmo contraste que há entre o fechado e o aberto; a diferença entre os dois objetos é de natureza e não mais tão somente de graus. (BERGSON, 1978, p. 27)

Aqui nos deparamos com um problema epistemológico e com uma marca do método bergsoniano. Humanidade aparece como uma questão de ordem diferente da questão sociedade. Procurando acompanhar o método bergsoniano, parece que em relação à humanidade não teríamos como compreendê-la guiando-nos por uma postura investigativa de base analítica, isso porque a humanidade ainda não estaria num estágio que possibilitasse a descrição nos moldes em que o conceito de sociedade permite. De outra forma, o termo sociedade possibilita uma abordagem

sociológica, histórica, psicológica etc. Mas para pensarmos a humanidade só podemos recorrer ao “método metafísico intuitivo”, isso porque a humanidade no sentido ampliado, em relação à sociedade, ainda não está dada, nem formalmente por um método da metafísica tradicional, nem materialmente de forma a possibilitar uma investigação científica.

Outra observação que nos parece importante é a de que não podemos entender a perspectiva de Bergson (2006) pautados exclusivamente num referencial analítico. Corremos o risco disso porque ele assinala as diferentes naturezas dos dois termos: sociedade e humanidade. Porém observa também que alguns elementos daquilo que “viria a ser” a humanidade já se encontram no atual momento histórico da civilização. Ou seja, a humanidade em construção contém no atual estágio as sociedades.

O que nos parece mais claro, no que se refere ao formato de exposição da tese sobre a moral, é a existência de certo diálogo entre uma postura analítica, que pode ser racionalista ou empirista, e outra intuitiva. A postura analítica é aquela a que todos os pensadores têm de se submeter, inclusive Bergson (2006), quando se propõe a expor suas ideias. A intuitiva é aquela que ele pretende assumir no seu “colocar-se na duração”, isto é, assumir um método metafísico não de modelo tradicional; não partir de conceitos metafísicos desenvolvidos pela tradição para buscar entendimento do objeto, no caso aqui do objeto moral.

As observações sobre o método visam preparar a descrição a seguir, do que seria a moral em sua totalidade, até agora só vimos uma parte dela, o que significa que para a expressão Bergson recorreu ao método analítico, o qual possibilitou a tomada de contato com elementos básicos, mas faltam outras forças da “obrigação moral”:

Estivemos à procura da obrigação pura. Para encontrá-la, tivemos de reduzir a moral à sua expressão mais simples. A vantagem foi perceber em que consiste a obrigação. O inconveniente foi encolher enormemente a moral. (...) Vejamos pois agora o que seria a moral completa. (BERGSON, 1978, p. 28)

### 3.3 Moral completa

A “moral completa” pode ser entendida como aquela que resulta do movimento que tem por meta regular o comportamento do gênero humano. A divisão operada por Bergson (1978) nos parece de cunho especificamente metodológico, pois, na verdade, a moral seria um objeto único que possuiria duas características marcantes: “sociológica” e “humana”. Estas dimensões se relacionam de modos diferentes com um único elemento: a “vida”. Trata-se de explicar a relação da vida natural com a vida moral.

Por parte dos seres humanos, e a observação é possível avaliando-se o processo evolutivo da vida moral, haveria uma predisposição, além daquela para cumprir a moral do hábito, a seguir exemplos de alguns indivíduos expoentes moralmente. Então temos a diferença entre aquelas pressões da moral ligada ao hábito social e o chamado a seguir uma demonstração de moralidade. Na primeira parte da moral, a força da obrigação esta na sua “impessoalidade”; na outra, o cumprimento da norma é estimulado, ao contrário, pela “pessoalidade”. É como se houvesse uma forte interatividade entre o indivíduo e a personalidade moral que o convida.

Quanto menor for o grupo social, quanto mais fechada é a sociedade, maior será a eficácia da primeira parte da moral. Isso indica a existência de certa “oposição”, no bergsonismo, entre sociedade e humanidade. Uma é fechada, a outra é aberta; a segunda moral refere-se a toda humanidade: “Poder-se-ia então dizer que a segunda moral – tão resolutamente distinguimos duas morais – difere da primeira naquilo que é humana, em vez de ser apenas social.” (BERGSON, 1978, p. 30)

Consideramos de grande importância observar que na segunda moral também há obrigações a serem cumpridas, pois as obrigações seriam componentes essenciais dos deveres morais; “será possível imaginar um dever que não obrigue?” (BERGSON, 1978, p. 28) A questão que se põe agora é o entendimento da origem da força dessa outra diretriz da moralidade.

Contrário à primeira moral, que depende quase que exclusivamente do bom trabalho da inteligência com o hábito, direcionando as ações humanas para uma aproximação quase perfeita das ações instintivas, a segunda trabalha centrada, poderíamos dizer apoiada, na sensibilidade, a qual atua sobre o querer do indivíduo:

“E qual a força que se assemelha aqui à pressão social? Não temos alternativa. Fora do instinto e do hábito só existe atuação direta da sensibilidade sobre o querer.” (BERGSON, 1978, p. 33)

A sensibilidade aqui se refere especificamente à “emoção”, esta, diferente da inteligência, faz com que o indivíduo torne-se disposto a seguir o caminho apontado pelos “reformadores morais”. Estes conseguem tal feito mediante a exposição de suas novas emoções. Em outras palavras, a autenticidade emocional, do representante de uma proposta de mudanças morais, atrai para si o consentimento dos demais seres humanos. Consentimento que pode ser traduzido num novo tipo de “imperativo categórico” que explica o porquê de se aceitar as novas determinações: “É assim porque é.” (BERGSON, 1978, p. 33) Os reformadores morais são criadores, via emoção, de uma nova moral, ou de um novo projeto moral, resultado da percepção da mobilidade da vida pelo “reformador moral”. Seria como a obra de um artista criador, por intermédio de uma emoção pura, de uma nova música: “É sabido que ela suscita em nós determinadas emoções: alegria, tristeza, piedade, simpatia, e que essas emoções podem ser intensas, e que elas são completas para nós ainda que não se agarrem a nada.” (BERGSON, 1978, p. 34)

Nesse ponto, Bergson preocupa-se com uma possível crítica de fundo empirista, pois, no primeiro instante, parece que se pretende no fundo discutir as questões da arte, e a realidade seria coisa diferente; o crítico diria que a nova criação consegue apenas ressaltar alguma emoção já experimentada, pois não seria possível a criação de novidade pura. Uma objeção desse tipo teria como base um dos elementos metodológicos mais criticados pelo bergsonismo: a tendência à generalização:

Seria esquecer que tristeza, alegria, piedade e solidariedade são palavras que exprimem generalidades às quais é preciso se referir para traduzir o que a música faz sentir, mas que cada música nova aderem sentimentos novos, criados por essa música e nessa música, definidos e delimitados pelo próprio desenho, único em seu gênero, da melodia ou da sinfonia. (BERGSON, 1978, p. 34)

A observação apresentada objetiva demarcar criações artísticas possuidoras de caracteres emocionais exclusivos de um tipo de emoção criadora, que estaria em oposição à do tipo que opera a partir de um nível de superfície. O que quer dizer que Bergson distingue duas emoções: “Impõe-se distinguir duas espécies de emoção.”

(BERGSON, 1978, p. 34) Uma é causada por representações, é a denominada “infraintelectual”. A outra, justamente a que é criadora no campo moral, é a responsável por elaborar representações; ela é “supraintelectual”, por isso capaz de gerar ideias. A primeira cria partindo-se do exterior da realidade, o resultado possui qualidades apenas representativas. Ao passo que a supraintelectual, com sua origem no próprio criador, detém o poder de abalar mais intensamente aquele que vem a entrar em contato com a obra. Tal argumento se embasa no método intuitivo: aquele com o qual se chega às representações, isto é, o universo analítico:

Em suma, ao lado da emoção que é o efeito da representação, e que a ela se acrescenta, existe aquela que precede a representação, que a contém virtualmente e que até certo ponto lhe é causa. (...), a emoção provocada em nós por uma grande obra dramática é de natureza inteiramente diferente: única em seu gênero, ela saiu da alma do poeta, e apenas lá, antes de estremecer a nossa. (BERGSON, 1978, p. 39)

Outra questão que pode ser colocada à concepção bergsoniana, se refere ao risco de se ver nessa moral, uma moral da emoção, poderíamos ser levados a pensar num relativismo, por conta de se enfatizar o aspecto emotivo. Esse risco Bergson pretende ter eliminado com a demarcação da “obrigatoriedade” que permeia também esta dimensão moral:

Isso não quer dizer absolutamente que ao reservar grande espaço à emoção na gênese da moral, estejamos de algum modo apresentando uma ‘moral de sentimento’. Porque se trata de uma emoção suscetível de cristalização em representações, e mesmo em doutrina. (BERGSON, 1978, p. 39)

Ao fato de muitos não perceberem as bases emocionais da moral, Bergson responde com o apontamento de que a “emoção original”, o elemento primordial, por isso concentrado de novidade moral, encontra-se fragmentada em partículas de moralidade, já dissolvidas nas representações coletivas:

A razão no caso é que, no mais das vezes, não se pode encontrar no fundo de si a emoção original. Há fórmulas que são o resíduo dela, e que se depositaram no que se poderia chamar de consciência social à medida que se consolidava uma concepção nova. (BERGSON, 1978, p. 41)

A partir da distinção realiza-se agora a conjunção. As duas morais formam o conjunto das obrigações. Elas interagem para garantirem o funcionamento da

moralidade plena. A sua força reside em dois condutores morais: “pressão” e “aspiração”. A primeira é aquela ligada ao hábito, aproxima-se do instinto, no que se refere à marca do estático, quando visa à conservação do grupo social. Pressão é característica da moral no seu aspecto social. O sentimento resultante disso é o prazer da manutenção da vida:

O sentimento que caracterizaria a consciência desse conjunto de obrigações puras, supostamente todas cumpridas, seria um estado de bem-estar individual e social comparável àquele que acompanha o funcionamento normal da vida. Seria mais semelhante ao prazer que à alegria. (BERGSON, 1978, p. 46)

A primeira esta no plano da natureza. A natureza determinaria o apego do homem à vida. A parte criativa da moral não está nesses planos. A criação em moral depende da “emoção profunda” e não da inteligência. Aliás, esta deverá ser ultrapassada para que surja novidade moral. A inteligência, em certa medida, vai além da natureza, mas não chega à criação de propostas novas em relação à humanidade. Com relação à dimensão prática da vida, a inteligência se mostra eficiente. Desenvolve mecanismos de desobediência em relação a algumas imposições naturais. Interfere na natureza com o intuito de permitir que o homem obtenha dela o que interessa e descarte o que venha de encargo. Bergson nos lembra do caso da anticoncepção: “Ela não previra, pois, ao nos dotar de inteligência, que esta logo encontraria o meio de frustrar o ato sexual de suas consequências, e que o homem pudesse abster-se de colher sem renunciar ao prazer de semear.” (BERGSON, 1978, p. 47)

No plano moral deve ocorrer também uma superação; a diferença consiste em se ultrapassar a natureza pela emoção pura; o que, nesse caso, significa deixar para trás até a inteligência, uma vez que essa opera no nível natural: “É em sentido totalmente diverso que o homem engana a natureza quando estende a solidariedade social em fraternidade humana.” (BERGSON, 1978, p. 47)

### **3.4 Justiça e mudança moral**

A moralidade completa, caracterizada por Bergson (1978), se assenta sobre alguns fundamentos básicos: a “abertura”, que é oposição à dimensão habitual, a pressão do hábito que tenta impedir a mudança moral; a “mobilidade”, que confere

um progresso moral, o mesmo que a dimensão habitual tenta impedir; a “transformação”, que não seria decorrente da ampliação das qualidades da dimensão habitual; a “emoção”, precisamente a de um determinado tipo, aquela com poder de superação da inteligência; e, finalmente; o “reformador moral”, aquele que, trabalhando com a emoção, chamaria os seres humanos a buscarem a humanidade inteira, independente da sociedade a que pertençam. Os conceitos de “fechado” e “aberto”, nos parece colocados numa relação de oposição, em que o segundo termo representa aquilo que demonstra a melhor qualidade da moral completa. A abertura, de certa forma, daria a condição de superação do estático a que teria os seres humanos de ficarem submissos. A moral é algo que possui em seu interior as duas energias; uma que trabalha para fixar, e outra em sentido de movimento. A força que opera na fixação seria de natureza diferente da força que atua na dinâmica:

De um lado o fechado, do outro o aberto. A moral comum não está abolida, mas apresenta-se como um momento no curso de um progresso. Não renunciamos ao antigo método, mas o integramos num método mais geral, como acontece quando o dinâmico absorve em si o estático, convertido em caso particular. (BERGSON, 1978, p. 49)

A moral completa, aquela que se move plenamente, por isso transforma-se, não se desenvolve com diretrizes racionais. Sua força se encontra na emoção e na “personagem reformadora” que, justamente por isso, seria ela a pessoa transmissora emocional da emoção transformadora. Essa não seria pensadora e sim “religiosa”. Isso nos aponta outro elemento da tese bergsoniana: a “religião”.

O termo “religião” deve ser compreendido em conformidade ao método. Há que se fazer uma distinção entre “religião institucional” e “religião” como uma das dimensões da vida humana. Bergson (1978) nos apresenta duas formas de religião: a religião instituída fornece apoio àquela parte da moral que tem por meta a manutenção da “sociedade fechada”, por isso ela tende ao “estático” em seus mandamentos. A outra é “dinâmica” porque resulta da percepção “intuitiva emotiva” da mobilidade vital. Ela apoia a abertura moral para a humanidade em construção.

Onde encontraríamos a demonstração dessa dinamicidade e sua consequente mudança moral? Na história da humanidade, Bergson nos mostra uma comparação entre “estoicismo” e “cristianismo”. Inicialmente não distinguiríamos grandes diferenças nas duas propostas. Os discursos seriam muito próximos, mas a moral cristã seria transformadora, ao passo que o estoicismo não teria causado o

mesmo efeito. A base deste é diferente da gênese do cristianismo. A moral cristã se faz com fundamentação emotiva; já o estoicismo, mesmo sendo desenvolvido com certa dose desse sentimento, pensou mais fundamentalmente com a razão; uma era proposta filosófica, a outra já começou sendo religião:

Eram quase as mesmas falas; não encontraram o mesmo eco, porque não foram pronunciadas com o mesmo acento. Os estoicos deram belíssimos exemplos. Se não conseguiram arrastar a humanidade com eles, é que o estoicismo é essencialmente uma filosofia. (BERGSON, 1978, p. 50)

A doutrina estoica seria uma decorrência do fundador de um método filosófico, e não de um fundador de uma religião; Sócrates possuía várias qualidades muito próximas aos transformadores morais, era um iniciado, mas se encaminhou para a elaboração, das bases de futuras produções filosóficas. Esse conhecimento, ao se desenvolver, foi cada vez mais se distanciando de sua origem criativa, o percurso se desenvolveu centralizando-se na racionalidade: “O diálogo, tal como o empreende, faz nascer a dialética platônica e em seguida o método filosófico, essencialmente racional, que praticamos ainda. O objeto desse diálogo é chegar a conceitos que se encerrarão em definições.” (BERGSON, 1978, p. 50)

O “reformador moral” não necessita, segundo Bergson (1978), da forma de comunicação com a qual estamos acostumados; ou seja, um conjunto de mandamentos estabelecidos e divulgados para todos, a partir do qual se pressupõe que todos, ao conhecer, sigam quase naturalmente; ou acatem por meio de uma sutil pressão dos hábitos sociais. A moral fechada é um exemplo disso. Um inovador da moral não carece de algo assim, apenas sua existência pode comunicar aos outros o seu exemplo, que passa a ser seguido de forma atrativa e não por pressão do conjunto sobre o indivíduo. Sócrates tinha em si tal qualidade. “Ele nada escreverá, para que seu pensamento se comunique, vivo, a espíritos que o transmitirão a outros espíritos”. (BERGSON, 1978, p. 51)

A força do “espírito socrático” avançou por toda a história do pensamento grego, o que prova a existência da força emotiva do Sócrates criador, capaz de ultrapassar condições naturais e disseminar impulsos para mais criatividade. Bergson diz que ele possuía um grande potencial para ir além de seu tempo: “Se não tivesse corrido em estabelecer os direitos da razão, se não tivesse assim relegado a intuição e a inspiração a plano secundário, e” se o grego que ele era não

tivesse sufocado nele o oriental que queria ser”. (BERGSON, 1978, p. 52)

Sendo assim, o filósofo iniciador, até certo ponto, de uma nova moral grega, demonstrou ser alguém liberto da prisão que guarda as almas fechadas, mas sua alma não era plenamente aberta. Fez um movimento de superação das obrigações puras, mas não conseguiu atingir a plenitude da moral aberta. Ele ocupou uma região intermediária entre o fechado e o aberto:

Quem se detenha entre os dois estará necessariamente na região da pura contemplação, e de qualquer modo praticará naturalmente esta meia virtude que é o desprendimento, ao não se deter num e não tendo ido até o outro. (BERGSON, 1978, p. 53)

Por que foi dada ênfase à criatividade socrática e ao fato de ser ele o pensador que forneceu as diretrizes das filosofias posteriores? A nosso ver, a razão disso reside na necessidade de uma crítica ao que Bergson chama de “análise intelectualista da moral”. Sendo os gregos, fundadores da filosofia ocidental, forneceram as chaves de leitura filosófica da moral. Tais chaves, contudo, possuem certas deficiências ou, pelo menos, estão em uma relativa dissonância com a realidade plena da moral. Elas dariam conta de explicar a parte inteligente, racional da ação moral, mas não a obrigação decorrente da inspiração emocional do indivíduo: “E por ater-se à intelectualidade que recobre hoje o todo, que a filosofia quase nada conseguiu, ao que parece, no sentido de explicar como uma moral pode ter influência sobre as almas.” (BERGSON, 1978, p. 54)

Ao investigar a ordem moral, a filosofia procede analiticamente. Quando recorta a realidade é para poder pensar com conceitos. Isso lhe garante maior rigor, mas, por outro lado, a distancia dos níveis mais profundos da obrigatoriedade. Esta é guiada fundamentalmente pela pressão social e pela aspiração emocional, sendo a segunda suscitada pelo reformador moral. Um exemplo de reformador seria Sócrates, se não tivesse enveredado, depois, pelas sendas da racionalidade. Na verdade, isso se realizou não por ele, mas por seu discípulo Platão, o genial criador de conceitos. Daí a filosofia tomar o caminho que considera o indivíduo como um seguidor de conceitos. São as teorias que defendem a racionalidade como motivadora das obrigações morais. Como o ser humano é distinto dos demais seres pela razão, passa a ser compreensível ver suas ações morais como resultado de

decisões racionais, quando, na verdade, o comando do comportamento moral é exercido tanto pela pressão dos hábitos sociais quanto pela emoção.

Um indivíduo age, afirma Bergson (1978), movido por duas forças internas: a primeira é a impulsão, resultado dos hábitos adquiridos e, portanto, próximas da dimensão instintiva; a segunda é a atração que representa um nível mais elevado. Em comparação com a primeira, a moral de base atrativa se encaminha à humanidade, ao passo que a outra se direciona para o grupo. A primeira, no plano individual, responde à necessidade de “respeito de si mesma”; a outra, no plano geral, quer contemplar “o sentimento da dignidade humana”.

Um dos focos da investigação bergsoniana é a civilização de seu tempo. Como já foi dito anteriormente, essa civilização embora estivesse longe de possuir as qualidades de sociedade aberta, possuía uma certa aspiração para isso. A marca de tal aspiração aparece no seu ideal de abertura para a humanidade. Isso é a prova de que o ser humano guarda em si duas “personalidades”: “o eu que respeita não é o mesmo eu respeitado”. (BERGSON, 1978, p. 55) Um inspirando o agir de acordo com a realidade, respondendo às pressões sociais; o outro almejando a transformação da sociedade, numa humanidade melhor:

Da sociedade real à qual pertencemos transportamo-nos pelo pensamento à sociedade ideal; para ela sobe nossa homenagem quando nos inclinamos diante da dignidade humana em nós, quando declaramos agir pelo respeito de nós mesmos. (BERGSON, 1978, p. 56)

A idealidade como algo a ser almejado aparece no desenvolvimento da moralidade. A história da moral pode lançar luz sobre essa questão. Do conjunto de componentes morais, Bergson extrai um que considera fundamental: a “justiça”, pois esta engloba as duas formas de obrigações, anteriormente mencionadas. (BERGSON, 1978)

A moral, sendo uma das construções humanas, está sempre em desenvolvimento. Isso pode ser traduzido na ideia de “progresso” moral, o que só é possível, para o bergsonismo, pela dimensão de abertura da moralidade; aquela que busca a transposição dos obstáculos colocados pela moral fechada, a abrangência da humanidade inteira; aquele ideal que se encontra no indivíduo, mas que nasce da criação do reformador moral, podendo fornecer energia para a superação da moral relutante em mudar. E também estática porque atua em prol da conservação da

sociedade fechada. A justiça tem em si, e isso é evidente em sua história, as características probatórias da passagem do restrito ao amplo. Assim temos uma justiça própria das comunidades porque, na realidade, os seres humanos estão divididos em comunidades; e uma justiça para toda humanidade, traduzida num ideal, buscado por todos, mas realizável apenas por meio da criação de “indivíduos inovadores”.

A preocupação com a justiça já existia, segundo Bergson, nos povos primitivos. Ela possuía as qualidades da justiça da comunidade. Enquanto tal ela tinha, por uma de suas preocupações básicas, a “mensurabilidade” das infrações e penas. Daí a ideia de equivalência. Quando um dano causado devia ser reparado procurava-se a proporcionalidade entre o dano e o castigo. Isso pode ter sua origem no sistema de trocas das primeiras formas de comércio:

Regra e regulamento, retidão e regularidade, são expressões que designam a linha reta. Essas referências à Aritmética e à Geometria são características da justiça no curso de sua história. A noção deve ter se esboçado já com precisão nas trocas. (BERGSON, 1978, p. 57)

A tendência de pensar a justiça como algo passível de definição em termos de quantidade, não sofreu, durante longo tempo no curso da história, grandes variações, mas tal fórmula só funcionava relativamente bem, no interior das comunidades. Por ter base matemática, ser construída de forma analítica, não conseguia se estender ao todo. A noção de proporcionalidade sofria variações segundo as diversas classes sociais. Como universalizar uma justiça com esses pressupostos? Bergson afirma que o caminho encontrado foi aquele que dá como algo “real” a superioridade das classes, entendendo-se real como algo natural, ou seja, uma certa comunidade era vista como detentora natural de qualidades superiores às das outras, justificando, assim, a submissão das demais. Com isso, teria se mantido por muito tempo a inteligente ideia de proporcionalidade justa, no exercício da justiça. Por concordarem com a inteligência, os gregos não conseguiram perceber tal ilusão:

Platão partilhava dela, pelo menos para sua república ideal. Entendia assim a hierarquia das classes, encargos e vantagens são tratados como uma espécie de massa comum que seria repartida em seguida entre os indivíduos segundo o seu valor, e por conseguinte, de acordo com os serviços que prestem: a justiça conserva sua balança. (BERGSON, 1978, p. 59)

A justiça baseada na mensurabilidade faz parte da justiça contemporânea, e Bergson entende que a grande variação sofrida pela primeira forma, não fez desaparecer totalmente as marcas antigas, embora a referência agora seja a justiça absoluta, aquela que se relaciona à humanidade.

Anteriormente falamos de um ideal de justiça. Para nosso autor há um ideal, mas ele não está prefigurado, o que quer dizer que os homens avançam, sem saber exatamente como será a forma mais elevada de justiça. A prova dos avanços são as mudanças em relação ao que se considera justo, a partir dos questionamentos das classes inferiores:

Digamos apenas, no que se refere à primeira questão, que as antigas desigualdades de classes, primitivamente impostas sem dúvida pela força, aceitas depois como desigualdades de valor e de serviços prestados, são cada vez mais submetidas à crítica da classe inferior. (BERGSON, 1978, p. 60)

O objetivo bergsoniano, ao abordar a base matemática da justiça, possui dois focos; o primeiro é o de reforçar a afirmação de impossibilidade de desenvolvimento moral rumo a uma moral da humanidade com base numa moral de fundamentação inteligente, isto é, passar da moral fechada à aberta pelo trabalho da inteligência; o segundo é o de mostrar que os filósofos não tiveram condição, por trabalharem apenas com a inteligência, de perceber como se desenvolve a moral.

O desenvolvimento moral, assim como a mudança no conceito de justiça, só teria sido possível graças a criações semelhantes às criações artísticas. Jamais por meio de ideias puramente racionais: “Teria podido realizar-se pela filosofia pura? Nada é mais instrutivo que ver como os filósofos roçaram, atingiram e, no entanto, falharam” (BERGSON, 1978, p. 63). A essencialidade de homem, do conceito de ideias suprassensíveis de Platão, deveria, para Bergson, ter realizado um salto rumo à humanidade, mas o mesmo não ocorreu:

Mas o passo não foi dado. Teria sido necessário condenar a escravidão, renunciar à ideia grega de que os estrangeiros, sendo bárbaros, não podiam reivindicar direito algum. Mas seria esta uma ideia propriamente grega? (BERGSON, 1978, p. 63)

Não, não seria grega, porque toda mudança na moralidade deve ser decorrente de ideias originárias na “emoção criadora”, e a fonte das ideias gregas é

a razão, a qual diz que a comunidade deve se manter unida. A aspiração é o motor do movimento para diante, para o todo. Nesse sentido, o “cristianismo” foi o pensamento capaz de colocar aspiração: “Necessidade de crescer, ardor em se propagar, impulso, movimento, tudo isso é de origem judaico-cristã.” (BERGSON, 1978, p. 64)

### **3.5 Moral, Inteligência e Religião Estática**

A religião para Bergson é um elemento fundamental da moral. Poderíamos dizer que ela, juntamente com a inteligência e a emoção, sustenta todo o conjunto de normas de conduta do ser humano: “Encontra-se no passado, e se encontrariam até hoje sociedades humanas que não possuem ciência, nem arte, nem filosofia. Mas nunca existiu sociedade sem religião”. (BERGSON, 1978, p. 85)

A religião à qual nos referimos inicialmente é aquela ligada às superstições, ou seja, aquelas mais próximas das sociedades primitivas. À primeira vista, poderíamos ser levados a entender a relação entre inteligência e superstição, como sendo uma oposição. A inteligência deveria ser esclarecedora da nossa mentalidade. Ensinar a realidade do mundo de modo que o ser humano procure fazer o melhor possível para a humanidade. Sendo o homem um “animal inteligente”, não deveria aceitar tantos atentados contra a humanidade ao longo de sua história. A superstição, à luz da inteligência, deveria ser algo condenado ao desaparecimento, uma vez que não é condizente com a inteligência. Mas o pensamento supersticioso persiste justificando ações que contribuem para a degeneração moral. É nesse sentido que a investigação bergsoniana visa à gênese da moral. Percorrendo o caminho que parte da realidade de seu tempo volta até os povos primitivos. Ali constata uma moral totalmente permeada de superstições religiosas. Este fato seria determinante para a diferenciação entre moral primitiva e moderna? Os “indivíduos comuns”, contemporâneos do filósofo, pensariam plenamente desvinculados das superstições? A resposta a estas questões é negativa. Se fosse assim, seria possível uma distinção entre povos racionais e irracionais. Não há como concordar com aqueles que afirmam a superação, por meio da inteligência, dos elementos irracionais nas atitudes morais atuais. A colocação dos civilizados num nível superior ao não civilizado continua não respondendo ao fato de se continuar a aceitar os atentados contra o ser humano.

Atentados que constatamos pela experiência, a qual mostra a permanência do irracional, mesmo que intelectualmente se afirme sua eliminação:

Queira ou não, o leitor dos belos livros de Lévy-Bruhl irá tirar deles a conclusão de que a inteligência humana evolui; a lógica natural não teria sido sempre a mesma; a “mentalidade primitiva” corresponderia a uma estrutura fundamentalmente diferente, e que a nossa teria suplantado e que só se encontra hoje nos povos retardatários. (BERGSON, 1978, p. 86)

Com isso, a análise levaria ao isolamento da inteligência numa ponta da linha evolutiva como se superstição fosse coisa do passado. Mas no mundo civilizado há também atos imorais contra o homem. Ou seja, se a superstição for responsável por atos contrários ao bem da humanidade e se na civilização tais atos persistem significa que a superstição continua existindo. A questão é a do entendimento de como o homem racional mantém a superstição, sendo que essa seria irracional. Como entender essa contradição?

Bergson considera que para resolver a questão faz-se necessário eliminar a distinção entre “civilização” e “mentalidade primitiva”, na medida em que se considera a primeira superior à segunda porquanto os positivistas interpretam a “mentalidade primitiva” como irracional. Tal interpretação deve ser questionada tendo em vista estar a irracionalidade mais próxima da inteligência quanto possa parecer a um primeiro olhar, como veremos a seguir.

Em substituição à expressão “mentalidade primitiva” coloca-se a noção de “mentalidade coletiva”. Tal substituição se fundamenta nos argumentos de Emile Durkheim (BERGSON apud ANNÉ SOCIOLOGIQUE, 1978, p. 87) com os quais, até certo ponto, Bergson concorda. A “mentalidade coletiva” é aquela que produz representações explicativas da realidade social. Nas palavras de Bergson (1978, p. 87): “Admitiremos de bom grado, quanto a nós, a existência de representações coletivas depositadas nas instituições, na linguagem e nos costumes. Seu conjunto constitui a inteligência social, complementar das inteligências individuais.”

A “mentalidade coletiva”, juntamente com o esforço da inteligência em produzir a analogia entre as ordens sociais naturais e ordens sociais humanas, garantem a afirmação da existência de uma pré-formação das funções sociais no ser humano. A natureza impôs ao homem viver em sociedade. Mesmo que nem tudo seja determinado, como é no caso dos insetos, há uma intenção da natureza em colocar no indivíduo uma disposição para a vida em sociedade. A prova disso é a

reação do indivíduo quando é isolado da sociedade. Sua tendência é sentir-se como um órgão separado do organismo ao qual pertence: “Fora da colmeia a abelha se estiola e morre; isolado da sociedade ou não participando o suficiente de seu empenho, o homem sofre de um mal talvez análogo, bem pouco estudado até agora, que se chama de enfado.” (BERGSON, 1978, p. 87)

Isso é a prova de que o homem possui um “senso social”. Tal senso pressiona o indivíduo para que se mantenha como ser social. Há uma energia pressionando o indivíduo no sentido de pertinência ao coletivo. Mas isso, individualmente, não é suficiente para mantê-lo agregado ao corpo social. A natureza carece de mais instrumentos.

### **3.6 Inteligência e fabulação**

Apesar do relevante papel das “representações coletivas”, no que se refere ao sentimento de pertinência ao conjunto, elas não são determinantes do entendimento sobre o irracional no ser humano. Isolando o indivíduo do coletivo, continuariam existindo nele, em nível psicológico, elementos irracionais. Diante disso, torna-se necessária uma análise do indivíduo. Esse trabalho foi realizado pela psicologia contemporânea a Bergson, a qual concluiu que as superstições são resultados da imaginação do indivíduo. Bergson contesta esses resultados alegando que essa imaginação, ao ser genérica, configura-se como muito abrangente, pois engloba as invenções científicas e artísticas, muito diferentes de superstições. Frente a isso, ele propõe a separação da superstição do rol da imaginação geral: “Concordemos em pôr à parte as representações fantasmáticas, e chamemos ‘fabulação’ ou ‘ficção’ ao ato que a faz surgir. Será um primeiro passo para a solução do problema.” (BERGSON, 1978, p. 90)

A fabulação desenvolve criações de fantasias ligadas à dramaturgia. São imaginações responsáveis por criações artísticas. Isso nos leva a crer que essa deva ser a sua meta. No entanto, avaliando mais profundamente, observamos que seu objetivo é o de produzir religiões: “É, pois, provável que poemas e fantasias de todo gênero tenham vindo por acréscimo, aproveitando-se de que o espírito sabia fazer fábulas, mas que a religião era a razão de ser da função fabuladora.” (BERGSON, 1978, p. 90)

Para Bergson (1978), a inteligência tem tendência a se pautar pela base empírica. Isso pode ser provado pelo trabalho inteligente de aproximação, pela analogia entre sociedade humana e sociedade de insetos. Esta última possui uma ordem (social) perceptível empiricamente como determinada. A inteligência, diferentemente, deseja a ordem social como objetivo a ser alcançado pelos homens. Isso mostra que ela pode levar o indivíduo a tomar consciência de que ele não é determinado pela natureza no campo das relações sociais. Se isso ocorresse, o indivíduo passaria a não contribuir para com os interesses da natureza que tem como prioridade a sociedade e não a individualidade, interesses que verificamos quando observamos as sociedades necessariamente determinadas como a dos insetos.

De acordo com isso, o bloqueio do movimento pleno da inteligência só é possível se a ela se apresentarem elementos que são apenas aparentemente, empíricos. Como fazer isso com coisas irreais, do ponto de vista empírico? A resposta de Bergson é taxativa: “falsificando experiências factuais”, apresentando imagens de grande força expressiva, capazes de serem aceitas como realidade. “Uma experiência sistematicamente falsa, erguendo-se diante da inteligência, poderá detê-la no momento em que vá muito longe nas consequências que tire da experiência verdadeira. Assim, pois, teria procedido a natureza.” (BERGSON, 1978, p.91)

Então a religião é algo que resulta de uma necessidade da natureza, a qual produziu o ser humano inteligente, por isso livre, porém determinado a viver em sociedade. A determinação aqui deve ser entendida não como uma necessidade nos moldes deterministas das leis da natureza, mas como uma tendência geral da natureza em conceber o gênero, atentando mais para o gênero do que para o singular. A singularidade já seria algo a que chega o ser humano através da reflexão, obra da inteligência. Porém, se isso ameaçar o objetivo social da natureza, esta deve pôr um obstáculo que elimine esse risco: “Se a inteligência ameaçar agora romper em certos pontos a coesão social, e se a sociedade deve subsistir, é preciso que, nesses pontos, haja um contrapeso à inteligência.” (BERGSON, 1978, p. 99)

O obstáculo não pode consistir na forma de instinto de sociabilidade, uma vez que a inteligência é a organizadora da vida social humana depois de evolutivamente o homem ter ultrapassado a tendência natural. Então a própria inteligência deve

fazer o trabalho que antes deveria ser do instinto. De certa forma podemos entender como um autoengano da Inteligência que não se livrou totalmente do instinto natural:

O resíduo de instinto que subsiste em torno da inteligência, produza o mesmo efeito: ele não pode atuar diretamente, mas, dado que a inteligência opera sobre representações, “suscitará” imaginários que resistirão à representação e que conseguirão, por meio da própria inteligência, contrapor-se ao trabalho intelectual. Assim se explicaria a função fabuladora. (BERGSON, 1978, p. 99)

Dessa forma, a fabulação está ligada a uma tendência do ser humano a guiar-se pela “análise”, a qual é obra da inteligência que, como nos é mostrada em “O Pensamento e o Movente” (2006), visa à produção de elementos úteis ao homem. A manutenção da sociedade humana é algo útil à natureza assim como o é à vida do indivíduo invertebrado, no qual ela conseguiu a plenitude da determinação. Por isso, a inteligência, ao ser limitada à forma analítica, torna-se conivente com os erros quando nos referimos às aberrações contra a humanidade decorrentes de superstições religiosas, por exemplo. A indução ao erro visa à demonstração consistente, para o indivíduo, da existência da ordem social “natural” que não pode ser destruída. Isso mesmo que a racionalidade, uma parte da inteligência, diga o contrário, ou seja, que a ordem é construída e pode ser reconstruída pelo homem. Toda operação para Bergson é semelhante à de um “instinto virtual”, muito parecido com o do “instinto real”, existente no inseto:

Digamos provisoriamente que é do ‘instinto virtual’, entendendo por isso que na extremidade da outra linha da evolução, nas sociedades de insetos, vemos o instinto provocar mecanicamente uma conduta comparável, por sua utilidade, à que sugerem ao homem, inteligente e livre, imagens quase alucinatórias. (BERGSON, 1978, p. 92)

Assim, a inteligência, ao lado da natureza, trabalha para a conservação da disposição individual, centrada no “senso social”, para a vida em sociedade e manutenção da ordem social de “sociedades fechadas”.

Além do argumento sociológico, referente ao “senso social”, Bergson nos apresenta um argumento biológico para afirmar a tendência à naturalidade da sociedade tanto nos insetos quanto nos humanos. Essa teria se manifestado já no início do processo evolutivo da vida:

Foi possível dizer que o indivíduo era já uma sociedade: protozoários, constituídos de uma única célula, teriam constituído agregados, os quais, aproximando-se por sua vez, teriam dado agregados de agregados; os organismos mais diferenciados teriam assim sua origem na associação de organismos mal diferenciados e elementares. (BERGSON, 1978, p. 97)

A tendência biológica foi a que deu origem às duas formas de sociedade. De um lado, a de insetos, guiada puramente pelo instinto, portanto, programadas biologicamente e tendentes à quase total imutabilidade. De outro, a sociedade humana, formada de indivíduos inteligentes sem funções sociais programadas biologicamente, nos moldes da outra, mas com marca da mudança sempre num sentido progressivo:

Das duas condições estabelecidas por Comte, 'ordem' e 'progresso', o inseto só quis a ordem, ao passo que é o progresso, às vezes excluindo a ordem e sempre devido a iniciativas individuais, a que visa uma parcela pelo menos da humanidade. (BERGSON, 1978, p. 98)

O movimento progressivo nas formas de sociedade humana é obra da inteligência, sendo que inteligência e instinto estiveram juntos no início do processo evolutivo. Ao se separarem não se tornaram, para Bergson, puramente uma coisa e ou outra. Cada elemento manteve resquícios do outro: "Mas não se deve esquecer que resta uma franja de instinto em torno da inteligência, e que lampejos de inteligência subsistem no fundo do instinto." (BERGSON, 1978, p. 98)

Justamente devido ao instinto que resta na inteligência, é possível à natureza colocar limites à inteligência. O resto de instinto abre espaço para a atuação da "função fabuladora", a qual cria religiões com a função de alertar contra os perigos dos pensamentos racionais que um indivíduo possa ter. A necessidade desse alerta é decorrente da forma como que o progresso é realizado. Sendo o movimento feito por iniciativa de indivíduos, é possível que essa inteligência individual mostre que seria mais vantajoso ao autor pensar apenas em si próprio, em detrimento da preocupação com o todo social. A criatividade é dependente da inteligência, pois a vida evolui de forma criativa na natureza, a qual deu origem aos indivíduos e às sociedades. Mas sua intenção fundamental, para Bergson, está voltada mais para a sociedade. Isso é verificável no que ela conseguiu nas sociedades de insetos:

O social está no fundo do vital. Se, nessas sociedades que são já os organismos individuais, o elemento deve estar pronto a se sacrificar pelo todo, se o mesmo é assim nessas sociedades de sociedades, que constituem, no extremo de uma das duas grandes linhas da evolução, a colmeia e o formigueiro... é que a natureza se preocupa mais com a sociedade que com o indivíduo. (BERGSON, 1978, p. 99)

A sociedade humana, diferentemente da instintiva, não se encontra assim no ápice da evolução; sua mobilidade continua no “movimento criativo da vida”. Há liberdade inventiva da inteligência, mas uma liberdade que só pode ir até o ponto em que não atente contra a intenção primordial da vida. Há o risco de a inteligência tender ao individualismo absoluto. Isso é contrário às intenções da natureza. Nesse caso a natureza deve intervir apresentando uma espécie de “contrapeso” à inteligência:

“Se esse contrapeso não pode ser o próprio instinto, dado que seu lugar está tomado pela inteligência, impõe-se uma virtualidade de instinto ou, se preferirmos, o resíduo de instinto que subsiste em torna da inteligência, produza o mesmo efeito: ele não pode atuar diretamente, mas, dado que a inteligência opera sobre representações, suscitará “imaginários” que resistirão à representação do real e que conseguirão, por meio da própria inteligência, contrapor-se ao trabalho intelectual. Assim se explicaria a função fabuladora” (BERGSON, 1978, p. 99)

O que realizará o balizamento, se, diferentemente dos animais irracionais, o resto de instinto é pouco expressivo no homem? A função fabuladora, apoiando-se nos fragmentos de instintos restantes, dá conta desse trabalho. Se não ocorresse dessa forma, a moral dessa sociedade seria de total egoísmo, ou seja, o conjunto desejado pela natureza estaria fragmentado. Mas a “religião estática”, criada pela ficção, se coloca como freio da inteligência, e tudo volta ao lugar natural: “Encarada desse primeiro ponto de vista, a religião é pois uma reação defensiva da natureza contra o poder dissolvente da inteligência”. (BERGSON, 1978, p. 101)

O conjunto das obrigações morais fundamenta-se e tira suas forças da “religião estática”, a qual contribui fornecendo suporte moral para o fortalecimento das atitudes sociais. Os indivíduos por hábito seguem os ditames coletivos. A moral é corretamente seguida na medida em que os indivíduos se esforcem no sentido da coesão da sociedade. Assim, a coesão depende da observação, pelos membros sociais, das explicações religiosas do mundo:

Tudo o que é habitual aos membros do grupo, tudo o que a sociedade espera dos indivíduos, deverá, portanto, assumir um caráter religioso, se é verdade que pelo cumprimento do costume, e por ele somente, o homem está ligado aos demais homens e desligado assim de si mesmo. (BERGSON, 1978, p. 102)

O cumprimento da moral objetiva contempla aquilo que está acima de tudo: o corpo social. Os homens estão ligados aos outros desse mesmo grupo, o que implica seu desligamento do conjunto da humanidade. Cada sociedade desse tipo é fechada em si mesma.

Ao lado dessa atividade, reguladora da inteligência, a “função fabuladora” dirige-se à solução de outra questão, relacionada à sociabilidade, porém de fundo natural mais evidente: o problema aqui é o da percepção da morte. A solução para isso só pode ser dada pela fabulação, devida à sua facilidade de explicação religiosa.

A vida está em toda natureza. Mas a morte é o final de todos os seres animados. Desses, pelo menos ao que tudo indica, apenas o humano sabe qual será o seu destino final. A inteligência mostra isso a ele: “Mas o homem sabe que morrerá. Todos os demais seres vivos, apegados à vida, adotam-lhe simplesmente o impulso.” (BERGSON, 1978, p. 108)

A percepção da morte pelo homem é algo que contraria os propósitos da natureza, a qual tem por meta o movimento ilimitado. A percepção do fim da vida é extremamente deprimente. É a percepção da falta de sentido da vida. A constatação é o resultado do trabalho de análise da inteligência, a qual é capaz de mostrar ao humano que seus semelhantes morrem; a partir daí é só fazer a generalização para se ter a certeza de sua própria mortalidade, mesmo não se sabendo exatamente quando isso irá ocorrer. Diante disso não há porque aceitar as obrigações sociais e, por decorrência, as obrigações morais. A razão constatou essa deprimente realidade. A “fabulação” resolve, para Bergson, o impasse apresentando “a imagem convincente”:

À ideia de que a morte é inevitável ela contrapõe a imagem de uma continuação da vida depois da morte; essa imagem, lançada por ela no campo da inteligência onde acaba de se instalar a ideia, recoloca as coisas em ordem; a neutralização da ideia pela imagem manifesta então o próprio equilíbrio da natureza, evitando escorregar. (BERGSON, 1978, p. 109)

Esta imagem apazigua o indivíduo que se fortalece para o cumprimento de seus deveres. A sociedade tranquiliza-se com o fim do risco de colapso. A forte crença nessa imagem será posteriormente a responsável pela criação do culto aos mortos, componente obrigatório das religiões primitivas: “Mais tarde virá o culto dos antepassados. Os mortos serão então assemelhados aos deuses.” (BERGSON, 1978, p. 109) Isso tudo atua para a cristalização da moral que almeja o estado estático, próprio das “sociedades fechadas”.

A sociedade que caracterizamos até aqui exerce um poder quase pleno sobre o indivíduo. Sua moral busca sempre se cristalizar e os deveres se resumem em regular as relações entre os membros do grupo. De nada valeriam vislumbres de percepção das irracionalidades cometidas contra outros humanos, porque em nome da unidade, tudo que for prescrito pelas superstições religiosas, é válido incontestavelmente.

Observando a história podemos encontrar absurdos tão grandes que talvez sejamos tentados pela definição dos primitivos como pré-rationais, mas como vimos nas análises bergsonianas, não é assim. O que poderemos constatar, de fato, é a eficiência da fabulação na indução da inteligência ao erro de compreensão. Quando ela deixa o caminho da explicação e entra no campo da interpretação. Com isso, a caracterização a nós apresentada é a de uma moral estagnada, senão plenamente, quase isso. Agora nossa atenção deve voltar-se para a civilização com a relativa dinâmica que ocorre em seu interior.

### **3.7 Civilização, mística e progresso moral**

A civilização deve ser colocada não mais como superior, mas sim como diferente. Veremos que há um movimento na moral da civilização, o mesmo que parece sofrer uma força paralisante na “moral estática”. Como se tornou possível o desenvolvimento do estágio primitivo para o que conhecemos hoje como civilização?

Pelo argumento de Bergson (1978), parece-nos que não poderíamos conceber a mudança como resultado de um movimento desenvolvido por estágios até um grau mais elevado chamado civilização. Isso nos obrigaria a conceber o primitivo como irracional e o civilizado como o detentor exclusivo da razão. O argumento bergsoniano, como já vimos, contesta enfaticamente a teoria da superação do irracional pelo racional. Segundo o filósofo, o primitivo é inteligente e,

portanto, qualificado como racional; sua conduta moral, porém, é dirigida pela fabulação, conferindo-lhe aparência irracional.

Por outro lado, a civilização pode ser qualificada como moralmente melhor que as sociedades primitivas. O que teria permitido essa diferença? Inicialmente, perante tudo o que foi apresentado a respeito da “religião estática” pode parecer estranho, porém, a resposta de Bergson (1978) é que a religião é responsável pela mudança. Na verdade, o que foi dito da religião referia-se àquela resultante da fabulação, ensejando a cristalização dos preceitos funcionais para o apego do indivíduo ao grupo e à vida. Religião que propicia a transformação moral é diferente. Enquanto a anterior se qualificava pela fixidez, esta é marcada pelo movimento constante; é a “religião mística”. Segundo nosso entendimento, tal religião seria um esforço, pela intuição, no sentido de conectar a “duração interior” do sujeito com a “duração da vida”, a qual perpassa tanto o exterior quanto o interior do vivente humano.

A via mística é tomada por Bergson (1978) como a única alternativa possível diante das qualidades e funções da inteligência, percebidas por ele ao constatar que a racionalidade pura opera exclusivamente no sentido da prática moral cotidiana, de base “habitual”. Por isso, ela não seria capaz de dar conta do todo, do movimento de transformação da moralidade. Uma das causas desta incapacidade vem do propósito da natureza em suprir, pela inteligência, as necessidades materiais para a manutenção da vida humana em sociedade. Inseridos nessa operação, os homens só percebem que precisam participar de uma eterna disputa entre si. Assim, a vida humana, no que se refere às relações entre todos os homens, passa a ser a “grande questão”, uma vez que o problema relativo aos instrumentos de sobrevivência é resolvido, de forma eficaz, pela inteligência.

O misticismo se liga estreitamente à questão da vida, pois a vida em geral não pode ser explicada de forma plena, pelas investigações científicas, porque alguns elementos escapam à sua compreensão, principalmente a mobilidade vital. Diante das dificuldades de compreensão plena do elemento vital, Bergson preferiu trabalhar com a noção de “impulso vital”, conceito bastante discutido na obra “Evolução Criadora” (1979) e retomado em “Duas Fontes da Moral e da Religião” (1978), quando contesta a intenção da fisiologia de encontrar uma explicação pura e simplesmente físico-química da vida:

Limitemo-nos, pois, à experiência: diremos – e mais de um biólogo o reconhece – que a ciência está mais longe do que nunca de uma explicação físico-química da vida. Foi o que verificamos em primeiro lugar quando falávamos de um impulso vital. (BERGSON, 1978, p. 93)

O que não é abarcado pela fisiologia, o “elã vital”, constitui-se no “mistério” da vida. Assim o misticismo passa a ser o meio pelo qual alguns seres humanos podem se aproximar o máximo possível do mistério e conhecê-lo melhor. Esse misticismo é religioso na medida em que o mistério da vida seja concebido como divino:

A nosso ver, o advento do misticismo é uma tomada de contato e, por conseguinte, uma coincidência parcial, com o esforço criador que a vida manifesta. Esse esforço é de Deus, se não for Deus mesmo. O grande místico seria uma individualidade que ultrapasse os limites impostos à espécie por sua materialidade, individualidade que continuasse e prolongasse assim a ação divina. (BERGSON, 1978, p. 182)

O misticismo tem em comum com as religiões primitivas apenas sua denominação: religião. A religião primitiva realiza um esforço no sentido da aproximação da inteligência, auxiliando a inteligência. O misticismo almeja a aproximação à criatividade do impulso de vida. É o caminho para se conhecer a “realidade” vital.

Do nosso ponto de vista, consideramos importante observar que o filósofo operou aqui com um pensamento bastante similar ao aplicado na “análise” crítica da inteligência como forma de compreensão da “duração”. Em “O Pensamento e o Movente” (2006), foi apontada, com base na compreensão da ciência e da metafísica clássica, a insuficiência da inteligência para a explicação plena do “tempo real”. Frente a isso, a sugestão foi a de filosofar com a intuição, a qual deve ser aplicada na investigação da duração interna do sujeito em busca de consonância com a “duração” do universo.

Quando o tema passa a envolver a vida, a moral, a sociedade e a religião, somente a atitude “mística”, com sua base intuitiva, é capaz de fornecer a melhor compreensão do movimento inerente à vida e, conseqüentemente, das questões que a envolvem no campo biológico e no campo moral. Para isso, ele recupera elementos “intuitivos” da filosofia grega. Elementos que poderiam contribuir para a percepção “mística” da realidade humana, o que não ocorreu, talvez, pelo fato de a filosofia ter se tornado conhecimento racional.

O argumento bergsoniano nos apresenta graus de misticismos, que embora não completos, possuem algumas características do misticismo pleno. Seu objetivo parece ser o de introduzir a defesa do cristianismo como “mística plena” e mostrar a força transformadora da mesma:

Essa evolução, (filosofia grega), foi puramente racional. Ela conduziu o pensamento humano ao seu mais alto grau de abstração e de generalidade. (...) Contudo, há duas questões a observar. A primeira é que na origem desse grande movimento houve uma impulsão ou um abalo que não foi de ordem filosófica. A Segunda é que a doutrina a que o movimento chegou, e onde o pensamento helênico encontrou seu acabamento, pretendia ultrapassar a pura razão. (BERGSON, 1978, p. 181)

A filosofia de Plotino se apresentava para Bergson como busca de superação do caminho exclusivamente racional: “Mas a filosofia de Plotino, a que esse desenvolvimento chegou, e que deve tanto a Aristóteles quanto a Platão, é incontestavelmente mística.” (BERGSON, 1978, p. 181) Apesar desse misticismo, faltou, no que se refere a uma definição bergsoniana de mística completa, a prática. No final, sua opção seria pelo racionalismo grego: “A ação”, diz ele, “é um enfraquecimento da contemplação”. Com isso, ele permaneceu fiel ao intelectualismo grego. (BERGSON, 1978, p. 183)

A outra forma mística teria aparecido na antiga Índia. Essa teria percorrido, essencialmente, várias fases de desenvolvimento. No início, uma grande aproximação com as antigas religiões naturais; depois, uma elevação pela prática da yoga. Este percurso objetivava a renúncia à vida material, considerada a causadora de sofrimento. O ponto mais alto teria sido o advento do Budismo. Esse estágio seria o responsável pelo enriquecimento de sabedoria mística, porém não chegando à plenitude: “Como disse com justeza um historiador das religiões, ele ignorou ‘o Dom total e misterioso de si mesmo’. Acrescentemos – e talvez, no fundo seja a mesma coisa – que ele não acreditou na eficácia da ação humana.” (BERGSON, 1978, p. 186)

### **3.8 Misticismo Completo**

A maior abertura moral e, nesse sentido, o maior avanço rumo à humanidade só poderá decorrer do misticismo completo, enquanto puro movimento coincidente com a mobilidade da vida. O misticismo cristão seria o único detentor de tal poder:

“O misticismo completo é, com efeito, o dos grandes místicos cristãos.” (BERGSON, 1978, p. 187)

Para fundamentar essa afirmação, o filósofo faz uma caracterização do verdadeiro místico. Por conta da “evolução interior”, alguns místicos foram comparados a doentes mentais. Ao falarem de seus “êxtases”, “visões”, “sobressaltos”, “arrebatamentos”, podem ser facilmente tomados como portadores de deficiências psicológicas. Isso é decorrente das dificuldades que temos na distinção entre doentes e saudáveis do ponto de vista da racionalidade. Isso porque os doentes também podem ter visões “estranhas”. Os místicos perceberam essa questão, tanto que fizeram um alerta a respeito dos problemas relativos à alucinação:

Eles foram os primeiros a precaver seus discípulos contra as visões que podiam ser puramente alucinatórias. E às suas próprias visões, quando as tinham, geralmente atribuíam importância meramente secundária: eram incidentes o caminho. (BERGSON, 1978, p. 189)

Outra qualidade do “gênio místico” é o de sempre retomar o estado de inquietação, a qual não é constante, porque para o místico há a possibilidade do encontro da “iluminação” a partir de certo contato com a “vontade divina”, presente na mobilidade do “impulso vital”. Tal encontro elimina, por algum instante, todos os problemas, mas os instantes passam rapidamente, mostrando ao “gênio” a impossibilidade da fusão plena com a “divindade”. É quando ele retorna ao estado de inquietação. O instante de “iluminação” é o êxtase, que para verdadeiro místico não deve ser o ponto culminante do processo. Sua relação com a “divindade” é de “pensamento” e “sentimento”, faltando um elemento da “vontade” que aparece apenas na “divindade”. Essa ausência impede a plenitude da relação entre o “gênio” e o “divino”, pois a vontade mística não chega a coincidir plenamente com a vontade divina:

Ela, (inquietação), mostra de fato que a alma do grande místico não se detém no êxtase como no final de uma viagem. É, isto sim, o repouso, se quisermos, mas como numa parada em que a máquina ficasse sob pressão, com o movimento continuando no mesmo lugar em abalo, até novo salto para frente. (BERGSON, 1978, p. 190)

A pessoa capaz dessa relação com o mistério da vida tem em si, justamente por não estagnar-se no êxtase, a potencialidade da transformação moral; ela coloca as outras pessoas no movimento para frente. Ela imprime energia, ou exerce uma atração, que pode movimentar o ser humano no sentido da percepção do amor, ou melhor, da “vontade” de amar a humanidade, como faz a própria “divindade”. Com isso, o homem deve se afastar daquela tendência ao fechamento na moral dos grupos em oposição à humanidade.

Nesse ponto, Bergson faz novo alerta contra a possível confusão oriunda de alguma aproximação entre seu pensamento e o conceito de “fraternidade” do pensamento racionalista. O amor ao ser humano como um todo, apresentado pelo “gênio místico” e que pode estimular as pessoas a assumirem o movimento em direção à “humanidade”, não é aquele defendido pelo racionalismo filosófico, que afirma a existência da “essencialidade humana”, como suficiente para a fraternidade entre os homens. Para o bergsonismo não é possível a passagem gradativa do envolvimento com o grupo para o envolvimento com o todo. Essa fraternidade, embora eficiente até certo ponto, não possui a força da “paixão mística”, da qual decorreriam os verdadeiros avanços morais:

Não se trata da fraternidade que os filósofos recomendaram em nome da razão, argumentando quanto a que todos os homens participam originariamente de uma mesma essência racional: (...), tudo faremos para concretizar se não for demasiado penoso para o indivíduo e para a comunidade; não nos apegaremos a ele com paixão. (BERGSON, 1978, p. 193)

O trabalho do místico, ao retomar da inquietação, passa a ser o de informar os outros homens a respeito do que percebeu por meio de sua intuição mística. Em sua tarefa, o místico enfrentará duas questões principais. A primeira se refere à condição da humanidade, enquanto a segunda se relaciona com a dificuldade de divulgação da experiência mística. Uma é decorrente das determinações materiais e outra das limitações conceituais, advindas da formação dos conceitos a partir do trabalho racional.

Para Bergson, o ser humano encontra-se sempre diante da necessidade de solucionar sua sobrevivência. Ele se concentra na manutenção da vida. Sua busca fundamental é a alimentação. Com isso, não lhe sobraria tempo de atentar para aquela via de pensamento místico voltado para a moral da humanidade:

O homem deve conseguir o pão com o suor de seu rosto: (...) sua inteligência é feita justamente para lhe fornecer armas e instrumentos com vistas a essa luta e esse trabalho. Como, nessas condições, a humanidade voltaria para o céu uma atenção essencialmente fixada na terra? (BERGSON, 1978, p. 194)

A solução que o misticismo poderá encontrar nesse caso será a de passar pelo suprimento dos bens úteis, através de um grande desenvolvimento dos instrumentos de produção. Isso desobrigará, em grande parte, o homem que poderá voltar-se para o sentido da humanidade. O que quer dizer que a racionalidade, apontada como limitadora da atividade mística, na medida em que sua função visa à dimensão prática da vida, pode tornar-se aliada do movimento místico. Ela poderá vir a ser auxiliar do misticismo, embora isso não seja totalmente garantido.

Por outro lado, o misticismo é o resultado da experiência mística de “alguns privilegiados”, portanto, uma experimentação “interior” do “gênio”. Aqui devemos lembrar que o verdadeiro místico é o “sujeito” que, em busca do conhecimento do “mistério vital”, adentra em sua própria interioridade, pela “via intuitiva”, procurando atingir uma “simpatia” com sua “real duração” através da qual poderá perceber a ligação desta com a “duração” do universo inteiro, material e humano.

A partir da percepção mística, da divindade no “impulso vital”, em seu próprio interior, ele deve encontrar uma forma de comunicação com os demais seres humanos. Mas a comunicação só é possível por vias racionais. Por isso é preciso encontrar uma forma objetiva de comunicação o que só é possível pelo método inteligente. A intuição deve ser representada conceitualmente. Como fazer isso se o conceito deforma a real percepção? De forma plena e eficiente não haverá como realizar essa comunicação. Há que encontrar uma via que pelo menos parcialmente resolva o impasse.

Segundo o bergsonismo, não há alternativa senão a de tomar de empréstimo os instrumentos já elaborados pela “inteligência”, ou seja, a fundamentação analítica filosófica e a “fabulação”, origem da religião. São instrumentos surgidos nas religiões anteriores ao “misticismo completo”. Em outras palavras, o “misticismo” só poderia se pôr à humanidade como religião já que os indivíduos estão predispostos a ouvir a religião, uma vez que sempre fizeram isso com relação às religiões oriundas da “fabulação”. Sendo assim, a percepção mística de cristo se tornou religião, assumindo todo o risco de vir a ser uma “religião estática” como as antigas.

Prova disso é que o cristianismo, religião nova de base mística completa, se viu na necessidade de fazer várias concessões aos antigos, tanto à filosofia quanto à religião, para a divulgação da mística:

Era interesse seu, porque sua adoção parcial do neoplatonismo aristotélico lhe permitia ligar a si o pensamento filosófico, e o que tomou às religiões antigas devia ajudar uma religião nova, de direção oposta, que em comum com as antigas tinha apenas o nome a tornar-se popular. (BERGSON, 1978, p. 197)

A divulgação da “nova religião” seria importante porque, conforme Bergson (1978), cabe ao misticismo a função de transformar a moral da civilização. É a partir dessa transformação que se deve realizar a “moral da humanidade”. Diferente da moral que discursa sobre o humano, que se considera superior à moral primitiva, mas sustenta sociedades fechadas em si mesmas.

O que notamos no final de “As Duas Fontes da Moral e da Religião” (1978) é certa insatisfação, por parte de Bergson, com a forma que a moral assumiu no contemporâneo. A dinâmica do “misticismo completo cristão” parece não ter sido suficiente para realizar mudanças profundas no comportamento moral. Pois a civilização deveria ser realmente aberta para o movimento da vida moral para toda humanidade. A abertura não se realizou e parece longe disso, quando vemos as sociedades mantendo o comportamento com referencial embasado na analogia entre “leis naturais” e “leis morais”; de certa forma, continuamos reféns da natureza, enquanto os homens se reconhecem apenas nos mais próximos, contra todos os demais:

Indiferente ao restante dos homens, sempre prontos a atacar ou defender-se, restrito em suma a uma atitude de combate. Assim é a sociedade humana quando sai das mãos da natureza. O homem fora feito para ela como a formiga para o formigueiro. (BERGSON, 1978, p. 221)

Esse direcionamento persiste nas sociedades denominadas civilizadas. A referência de Bergson é o seu próprio tempo. Ele percebe a profunda contradição entre o desenvolvimento maciço da técnica, decorrente de avanços científicos e o pequeno progresso moral do homem no sentido da humanização. A característica marcante da civilização é a atuação humana de forma racional, tanto no campo da produção dos meios de sobrevivência, quanto no campo das ações morais. Porém, lhe parecia haver um desequilíbrio entre as duas áreas. Na produção se constatava

uma crescente suficiência no desenvolvimento industrial produzindo cada vez mais instrumentos úteis à melhora da vida, gerando conforto e bem-estar. Mas as ações morais continuam estancadas nas bases das antigas “sociedades fechadas”. A razão, realizando a providência de bens materiais, e afastando-se perigosamente das questões morais. Tanto que logo no começo do século XX houve a Primeira Grande Guerra (1914-1918) e, no momento da publicação de “As Duas Fontes da Moral e da Religião” (1978), em 1932, a Europa estava às portas da Segunda Guerra Mundial (1939-1945).

A nosso ver devemos atentar para o significado da guerra na moral bergsoniana. Ela indiretamente resulta do querer da natureza: a vida humana realizada em sociedades. Como já vimos, a “sociedade natural” mantém em seus membros o desejo de se fechar em grupos. Se for necessário, movidos pelo hábito que transforma o desejo em obstinação, as comunidades vão à guerra. Nesse sentido, a guerra é um dos elementos persistentes na civilização, mesmo que ela tenha atingido alto grau de racionalização. A natureza orientada a sociedades pequenas, permitiu que elas crescessem, favorecendo às guerras, ou pelo menos gerando condições de vida que tornaram a guerra inevitável. (BERGSON, 1978, p. 229)

A guerra não é uma determinação plena da natureza e sim uma consequência do meio encontrado pelo homem na disputa pelas melhores condições de manutenção do grupo. A tendência natural orienta a busca constante de benefícios para o agrupamento social. Para alcançar tal objetivo há a necessidade da conquista, a qual, na maioria das vezes, acaba solucionada pela guerra.

À constatação da continuidade de elementos da “moral estática” na civilização segue-se a necessidade de verificação da possibilidade de o misticismo retomar o movimento que, sem visar o estático e a utilidade, transforma a moral. No seu entorno Bergson não encontrou resposta muito alentadora: “O misticismo é a base das grandes transformações morais. A humanidade parece mais longe dele que jamais, sem dúvida.” (BERGSON, 1978, p. 241)

As possibilidades do misticismo só deverá se concretizar na medida em que haja disponibilidade humana para isso. Em outras palavras, só deverão ocorrer mudanças substanciais quando houver redirecionamento das vontades dos homens. Todo o benefício aportado pelo ao ser humano contemporâneo parece, segundo o bergsonismo, restringir-se ao conforto material. Há um distanciamento das coisas

essenciais e um acercamento ao consumo e à criação de novas necessidades de consumo. Nas sociedades economicamente desenvolvidas, isso parece se realizar mais tranquilamente. Já nas sociedades mais pobres a população tem que partir para a conquista. Tensão constante nas tentativas de se vencer as disputas, geração de guerras cada vez mais ferozes.

Não sendo a ciência a responsável pela criação das necessidades crescentes de consumo supérfluo, sendo isso decorrência da direção imprimida a ela pelo homem, a produção científico-tecnológica poderia retomar seu verdadeiro papel, o de suprimento essencial da vida para todos, abrindo assim espaço à melhora das relações humanas. Eis a única probabilidade de triunfo da mística e um decorrente avanço no progresso moral; o desenvolvimento dessa técnica já expandiu as potencialidades humanas com relação às soluções das condições materiais. À nossa frente está aberta à necessidade do encontro do homem com a humanidade:

Ora, nesse corpo desmesuradamente aumentado, a alma continua o que era, demasiado pequena agora para o encher, muito frágil para o dirigir (...) para isso seriam necessárias novas reservas de energia potencial, mas agora de natureza moral. (BERGSON, 1978, p. 257)

A seguir, nossa atenção se volta para a compreensão do que seja a universidade. Nossa investigação será encaminhada a partir do levantamento de alguns problemas contemporâneos, relativos à universidade enquanto instituição criada com objetivos de atendimento de demandas postas pelo desenvolvimento da humanidade.

Se no começo do século XX Bergson já constatava um crescente avanço no interesse em encaminhar a ciência para a tecnologia, no final desse período e o começo do século XXI isso passou a ser um dado realizado. Houve uma espécie de confirmação da tendência ao distanciamento entre as ciências de aplicabilidade tecnológica das ciências envolvidas com as questões humanas e a filosofia.

Junto a esse movimento, a instituição “universidade” acelerou seu crescimento. Mas o crescimento parece ter se tornado difuso em variadas formas de desenvolvimento da instituição de ensino. O corte fundamental que, a nosso ver, se aprofunda durante o século XX, é a separação mais nitidamente e crescente entre universidade pública e privada. Não discutiremos aqui se é pertinente ou não essa divisão, nossa questão principal gira em torno às orientações dos vários modelos de

universidade, e uma espécie de contradição. Apesar de aparecerem variados projetos universitários, todos nos parecem se desenvolver a partir de uma diretriz básica: seguir orientações estranhas à instituição “universidade”.

O foco principal da próxima sessão é o encontro de dados que nos autorizem a estabelecer uma relação entre as atividades universitárias e as necessidades do ser humano na construção da “moral da humanidade”. Procuramos referências que nos permitam chegar ao apontamento dos limites e alcances das ações da universidade para a melhor qualidade do ser humano com relação ao comportamento moral.

#### **4 A RELAÇÃO ENTRE A UNIVERSIDADE E A HUMANIDADE NO ASPECTO MORAL**

A exposição desenvolvida nesta seção se propõe apresentar uma possível compreensão da “universidade” em sua relação contemporânea com o desenvolvimento do conhecimento humano. A postura da universidade em termos de docência, pesquisa e extensão pode nos mostrar em que medida a instituição se aproxima ou não da realização da moral da humanidade.

Ao longo do percurso reflexivo realizado até aqui, ressaltamos a importância da investigação sobre o funcionamento da inteligência humana na sua atividade cognitiva. Tomando como referência o pensamento de Bergson, mostramos a necessidade de um esforço intelectual que recoloca a filosofia no mesmo caminho percorrido pelas ciências. Vimos que, diferentemente do que ocorreu em outros campos como o da psicologia e o da sociologia, a proposta filosófica do bergsonismo é de orientação intuicionista, a qual apresenta algumas diferenças profundas em relação às escolas tradicionais de filosofia, pois pretende não se estabilizar nos conceitos resultantes da “aparição” das coisas. Propõe-se um método que possa aproximar mais o sujeito das “coisas mesmas” por meio da intuição.

A epistemologia e a axiologia bergsonianas nos servem de pressuposto para a compreensão do objeto “universidade”. Com isso pretendemos justificar a importância de se projetar e desenvolver a universidade, no sentido de reconectar os conhecimentos científicos por meio da filosofia. O objetivo é fomentar a aproximação maior entre os sujeitos envolvidos no processo formativo, que ocorre na trama das relações entre as dimensões “orgânicas” e “inorgânicas” da vida humana.

Por fim, buscamos mostrar as dificuldades da tarefa formativa na medida em que a universidade se orienta não pelas demandas da realização da humanidade, mas por um elemento abstrato, portanto inorgânico, que, como por descuido dos pensadores, filósofos e cientistas, gradativamente se instalou no cerne (parte orgânica) da universidade. É a partir da ideia de mercado que se passa a projetar e desenvolver a universidade, a qual, a partir disso, deixa o humano em segundo plano diante de prioridades de ordem econômica e material.

#### 4.1 A Teoria do Conhecimento

A exposição desenvolvida na primeira seção deste trabalho objetivou apresentar alguns dos problemas fundamentais da teoria do conhecimento investigados por Descartes, Hume e Kant além de uma parte da filosofia de Bergson que procura mostrar limites dos resultados a que chegaram os referidos pensadores. Com isso, demarcamos uma característica do desenvolvimento do conhecimento, qual seja, o debate entre escolas filosóficas, assumido como objeto de investigação pelo bergsonismo. Além disso, apresentamos as bases para a compreensão da filosofia moral de Bergson, visando esclarecer o relacionamento por ele estabelecido entre o desenvolvimento do conhecimento e a realização da moral. Nossa tese é que a moral só pode ser entendida, de forma mais completa, através de um método que não a separe radicalmente da dimensão empírica do real. Para isso, é preciso entender que os objetivos da moral se concentram no atendimento às necessidades humanas relativas ao seu desenvolvimento enquanto humanidade plena. Mas humanidade não deve ser compreendida apenas por suas qualidades inteligentes. Do mesmo modo, o método de investigação a respeito da inteligência também não pode se embasar exclusivamente na filosofia tradicional ou na ciência, uma vez que as óticas de ambas são predominantemente inteligentes.

O empirismo, o racionalismo e a “crítica da razão pura”, na visão do bergsonismo, são métodos reflexivos que têm por objeto as ciências que operam sobre a realidade plena e não com ela. Tais ciências são obrigadas, pela natureza da inteligência, - a analítica -, à redução investigativa. A necessidade desta redução resulta da diferença entre dois tipos de movimentos: o movimento da “realidade mesma” e o movimento da “realidade reflexiva”. Para entender a “realidade mesma”, filósofos tradicionais e cientistas lançam mão de um método de base inteligente. Com isso, se instaura a impossibilidade de alcançar a “realidade mesma”, porque o método inteligente possui um movimento cuja natureza é diferente da natureza do movimento da “realidade mesma”. O “movimento mesmo” da realidade difere do “movimento abstrato” da inteligência. Se quisermos simplificar, podemos dizer que o movimento da inteligência conta com a noção de “negação” (nada), com a qual se desenvolve uma dialética. Já o “movimento mesmo” não funciona por dialética porque não encontra “vazios”. O movimento da “realidade mesma”, Bergson chama “duração”, pois considera esse termo melhor do que o termo conceitual: “tempo”.

A intuição deve ser o guia da subjetividade que busca a percepção das novidades plenas que ocorrem na “duração”. A tradução do movimento real (“duração”), para “tempo” (conceito), foi feita no início da construção da filosofia grega e, depois disso, os filósofos “esqueceram-se” que “tempo” era apenas a tradução da mobilidade geral e passaram a usar o conceito como parâmetro reflexivo como se ele fosse mesmo o “ser” da mobilidade. O parâmetro passou a ser o motor dialético da filosofia e da ciência na forma de reflexão. A realidade em sua plenitude “orgânica” jamais é tocada por estes dois instrumentos inteligentes: filosofia tradicional e ciência empírica que na modernidade se tornou autônoma em relação à primeira.

A intuição do bergsonismo é uma via de acesso ao movimento real (duração), na qual pode ser percebida a dimensão orgânica da vida plena, desde que a subjetividade consiga ultrapassar as determinações metodológicas dos procedimentos intelectivos (inteligência pura). Apresentemos um exemplo: “A água ferve quando chega a 100°, isso demanda certo tempo e mais outras condições”. A ciência empírica obteve pelo método experimental tal regularidade. As teorias do conhecimento dos tipos racionalista, empirista, ceticismo humeniano e a crítica kantiana apresentam explicações sobre esta ciência. Bergson procura mostrar, para além dessas teorias do conhecimento, que algo escapa a esta ciência: “Como é a variação de uma subjetividade de alguém que se encontre com pressa, por exemplo, de obter água fervida?”. A espera pela ocorrência do fenômeno altera qualitativamente o estado de espírito do sujeito. Esta variação qualitativa é que Bergson entende como passível de percepção apenas pela intuição do próprio sujeito à espera. Nem a metafísica clássica, tampouco a ciência conseguem entender a mudança de qualidade na duração do espírito consonante com a duração geral, orgânica. Mas a mudança constante de qualidade, no interior do sujeito, chega a se apresentar no nível objetivo; altera a qualidade externa. Porém o olhar que procura tal variação se fundamenta na inteligência, o que o obriga a ver apenas a variação de quantidade. Sendo assim, quando o sujeito se propõe avaliar as variações qualitativas de algo, só consegue avaliar as variações de quantidades. A variação quantitativa é que permite a reflexão por uma dialética entre elementos opostos, por exemplo: entre o sim e o não; o é e o não é; o nada e o todo; o cheio e o vazio, etc. No fundo, a inteligência só nos permite entender os pontos extremos de

uma coisa, o movimento de passagem entre os pontos fica perdido. (BERGSON, 1964).

A variação de “qualidade mesma”, considerada pelo bergsonismo como responsável pelo desenvolvimento das teorias do conhecimento e das ciências, é descartada por estes mesmos conhecimentos. Refletir e experimentar pontuando extremos simplifica a realidade de forma que a inteligência possa operar sobre ela e não com ela (BERGSON, 1964); a inteligência necessita da estabilidade, já a realidade é instável. Dividir o conhecimento em várias partes parece ter sido a melhor solução para a inteligência, a questão que fica é se foi esta a melhor solução para a humanidade.

Com o intuito de ultrapassar os limites extremos entre o estável e o instável, Bergson (1964) propõe que o “método intuitivo” não atue somente para a investigação profunda da relação da subjetividade com a duração, mas também se esforce pela reconexão dos saberes desenvolvidos tanto pela filosofia em seu formato reflexivo (no sentido clássico), quanto pela ciência moderna experimental, evidentemente fragmentária.

A intuição não é determinada pela inteligência como são a filosofia reflexiva e a ciência experimental. A inteligência se orienta pela intenção de aplicabilidade do conhecimento, a utilidade; a intuição se orienta descompromissada com a utilidade, por isso é especulativa, contemplativa.

## **4.2 Universidade e o problema da inteligência**

Nesta subseção, analisamos a universidade enquanto instituição que atua para o desenvolvimento e divulgação do conhecimento. A maneira como a função da universidade é desempenhada nos parece produzir certas intervenções no desenvolvimento do conhecimento, o que gera consequências morais. Em função desse pressuposto nos guiamos pelo método do bergsonismo.

Bergson pensou a moral, segundo nosso entendimento, com base em suas reflexões acerca da inteligência. Com isso, foi possível mostrar que a totalidade moral não se faz exclusivamente por reflexão. Além disso, ou justamente por isso, defendeu a tese de que os pensadores de base exclusivamente reflexiva não são capazes de entender a moral em sua totalidade transitiva entre o “estático” do

pensamento e a “dinâmica” da vida. Nossa proposta para a compreensão do que venha a ser a “universidade” se orienta por esta forma de entender a moral.

Para isso, pensamos que antes de abordar diretamente a universidade, é importante chamar a atenção para a caracterização bergsoniana da inteligência. Concepção que, a nosso ver, expande a compreensão dos procedimentos da razão e pode ampliar nossa percepção do que seja a humanidade em relação à nossa definição conceitual de humanidade, desenvolvida pela tradição filosófica e pelas “ciências humanas”.

Os conceitos de “dinâmico e estático” mais os de “fechado e aberto” que orientam a concepção moral do bergsonismo podem nos guiar aqui na análise da relação entre “universidade” e “humanidade”, mediada por “questões morais”. Análise esta que deverá questionar inclusive o próprio conceito de relação.

A “intuição como método” da filosofia, na concepção bergsoniana, deve ser entendida como contribuição às demais ciências e filosofias nas investigações do real em sua totalidade. Significa dizer que concebemos a filosofia de Bergson como proposta de reconexão do conhecimento humano. A forma fragmentária, própria da inteligência, quando esta é tomada isoladamente, leva ao risco do crescente distanciamento entre sujeito e objeto. A “intuição” pode colaborar na reconexão dos saberes, com vista a um conhecimento mais completo distinto daquele alcançado pela via exclusiva da inteligência.

Apesar de nossa exposição visar, neste momento, os problemas dos conhecimentos científico e filosófico, desenvolvidos na universidade, consideramos importante lembrar que a moral foi excluída do conjunto de conhecimento empírico. Como entendemos que isso reforça o processo de fragmentação, não devemos mantê-lo como paradigma da relação que estabeleceremos entre universidade e moral. Kant (1987) coloca a moral como objeto que só pode ser pensado com a “pura razão”, ou seja, com um método de natureza diferente daquela do método empírico, conferindo, assim, à moral a aparência de um objeto diferente dos objetos empíricos, ou seja, um objeto de natureza puramente analítica. Nestes termos, as ideias morais, em seu conjunto, ficam livres do contágio dos sentidos transformando-se, assim, em proposições de caráter estável. A estabilidade, por sua vez, confere força imperativa aos argumentos morais. Mas o poder vinculante dos mandamentos morais fundado exclusivamente na “pura razão” torna-se suspeito na medida em que

entendemos o desenvolvimento da humanidade como um processo de dimensões intelectivas e orgânicas, ou seja, empíricas, material e biologicamente.

A pureza dos “juízos analíticos” é questionada por Bergson (1964). Não há, para ele, uma total autonomia da razão em relação às instabilidades da realidade sensível. Esta autonomia só pôde ser assim concebida por Kant (1987), após a razão ter sido separada pelos gregos, do longo percurso histórico do conhecimento, elevando-a ao posto de guia e vigia do conhecimento seguro. A partir disso se pode dividir a reflexão em duas operações. Esta estratégia abriu espaço para a instituição de uma epistemologia de dupla via: uma que opera com ideias “sintéticas”, próprias para o campo científico; e outra que opera com ideias “puras”, adequada às investigações metafísicas, podendo estas últimas compreender a moral.

Na perspectiva bergsoniana, elevar a “razão pura” ao posto de “reguladora moral” seria uma espécie de realização de uma tendência em curso desde o pensamento socrático. Alias, antes mesmo de Sócrates, como nos ensina a história da filosofia, os pré-socráticos, ao se ocuparem da busca da origem do cosmos, já procuravam a possibilidade de fixar um elemento comum à totalidade como referência para entendê-la.

Se for assim, se a busca visava algum elemento empírico comum ao todo, elemento que pudesse ser posto como base para se pensar a realidade, podemos supor que já almejavam algo livre das variações da matéria na sua totalidade material e orgânica. Mas como algo material não apresenta estabilidade como mostra Heráclito (Ca. 544-504-501 a.C.), parece que a alternativa foi a de procurar pensar o “ser” das coisas, como ensinou Parmênides (n. Ca. 540-539 a.C.). Mas o que possibilita pensar de forma estável, o “ser” da matéria instável? É a razão, que começa a desenvolver sua força argumentativa a partir do platonismo. Ela pode compreender o gênero além das particularidades e não se encontra determinada por mudanças do mundo físico, pois não é física. E ela já operava, de certa forma, nas percepções dos pré-socráticos, antes mesmo de ser denominada como referência de pensamento seguro. Dito de outro modo, os questionamentos dos considerados “primeiros físicos” traziam, de forma não explícita, orientações racionais, mais tarde transformadas em método da filosofia, um processo que opera com conceitos genéricos e não com as particularidades reais em movimento constante.

Não obstante, os antigos não hesitaram em colocar todos os gêneros no mesmo nível, em atribuir-lhes a mesma existência absoluta. Tornando-se assim a realidade um sistema de gêneros, a generalidade das leis deveria ser reduzida à generalidade dos gêneros (isto é, em suma, à generalidade expressiva da ordem vital). (BERGSON, 1964 p. 230)

Depois de posta como paradigma, a filosofia ocidental passou a se desenvolver sempre respeitando o limite da dissociação entre objetos e ideias de tais objetos. Mas esta dissociação resulta da natureza da inteligência. Ela não é capaz de se desenvolver ligada ao objeto pensado por ela. No entanto, a inteligência como guia exclusiva das investigações é uma escolha. Escolha que obrigará os pensadores modernos a distinguir entre física e metafísica como sendo de naturezas distintas.

Tal parâmetro parece adquirir sua mais forte expressão a partir dos “limites da razão” traçados por Kant (1987). Poderíamos até arriscar uma interpretação da história do conhecimento a partir das marcas deixadas pelos esforços filosóficos de sempre renovar as cercas fincadas para a delimitação entre ideias fixas derivadas dos sentidos e a reflexão livre dos aspectos mutáveis do real em sua dimensão sensível. As delimitações estabelecidas por Kant certamente se destacam como as mais bem construídas e acabadas. A qualidade se mensura pelo rigor autocrítico, levado a termo pela própria razão, no controle do uso distinto de ideias sintéticas ou analíticas. Toda vez que não respeitar esta delimitação, a razão estará equivocada. A imposição é tão determinante que um pesquisador em física que decida investigar, - lembrando que “especulação”, quando não tomada de forma pejorativa, ainda é vista como exclusiva das filosofias - algum dado físico, na contemporaneidade, é como “físico teórico”, como se houvesse na plenitude do real, uma física experimental e outra teórica.

Contra esta ditadura da fronteira entre o físico e o metafísico, o bergsonismo quer apresentar uma alternativa filosófica. Demarcar nitidamente duas dimensões do conhecimento de forma que uma seja independente da outra atende somente a meta da utilidade. Utilidade, neste caso, deve ser entendida como a aplicabilidade do conhecimento na construção de instrumentos para a resolução de problemas materiais, incluindo a produção de novos instrumentos de pesquisa. Não se atenta para o fato de que este lado útil é apenas uma parte do conhecimento, ao menos se entendermos que sua função fundamental é a busca de compreensão da totalidade

das necessidades da vida humana. Com a divisão do conhecimento e a priorização da utilidade, aspectos como o social e o moral acabam relegados ao segundo plano no contexto do conhecimento e da investigação. Atualmente, as abordagens tendem nitidamente a privilegiar uma clara divisão entre as ciências e a filosofia, sendo esta última considerada autônoma em relação aos demais saberes. Por esta autonomia, a filosofia paga o elevadíssimo preço de ser vista com indiferença pelos defensores do conhecimento fragmentado.

A fragmentação do processo investigativo obriga a reflexão a assumir a relatividade do conhecimento no tocante à diversidade dos objetos e suas variações no tempo real. Há uma espécie de satisfação com a investigação que se orienta pelo “tempo espacializado”, tempo relógio. Relatividade essa que pode ser tomada como fundamental ao método de uma ciência liberta da filosofia, mas que pode vir a ser prejudicial até para a própria ciência, na medida em que a relatividade pode se tornar relativismo.

Esse relativismo que pode se ancorar, talvez não de forma direta nem por vontade de Kant, na noção de “validade” em substituição à noção de “verdade”, objetivo maior da metafísica clássica. Essa validade parece ter adquirido mais força após o surgimento da teoria kantiana do conhecimento científico. Kant (1987) afirma ser condição epistêmica do sujeito, ter acesso apenas os ‘fenômenos’ dos objetos sensíveis. Como isso é válido para as ciências físicas, vistas como território separado dos demais conhecimentos, também recortados entre si, passou-se a proceder da mesma maneira nas chamadas “ciências humanas”. Consagra-se assim um cenário em que se separa a ciência humana de outra “não humana”, ambas orientadas por um mesmo pressuposto: o da validade de seus dados.

O pressuposto da validade dos dados a nos parece guardar uma forte relação com o conceito kantiano de “fenômeno” (KANT, 1987), pois, como não se apreende cientificamente um “objeto mesmo”, ou “coisa em si”, mas apenas suas manifestações fenomênicas sempre novas, a ciência se satisfaz com uma espécie de “verdade provisória” que já permita intervenções na parte material e orgânica. No entanto, a parte orgânica, para ser entendida, tem de ser transformada em abstração (conceito), tornando-se inorgânica, podendo somente ser acessada pela forma de abordagem da matéria em sua aparição estática. Com isso, a ciência realiza aproximações, com a expectativa de chegar cada vez mais perto do objeto em sua totalidade.

O limite do conhecimento assinalado por Kant (1987) parece resultado de um método que não vê por onde mais o conhecimento científico poderia avançar. Da perspectiva do pensamento bergsoniano, porém, podemos dizer que faltou a “perspectiva intuitiva”. Não que a intuição estivesse excluída. Na teoria do processo sintético realizado entre sujeito e objeto, Kant (1987) mostra que os objetos ao se apresentarem ao sujeito cognitivo, o fazem intuitivamente. Mas deve-se entender que essa função intuitiva é condicionada, ou mediada, por dois determinantes “não conceituais”, anteriores à intuição: as “categorias espaço e tempo”. Elas obrigam a “intuição sensível” a perceber os “fenômenos” e nunca a “coisa em si”. Para o bergsonismo, se tal intuição só pode perceber fenômenos, ela não pode ser intuição num sentido pleno, porque intuição é o nome do contato direto entre sujeito e objeto, sem qualquer mediação, nem mesmo uma mediação categorial, ou seja, não conceitual.

O que o bergsonismo parece nos dizer é que o pressuposto “tempo” como categoria e, portanto, livre das instabilidades conceituais, na forma de entendimento kantiana, no fundo não passa de conceito, forma inteligente de investigação empírica. Nesses termos, a leitura de Kant (1987) reporta à solução encontrada pelos gregos quando elevaram a razão ao posto de guia do pensamento sobre a matéria. Pensaram que a razão poderia quantificar o tempo, o que é possível apenas para o tempo conceito, mas impossível para o “tempo mesmo”. Como não podiam resolver o problema da mobilidade geral, resolveram associá-la à mobilidade temporal, desatentos ao fato de que o movimento temporal é de natureza diferente da natureza material.

O aspecto material de uma coisa nos permite uma demarcação gradual, podendo ser desmembrado em espaços verificáveis empiricamente através de demarcações quantitativas. No entanto, nesse processo, além do conteúdo material, inclui-se a “duração”, o movimento temporal. Este elemento, no qual o orgânico se realiza, não pode ser assinalado quantitativamente. Sua variação é de intensidades qualitativas que não permitem demonstrações objetivas.

A variação qualitativa se manifesta somente aos sentimentos do espírito do observador, razão pela qual o método adequado para tal percepção só pode ser o intuitivo. Mas a intuição da duração (tempo real), ocorrendo na dimensão subjetiva, não pode ser “intuição sensível”, como a kantiana. A duração pode ser sentida pela subjetividade, no entanto, na medida em que o dado obtido por meio desse

sentimento é expresso pela linguagem objetiva, ele nunca se dá por inteiro. As expressões objetivas são obra da filosofia desenvolvida até agora e da ciência que se desvinculou dela. Podemos até entender que algumas formas desses conhecimentos, principalmente as que dão origem a revoluções científicas e filosóficas, atentas aos limites conceituais, resultam de intuições de investigadores científicos ou filosóficos.

A intuição pode perceber o tempo real se o sujeito conseguir colocar em suspensão os conceitos. Os conceitos são de origem inteligente. A inteligência elabora conceitos para atuar sobre a matéria. A atuação visa às possibilidades de ação transformadora da matéria em algo de utilidade humana. Isso requer um questionamento sobre o “ser” da inteligência.

Para entendermos melhor o argumento bergsoniano que qualifica a inteligência como predominantemente utilitária, deve-se, em primeiro lugar, observar que a razão se destaca, e isso não ocorre apenas no pensamento kantiano, como uma faculdade, de um campo mais amplo chamado “inteligência”. Isso exige que entendamos o que seja a inteligência, como algo que tem se formado no processo evolutivo geral. Mas o processo evolutivo já não pode ser visto apenas como uma biologia construída predominantemente pelo paradigma da ciência desconectada da filosofia, ou seja, a ciência puramente inteligente, tal como a conhecemos até agora: uma biologia que se satisfaz com a possibilidade de um logos sobre a bio. A “vida mesma”, em seu movimento vivo, tido como inalcançável, é deixada às especulações filosóficas:

Com efeito, a ciência positiva é pura obra da inteligência. Ora, quer se aceite, quer se recuse a nossa concepção de inteligência, há um ponto em que toda a gente nos concederá, e é que a inteligência se sente sobretudo à vontade em presença da matéria inorganizada, pois deste modo tira cada vez melhor partido das invenções mecânicas, e as invenções mecânicas tornam-se-lhe tanto mais fáceis quanto mais mecanicamente ela pensa a matéria. (BERGSON, 1964, p. 203)

Bergson (1964) procura fazer uma leitura do processo evolutivo pela via da “filosofia intuitiva” que ele propôs como contribuição ao conhecimento na fase contemporânea. A obra versa sobre a “evolução da vida”, e sua tese é que a evolução não pode ser vista de forma “mecanicista” nem “finalista”, mas sim de forma a se entender o processo vital como “criativo”.

A dimensão criativa da vida só pode ser compreendida se percebermos a vida como totalidade material e orgânica. Dito de outra forma, a vida não pode ser vista apenas pelo método da biologia, da física, da química etc. Ela tem de ser entendida na conexão entre os métodos científicos e filosóficos. Para isso, a “filosofia intuitiva” deve contribuir. Daí podem resultar melhorias para cada método, na medida em que alcances e limites de cada um sejam observados e respeitados. Sendo a inteligência um procedimento analítico, tais resultados não poderiam ser alcançados por ela, como se constata até o presente.

Na concepção de Bergson (1964), a inteligência é um instrumento da natureza para a manutenção da vida. Para desenvolver bem sua atividade, ela realiza a fragmentação. Mas este não é o único procedimento que nos permite entender a vida. Além do conhecimento analítico fragmentador, há ainda um conhecimento vegetativo e outro instintivo. Os três são diferentes entre si e se completam. Vistos isoladamente, parecem executar funções singulares e relativas a si próprios. Complementam-se quando vistos desde a perspectiva da totalidade do real. “Vimos, com respeito à vida vegetal e à vida animal, de que maneira se completam, e em que se opõem. É necessário mostrar agora que também a inteligência e o instinto se opõem e se completam.” (BERGSON, 1964, p.152)

Apesar de ser desta maneira, diferentes e complementares, há, segundo Bergson (1964), uma tendência de nossa inteligência a hierarquizar uma ordem em que a inteligência aparece como superior aos instintos. Na realidade, porém, esta ordem não existe:

É que a inteligência e o instinto, tendo começado por se interpenetrar, conservam algo de sua comum origem. Nem uma nem outra se encontram nunca em estado puro... não há inteligência na qual não se descubram vestígios de instintos, e, sobretudo, não há instinto que não seja rodeado por uma franja de inteligência. (BERGSON, 1964, p.152)

Nessa linha de pensamento, argumentamos a favor da necessidade de uma reflexão que amplie nossa percepção do conteúdo da clássica definição de homem como “animal racional”. A visão da dimensão natural do ser humano deve ser alargada e isso nos possibilitará melhorar o entendimento do que seja a inteligência humana. Também intencionamos sinalizar o ponto de partida para um método, proposto por Bergson (1964), que seja alternativo aos métodos empiristas e

racionalistas sem que eles sejam descartados. Mesmo porque o descarte é impossível, sendo eles métodos inteligentes.

O termo “animal racional” sempre foi visto, pelos olhos da inteligência, segundo vimos acima, distinguindo entre os termos que compõem a expressão: animalidade e racionalidade. Esta separação ocorre sutilmente ao se pensar que a razão deve e pode separar-se da animalidade. Para o bergsonismo, isso é impossível na medida em que verificamos, via processo evolutivo, marcas de instintos na inteligência e marcas inteligentes no instinto. Um exemplo seria o papel do hábito nas ações morais. A construção dos mandamentos morais é inteligente, mas as ações dos indivíduos que se guiam por esta moral não são exclusivamente inteligentes quando se tornam automáticas. O automatismo é instintivo e aparece no hábito moral.

A metodologia analítica, assumida pela maioria dos filósofos e cientistas, começa por separar o natural do racional, elevando a inteligência muito acima da natureza. Pretende assim conhecê-la desde um ponto de vista externo. Mas assim conhece só o que ela já é e nunca o que ela vem sendo em seu movimento de fazer-se, na sua evolução vital e material.

Instinto e inteligência são distintos, mas são conhecimentos. A inteligência vai até o limite permitido por sua forma de compreensão, o que quer dizer, até aquela parte do real que cabe na forma inteligente de apreensão e reflexão. Ela não consegue prescindir de uma “forma” em que os dados sejam formados reflexivamente. O sujeito captura o objeto com uma forma inteligente e isso é válido tanto para racionalismo quanto para o empirismo. Podemos perceber isso na filosofia e na ciência.

O instinto conhece sem uma forma que faça a mediação entre o animal e seu entorno, no caso o objeto sobre o qual o animal deve atuar. O instinto permite que o agente sinta o objeto de sua ação, o sentimento contribui na realização da atividade. A forma utilizada pela inteligência permite a comunicação dos dados obtidos. O instinto não é capaz de comunicar e nem tem isso por meta. Já a inteligência objetiva construir uma lógica sobre o objeto. Através dessa lógica, a inteligência vai atuar sobre novos eventos.

A ação do animal que vive por instinto se processa sobre a mobilidade real. A totalidade do real é móvel contínuo. A ação instintiva tem por fim apenas a ação

mesma, cada ação é nova porque as configurações se renovam sem cessar. Para isso, o animal lança mão de instrumentos organizados pela própria natureza:

O instinto encontra ao seu alcance o instrumento apropriado: que se fabrica e se repara a si próprio, que apresenta, como todas as obras da natureza, uma infinita complexidade de pormenores e uma maravilhosa simplicidade de funcionamento, efetua imediatamente, no momento requerido, sem dificuldade, com perfeição por vezes admirável, aquilo que lhe cumpre fazer. (BERGSON, 1964, p.156)

A inteligência atua sobre o real com instrumentos artificiais, que ela própria produz. Por exemplo, um microscópio é um instrumento de pesquisa de determinada parte da realidade que se dá ao sujeito através dele. Mas antes desse aparelho ser desenvolvido há um método da inteligência que o tornou possível. Este método já é um instrumento conceitual de ação sobre a realidade. Aqui aparece a diferença fundamental das ações instintivas e inteligentes. O instinto não precisa entender o objeto, mas a atuação da inteligência sobre o objeto só ocorrerá pelo entendimento. Para que a inteligência entenda a realidade que se move ininterruptamente, ela só pode se propor a entender os aspectos do real que aparecem imóveis. Uma semente de laranja guarda um potencial de laranjeira. Podemos até fazer um filme de todo o processo da transformação da semente em árvore, ou seja, podemos observar a passagem. Mas a observação estará pautada pela fragmentação do movimento real (“duração”), da mudança. Poderíamos sentir a “duração”? Talvez, mas para isso deveríamos começar por não ter por objetivo o entendimento do processo:

A inteligência, no estado natural, tem em vista uma finalidade praticamente útil. Quando substitui imobilidades justapostas ao movimento, não pretende reconstituir este tal qual é, mas simplesmente substituir-lhe um equivalente prático. São os filósofos que se enganam quando transferem para o campo da especulação um método de pensar que é feito para a ação (...) Limitemo-nos por agora a dizer que o estável e o imutável são aquilo a que a nossa inteligência adere, em virtude da sua disposição natural. A nossa inteligência só tem representação clara da imobilidade. (BERGSON, 1964, p. 169)

No espaço que separa o animal, que age pelo instinto, do homem, que atua de forma inteligente, o bergsonismo propõe uma “filosofia intuitiva”. O instinto daqueles animais que se encontram em estágio bem primário de desenvolvimento permite a eles o contato direto (certa intuição) com o movimento real da vida. Mas

eles são fechados (programados biologicamente), no sistema natural, e não poderão chegar à forma inteligente. O homem se encontra na abertura do sistema natural por que é inteligente, mas por meio desse instrumento não chega ao movimento do sistema, impossível de ser apreendido pela inteligência por ser o movimento vital, isto é, sem pontos de parada.

Apesar dessa situação extremada das duas formas de ação sobre o real, devemos lembrar que resta um pouco de instinto na inteligência, assim como, também, um pouco de inteligência no instinto. Isso permite, segundo Bergson, a realização de um “esforço metafísico” que atue junto com as ciências. Isso seria uma nova forma filosófica e que, por isso, seria especulativa (no sentido de contemplação), ou seja, sem intenção finalista; sem o objetivo da ação; sem um fim utilitário. Embora o finalismo, o objetivismo e o utilitarismo sejam estranhos à postura intuitiva, é possível perguntar se a “nova filosofia” poderia vislumbrar formas de aproximação entre a perspectiva “inteligente” e a “intuitiva”. De início, podemos ver duas: uma alteração na tendência da ciência de acomodar-se aos limites da inteligência; e uma parceria entre ciência e filosofia:

Mas, na ausência do conhecimento propriamente dito, reservado à pura inteligência, a intuição poderia fazer-nos apreender aquilo para que os dados da inteligência são aqui insuficientes, e deixar-nos entrever o meio de os completar. Por um lado, com efeito, utilizará o próprio mecanismo da inteligência para mostrar como os moldes intelectuais já não têm aqui sua exata aplicação, e, por outro lado, pelo seu trabalho próprio, nos sugerirá pelo menos o vago sentimento de que é necessário substituir aos quadros intelectuais. (BERGSON, 1964 p. 188)

A estabilidade e o progresso do conhecimento científico são possíveis a partir do procedimento analítico. Mas esse procedimento nos obriga a abandonar a compreensão do conjunto dos conhecimentos, ao mesmo tempo em que nos afasta da totalidade real dos fatos.

O que fundamentalmente parece ser uma reivindicação do bergsonismo é que entendamos o conhecimento humano de forma mais completa, que seja visto como totalidade. E que o trabalho de compreensão da totalidade seja uma tarefa de todos os segmentos investigativos. Para isso, a nossa atenção não deve se voltar exclusivamente para as especificidades das ciências e da filosofia, tomadas separadamente, mas desenvolver um olhar conjunto, atento às possibilidades

aproximativas das duas posturas, visando explorar novas possibilidades e perspectivas da relação entre sujeito e objeto:

A filosofia invade deste modo o campo da experiência. Embrenha-se em muitas coisas que, até então, não lhe diziam respeito. Ciência, teoria do conhecimento e metafísica serão levadas a encontrar-se no mesmo terreno. Daí resultará, de início, certa confusão entre elas. De princípio as três hão de achar que perderam assim alguma coisa, mas acabarão por tirar partido do encontro. (BERGSON, 1964, p. 205)

Mesmo reconhecendo que a proposta do bergsonismo não foi além de um projeto a ser desenvolvido e que, paralelamente, tem se acentuado a fragmentação do conhecimento em partes cada vez menores, defendemos a necessidade de insistência na perspectiva da filosofia de Bergson. É a partir desse referencial que nos propomos pensar a “questão universidade” em sua relação com a humanidade e a moral.

Assim, pensamos na necessidade de uma revisão do conceito de homem como “animal racional”. Para pensar com o bergsonismo, entendemos que deva ser imprescindível uma abordagem dessa definição no sentido de mostrar que ela não pode ser tomada como guia num confronto entre o racional e o animal: cultura e natureza.

Com base nessa problemática, procuramos mostrar que a “universidade” que se faz a partir da cultura exclusivamente, sem considerar os limites dos conhecimentos humanos, e seu caráter móvel, corre-se o risco de atuar somente no aspecto inorgânico da realidade. Esquecendo-se a parte orgânica que compõe a humanidade, a universidade não contribuirá com a moral da humanidade marcada pelo “aspecto dinâmico”. Ela acabará apenas reforçando as morais de grupos, uma moral de sociedade fechada, preservando, assim, o aspecto “estático” da moral.

### **4.3 Universidade: o problema metodológico**

Neste primeiro momento, julgamos necessário esclarecer que Bergson não apresentou diretamente uma análise sobre a universidade. Buscamos este objeto por meio das teorias bergsonianas de conhecimento, humanidade e moralidade. Procuraremos acrescentar a universidade a estes três elementos. Para isso, nos parece relevante discutir o método que permite conectar a problemática de Bergson

com a nossa, além das observações que devemos fazer em relação ao método dos pesquisadores da temática “universidade”.

Nossa proposta de abordagem apresenta de início uma dificuldade fundamental, a mesma presente na reflexão bergsoniana: o movimento que muda as teorias acompanha apenas de longe a totalidade do movimento de mudança que ocorre nos objetos. Entendemos o objeto “universidade” como um instrumento da humanidade, mas não um instrumento puramente inorganizado. Ela é orgânica e inorgânica. A relação complementar entre as duas características nos parece mostrar como ela vem sendo feita e as consequências de sua realização no que respeita à sua função junto à humanidade. Num primeiro momento, consideramos importante chamar a atenção para as formas de se observar a universidade. Isso porque se as teorias forem “sobre” ela, apresentando-se em base puramente analítica, sem o auxílio do projeto do “método intuitivo”, as características “orgânicas” desaparecem. Com isso, seu real fluxo vital real passará despercebido.

Ela pode ser entendida como orgânica e inorgânica simultaneamente, se procurarmos por em prática a metodologia sugerida pelo bergsonismo que indica a “intuição” como método capaz de atuar em favor da reconexão dos conhecimentos. Para nos aproximarmos mais da universidade, precisamos de tal método, pois pensamos que ele amplia o alcance da inteligência na medida em que propõe a reconexão dos saberes, sobre ela elaborados fragmentadamente. A inteligência, baseada apenas na observação dos dados, se sustenta na estratégia analítica dos aspectos inorgânicos da realidade, do já feito.

Apesar de a universidade ser uma instituição que vem sendo construída pela humanidade e para ela, nos parece ainda não ter se aproximado suficientemente da humanidade. Isso representa um problema fundamental na medida em que se instaura uma contradição que prejudica moralmente o desenvolvimento da humanidade. Uma de nossas questões é entender por que a universidade se distancia daquilo que a gera? Entendemos moral, humanidade e universidade como um devir de realizações. Nenhuma desses aspectos nos parece pronto.

Olhando superficialmente, de forma apenas inteligente, tendemos a ver um projeto para cada coisa: o de humanidade nos parece sugerir um pensamento que se embasa na concepção grega de homem; o projeto moral parece resultar dessa mesma concepção. O pensamento bergsoniano se propõe ampliar a concepção

sobre os dois objetos. Bergson pensou a humanidade a partir de uma filosofia da evolução da vida em geral, da qual se pode extrair a evolução da vida humana.

A evolução humana em sua forma orgânica (biológica), e sua evolução inorgânica (conhecimento inteligente), permitiu que Bergson apresentasse uma concepção moral, na qual entende esta como resultante desses dois movimentos que, no fundo, são indissociáveis.

De nossa parte, parece possível analisar a universidade a partir dessa perspectiva. A universidade, por atuar com o conhecimento humano, não pode ser vista como independente do processo de humanização do homem que se faz incessantemente. De outra forma, do jeito clássico de entendimento do que sejam a humanidade e a moralidade, acabaremos isolando a universidade como se ela fosse uma simples ferramenta inorgânica, por isso já finalizada, com uma simples função de atendimento às demandas úteis exclusivamente.

Muitas abordagens acerca do ser humano direcionam o entendimento para uma concepção de homem, que o coloca como um ser que busca, exclusivamente, autonomia em relação às determinações da natureza. Várias invenções humanas mostram essa tendência. Mas no caso do invento “universidade”, pensamos que não deva ser compreendido da mesma forma. Porque, neste caso, a ideia de autonomia guarda a possível armadilha da possibilidade de aprisionamento do humano.

A universidade não nos parece ser um instrumento inorganizado como é, por exemplo, uma máquina. A máquina, partindo de uma observação simples, por um olhar de senso comum, é facilmente isolável do processo que a originou e das consequências que pode produzir; aparece finalizada em seu “vir a ser”. Estamos simplificando aqui apenas para efeito de comparação. A universidade não deve ser vista como um instrumental maquinário simples. A máquina tem por finalidade oferecer ao homem autonomia em relação a alguma tarefa que ele deveria desenvolver; ela o desobriga disso. Quando entendemos universidade apenas pelo viés do inorgânico, concluímos que ela tenha finalidade simples de uma máquina. Quando a entendemos assim, e ela no fundo não sendo isso, acabamos por deixar o seu “ser dinâmico” se desenvolver por um percurso em que ela, um determinado modelo particularizado de universidade, torne-se autônoma em relação ao humano. Isso porque entendemos a universidade, no sentido geral do “conceito universidade”, como algo que se encontra no “vir a ser”, se fazendo por seres humanos que também não se encontram finalizados.

As questões em torno do projeto moral e suas relações com a humanidade foram apresentadas anteriormente na Seção 2 deste texto. Ali mostramos que a “moral da humanidade”, em sentido pleno, acaba prejudicada por formas morais parciais de “sociedades fechadas”; quando orientam decisões em campos políticos, jurídicos, econômicos, etc. sem considerar a moral total. A universidade, enquanto conceito geral, aquela que se faz nos meios “orgânicos e inorgânicos”, nos parece correr o mesmo risco da moral de sentido pleno. Formas de universidades “estáticas”, “fechadas”, “exclusivamente inorgânicas”, prejudicam o projeto de “universidade mesma”, na medida em que esconde o projeto e se opera com “universidades instrumentais”, como se universidade fossem simples máquinas.

Devemos pensar o problema da “universidade” sem perder de vista sua inerência à humanidade e à moralidade. Partindo da teoria bergsoniana, procuramos mostrar a relação de aproximação entre os problemas da moral e os da universidade. A tese é de que a construção de qualquer coisa sofre alterações advindas das formas de olhar aquilo que se constrói ao longo do processo. Deve ser assim com os objetos “humanidade” e “moralidade”. Entendemos que não deva ser muito diferente em relação à “universidade”. As teorias sobre o que seja a universidade interferem no seu desenvolvimento enquanto coisa humana.

Parece-nos que as teorias se debatem predominantemente em torno do que a universidade já é e como ela pode servir ao sistema que também já é, sua parte inorgânica, portanto. O campo mais complexo dos detalhes que permeiam o movimento cotidiano do seu fazer-se, não parece tocado. Na investigação de base analítica, os fragmentos observados e analisados permanecem isolados sem integração no todo. Cada fragmento termina por parecer estranho em relação aos demais.

Nossa proposta é a de apresentar uma forma de entendimento daquilo que a universidade já realizou na sua constituição até o momento com o intuito de entender como ela se desenvolve. Mas não vemos possibilidade por enquanto de atentarmos para as particularidades de tipos muito específicos de universidade. Consideramos, antes disso, a existência de um eixo do qual as particularidades nascem. Nosso foco de atenção são os elementos que a criam e a reproduzem. De acordo com o que apresentamos sobre o conhecimento e a relação deste com a moral, buscamos o fundo do projeto “universidade” e a conexão dessa base com algumas consequências na atualidade.

Quando se trabalha teoricamente investigando aspectos da vida universitária, tende-se a seguir, por meio de teorias, o paradigma do já realizado, aplicando-o ao entendimento de novas realizações. Lançando mão de método já desenvolvido e focado em demandas dos momentos passados que, por sua vez, mantêm conexão com outros momentos e outros métodos também já aplicados. O momento atual acaba sendo percebido, em grande parte, por um viés do já ocorrido. Isso gera o risco de os aspectos novos, com características próximas dos aspectos antigos passarem despercebidos. Isso porque a dimensão reducionista da inteligência descarta aquilo que é tomado como já conhecido. Mas se conhecimento se faz e não terminou seu processo de fazer-se, ainda não pode haver algo já conhecido. Se um sujeito se embasa exclusivamente nas teorias tradicionais de filosofia e ciência quando investiga o objeto “universidade”, nos parece correr o risco de não atingir uma abrangência satisfatória acerca da universidade.

O que seria uma abrangência satisfatória? É não ficar restrito a uma teoria como algo acabado. Satisfação aqui seria a do desejo de melhoria do conhecimento a respeito do nosso objeto. Mudança de qualidade do conhecimento a respeito da “universidade”.

Procuramos conceber a “universidade” como um projeto humano que se realiza a partir de projetos elaborados por sujeitos envolvidos em sua construção. Como os instrumentos de investigação interferem no objeto investigado e atuam nas elaborações de projetos de desenvolvimento do objeto (no caso, a universidade), entendemos como importante o cuidado nas aplicações das teorias. Do contrário, além de não se perceber da melhor forma possível o objeto, corre-se o risco de elaborar projetos que perdem o sentido muito rapidamente diante de novidades vindas da realidade em constante movimento.

No desenvolver de projetos, as partes da realidade plena que escapam do controle da inteligência e alteram profundamente a realidade total que está sob a ótica inteligente, podem fazer com que o projeto passe a representar muito pouco em relação às novas demandas. Em certo sentido, parece-nos que os projetos correm o risco de esvaziamento. Restando deles apenas suas bases, de fundo inteligente.

Para procurar ultrapassar esta situação consideramos importante, na elaboração de projetos de universidade, a atenção para o desenvolvimento da vida. A vida entendida como aquilo que se faz sem cessar, num movimento sem pontos

de parada, no sentido da concepção de “dinâmica” para Bergson (1978). Dinâmica é a característica do processo vital, dimensão orgânica do real, no qual as coisas empiricamente constatáveis se fazem e possibilitam a construção da cultura. Da cultura podemos elevar a humanidade como um todo, ou destacar elementos destacados pela inteligência, como é o caso da moral e da universidade, que no fundo são compostos da humanidade como um todo. Mas vistas apenas a partir do recorte, moral e universidade se afastam do todo: a humanidade. Defendemos que moral e universidade não devam ser tomadas como aspectos radicalmente distintas que apenas se relacionam. Entendemos, ao contrário, que ambas compõem com a humanidade enquanto um todo, uma vez que se desenvolvem com o conhecimento humano.

Para estabelecer a relação, devemos primeiro recortar para depois relacionar as partes da forma que acharmos melhor. Pois bem, aí está o problema: a conexão que vamos estabelecer entre as partes é conexão real, ou é conexão arbitrária resultante da nossa escolha por um método inteligente?

Para entender o que vem a ser a “universidade” propomos o “método intuitivo” de Bergson (1964), no qual encontramos uma exigência fundamental: o cuidado com os métodos. Isso porque os métodos estão em construção. Se forem tomados como instrumentos acabados, eles se afastam radicalmente dos objetos, perdem toda a dinâmica destes. Tornam-se constructos puramente abstratos muito distantes das “conexões mesmas” na dimensão orgânica do real.

Esse cuidado nos obriga a repensar o conceito de “humanidade” que define o ser do homem como “animal racional”. Essa definição pode gerar um movimento reflexivo que entenda, como já vimos acima, que os dois termos possuem diferenças de natureza e que tais diferenças vivam numa relação dialética. Se essa definição for tomada como definitiva por um sujeito que entende o método como algo finalizado que reforça a ideia de distinção total entre os termos, somos levados a entender que a racionalidade só pode se desenvolver numa eterna dialética com a natureza. Isto reforçaria a independência total entre a dimensão orgânica e a vida ela mesma.

Por esse caminho, somos obrigados a conceber a moral como um instrumento simples do homem. A simplicidade nos leva a uma concepção de moral como ferramenta finalizada. Ferramenta que seria própria e específica de cada sociedade para a mesma e única função: o ordenamento dos indivíduos no interior

das diferentes sociedades. Na verdade, porém, para que uma moral possa ser plena, ela deve reportar-se à humanidade como um todo e não a uma “sociedade fechada”.

Como entendemos que a “universidade” só pode ser vista como algo necessariamente da humanidade, pois ela a vem projetando e desenvolvendo, há uma obrigação moral colocada a ela que é a de olhar o ser humano em sua totalidade e não apenas restrito à sociedade na qual está inserida mais imediatamente.

Isso exige uma compreensão da dinâmica, da vida em movimento. Dinâmica que, esperamos, seja mais bem apreendida, como nos ensina Bergson (1964), pelo “método intuitivo” em conjunto com o analítico. Pela abstração somente, interrompe-se o movimento para a retirada de dados parciais do objeto, condição própria da inteligência. Com isso, apreendemos a vida na forma conceitual que opera pela apreensão de momentos cristalizados, deixando escapar o processo vital da realidade analisada, ou seja, transforma-se o “orgânico” em “inorgânico” que passa a ser o conteúdo simples da reflexão. O que não foi possível apreender continuou na “dinâmica mesma”. A dinâmica reflexiva se faz com os dados, é de natureza inteligente, se configura como estático em relação à “dinâmica mesma”. Disso resultam as teorias tradicionais, filosóficas ou científicas, sobre a humanidade, as quais operam por uma dialética de dados intelectivos, descartando os elementos mais complexos da “dinâmica profunda”, do movimento contínuo.

Para o bergsonismo, as teorias sobre o ser humano, embasadas no pensamento clássico possibilitaram a construção de teorias morais puramente inteligentes. Por serem de base conceitual exclusivamente, por operarem com dados extraídos inteligentemente, não alcançaram a dimensão “aberta” da moral que se desenvolve em consonância com a “dinâmica mesma” da realização da humanidade plena. Isso fez com que humanidade e moralidade se reduzissem a conceitos. Nesse caso, a moral só se mostra em seus aspectos “estáticos”, nos mandamentos morais. São várias morais cristalizadas que fragmentadas acabam sempre relativas às sociedades fechadas e não se referem à moral da humanidade.

Porém, tanto a humanidade quanto a moralidade, em sentido pleno, mudam, variam suas qualidades. A primeira, pela sua “dinâmica mesma”; a segunda, pela “abertura” proporcionada pela “dinâmica mesma” da primeira, pois nesta são possíveis criações morais autênticas. Mas as criações, resultadas da criatividade

mística, acabam se tornando puros instrumentos de ordenamento inteligente, mandamentos morais que somente se referem às “morais fechadas”, as quais passam a orientar a vida em seus aspectos práticos e úteis do ser humano: a vida conduzida apenas para a utilidade. De onde resultam as morais utilitaristas, que não condizem com a demanda da moral plena.

Não vamos debater diretamente acerca das propostas éticas utilitaristas. Mas não podemos esquecer que Bergson (1978) as coloca como soluções “úteis” daqueles pensamentos morais que não se propõem pensar na humanidade inteira, mas apenas em morais sociais, morais de “sociedades fechadas”. Estas se orientam por uma base quantificadora: quanto de bem se produz para quantos beneficiados. Uma ação desenvolvida com vista a produzir benefício à determinada parcela de seres humanos, exclui a totalidade. Questionado, o utilitarista dirá que é o máximo que pode ser feito no momento; como o esforço foi ao máximo, ele se julga cumpridor das normas morais. Mas a moral que ele tem em mente não é aquela que se refere à humanidade. Ele pensa a humanidade de forma reduzida aos seres humanos mais próximos de si. Assim, uma ação moral que beneficia esse grupo já o satisfaz. Esta é a manifestação do conceito de humanidade para as pessoas que pensam assim. Seu conceito moral fixa a humanidade como algo finalizado.

Depois de fixada a humanidade e fechada a moral, quando nos referimos aos termos, no fundo pensamos em variadas formas de humanidade, que podem ser entendidas mais como comunidades; e de moralidades que sempre exigirão uma compreensão pela via da relatividade ou do dogmatismo. Ambas as posições não contribuem para com a “humanidade inteira” na medida em que favorecem a criação das morais particulares.

Tal encaminhamento nos parece ser reflexo da concepção inteligente de humanidade, a qual tem se desenvolvido apresentando um esforço por parte do homem em se livrar da animalidade. Bergson (1964) mostra que tal esforço se orienta pela fragmentação do ser humano em duas dimensões: natural e cultural. A primeira apresenta a vida orgânica em geral; a segunda se expressa em todo conhecimento produzido até agora. Como existe a tendência de a inteligência valorizar mais a cultura, as normas morais são elaboradas a partir das diversas culturas.

Na medida em que o conhecimento progride, reforça-se a tese da distinção entre natureza e cultura. Para que se realizasse o conhecimento, a filosofia optou,

desde seu início, pelo formato analítico de investigação. Esta parece ter sido a única possibilidade encontrada naquele momento e influenciou as filosofias posteriores. A explicação passou a ser possível a partir de um método que coloca o sujeito com sua inteligência num local em que ele possa desenvolver conhecimento “sobre” a realidade, e não “com” ela. Assim o sujeito estará mais perto da inteligência do que da realidade na totalidade. Ele é cada vez mais inteligente. O que pressupõe que seja menos animal e mais racional. Mas a relação entre menos e mais, essa dialética, resulta do corte analítico realizado anteriormente entre animalidade e inteligência.

A natureza é orgânica, por ela a vida se movimenta. Este movimento, entendido por Bergson (1964) como “duração” é contínuo. A cultura, no que respeita ao conhecimento inteligente, é inorgânica, e quando apresenta algum movimento este é reflexivo, ou seja, é dialético e por isso descontínuo. O segundo movimento é controlável, pode ser acelerado, mudar o sentido ou interrompido. Do primeiro, por meio da inteligência, determinada por sua natureza analítica, conhecemos apenas aspectos já realizados aos olhos dessa inteligência: a dimensão inorgânica.

O movimento orgânico e incerto, incerto aqui a partir do referencial de controle inteligente, é criador de novidades, no sentido pleno do termo “novidade”. O movimento inteligente também apresenta novidades. Mas o novo só pode ser entendido em relação ao velho. A novidade assim só pode apresentar uma diferença de graus em relação ao estado real anterior. Por exemplo, uma teoria nova na ciência ou na filosofia não apresentará uma novidade plena enquanto não for algo originado da “duração”. Sua diferença será percebida apenas em comparação com as outras já desenvolvidas. Já a realidade em sua plenitude, muda radicalmente porque a vida em geral muda por sua qualidade orgânica. As teorias, afastadas radicalmente pelo processo intelectual, como muda somente por graus, dependem de uma relação com as já desenvolvidas, não acompanham a mudança em sua total novidade. As mudanças na realidade dependem do movimento real (duração), as teorias mudam por movimento dialético, por mudança de reflexão.

Em resumo, o bergsonismo nos apresenta uma profunda preocupação com o crescente distanciamento entre os aspectos orgânicos e inorgânicos da vida. O que gera problemas morais para a humanidade. Distanciamento gradativo e não de natureza, entre a abstração intelectual e seu objeto maior, a vida. Não sendo uma

separação de natureza, como defende Bergson (1964), nos parece possível ter expectativas no sentido de reaproximação das duas dimensões.

Com isso, nos propomos pensar a “universidade” como um todo, em seus aspectos “orgânicos” e “inorgânicos”. Procuraremos pontuar na discussão a seguir a forma de ser da universidade que se propõe considerar, em seu desenvolvimento, a vida em sua totalidade, o que oferece uma contribuição para a melhoria moral da humanidade; e as que se contentam apenas com a representação dessa vida, pouco se importando se há ou não uma humanidade que se faz, e com a qual ela poderia contribuir. E, neste caso, ela acaba atentando contra a humanidade em seu aspecto moral.

#### **4.4 Universidade em sua atuação entre o orgânico e o inorgânico**

Nosso limite entre orgânico e inorgânico no que se refere ao conhecimento continua intacto no atual estágio da relação entre sujeito e objeto de conhecimento. A proposta de Bergson não é o de ultrapassar tal limite. O “método intuitivo” é sugerido como auxiliar e, ao mesmo tempo, pretende emitir um alerta, a uma inteligência que corre o risco de redução ao puro inorgânico do conhecimento, ao aspecto puramente instrumental. Risco que pode levar a inteligência ao alojamento confortável na “matéria inerte”.

As coisas se realizam ao passar do movimento vital para aqueles “pontos de parada” ao olhar inteligente. Tal olhar consegue captar apenas coisas prontas e não o movimento que as tornam assim. A abstração intelectual reforça a estrutura desse olhar ao não chamar a atenção para o movimento de realização (BERGSON, 1964). Se ficarmos somente com as abstrações, perdemos de vista a totalidade que se faz com a humanidade como componente desta, ficamos na abstração pura. Se a ciência fica neste nível de percepção, então perde de vista a humanidade, da qual ela nasceu e em relação à qual ela pode se tornar indiferente. O alerta já é um auxílio, mas não o bastante. Há que ser feito um esforço “reflexivo” que não abandone o “intuitivo” por pesquisadores da filosofia e da ciência, que busquem, em conjunto, a dimensão orgânica da vida.

Nossa problemática em torno da “universidade” parte do pressuposto de que ela não se encontra finalizada. Assim como a humanidade, o conhecimento e a moral da humanidade, a universidade se encontra em meio à sua realização.

Mediante isso compreendemos que vários projetos são desenvolvidos para que ela se realize. O que ela já é num determinado momento, concebemos como resultado da forma de aplicação do que se desenvolve nos campos científicos e filosóficos. De acordo com isso, procuramos identificar esforços para o 'fazer-se' da universidade, que podem operar no sentido do projeto bergsoniano referente à forma de relação entre ciência e filosofia, melhorando o projeto moral da humanidade. Por outro lado, procuramos mostrar que algumas aplicações do conhecimento acadêmico enquanto parte da construção da universidade não se propõem desenvolver a humanidade em seu sentido pleno.

Do ponto de vista do método pelo qual nos guiamos, entendemos que a universidade deva, por compromisso moral, operar com o conhecimento e não sobre ele. No primeiro caso, o conhecimento é visto como inerente a ela, não podendo ser abandonado sob nenhuma justificativa. Já no segundo caso parece que o conhecimento torna-se uma espécie de "veículo" utilizado pela universidade em seu movimento do 'fazer-se'. Então as escolhas dos caminhos podem se fundamentar em pressupostos estranhos à conexão fundamental entre conhecimento e humanidade. O que a torna descompromissada em relação à determinação moral.

Se a universidade não se reconhece como tendo sua origem no processo de conhecimento humano e que seu compromisso moral é fundamentalmente o de dar continuidade à melhoria do processo epistêmico indissociável da humanidade, ela não resistirá à tentação de fazer uso inadequado do processo de produção e difusão do conhecimento, isolando-o do meio que podemos justamente considerar como coração e mente da moral da totalidade humana.

Entendemos a universidade como uma instituição que se realiza pela intervenção de seres humanos os quais, por sua vez, se realizam, enquanto tais, pelo conhecimento. Esta relação deve ser concebida como uma relação entre elementos complementares e não entre diferentes. É claro que o humano se expressa pela manifestação de aspectos orgânicos e inorgânicos. Assim, o conhecimento inteligente é, por um lado, inorgânico (BERGSON, 1964), mas, por outro, originado da parte orgânica do real e da relação estabelecida entre estas duas naturezas. Como o entendimento da relação das duas naturezas, depende da concepção do que seja o conhecimento humano, nos deparamos com o risco de entrarmos em duas confusões: entender o conhecimento como desvinculado da vida ou entendê-lo como vivo. As duas posições tendem a nos afastar do processo de

fazer-se do conhecimento, atividade que deve se desenvolver conjuntamente tanto pelas necessidades quanto pela inteligência. Se não atentarmos para isso corremos o risco de entender o conhecimento como algo já pronto e superior ao humano, ocupando uma posição de superioridade e descompromisso em relação à humanidade.

De certa forma, podemos entender que é útil à inteligência que sua base vital não seja tão evidente, pois, se assim fosse, ela teria que admitir sua instabilidade e limites advindos disso. A dimensão vital que a faz se desenvolver tem de ser, de certo modo, ocultada para que a inteligência progrida. Lembrando aqui que, por exemplo, o “instinto” não progride isoladamente porque é inerente ao orgânico. Diferentemente do instinto, a inteligência se torna autônoma, mas sua autonomia não é absoluta enquanto houver vida, uma vez que essa vida, por ser livre, é criativa. Tal criatividade muda os rumos da inteligência. Se pensarmos a inteligência como um produto, ela é um produto da vida, por isso o intelectual é obrigado a se remeter ao vital apesar de sua tendência de ceder aos apelos da utilidade em prejuízo do vital.

A “intuição como método” (BERGSON, 1964) pode, na medida de seu “desinteresse” contribuir para o equilíbrio da inteligência evitando os encantos da utilidade e do interesse. A inteligência se interessa, tendencialmente, pela utilidade em função das óbvias vantagens práticas como, por exemplo, as econômicas. Em nome desse seu interesse, pode esquecer-se de tudo. A “intuição” pode recuperar a memória de sua origem, ou seja, a vida que não se restringe à utilidade, apesar desta compor tanto a vida do homem, do inseto e do vegetal. Como as demandas úteis se destacam mais constantemente na superfície do real, acabam assumindo um caráter de urgência exclusiva. Daí a elegê-la ‘inteligentemente’ como sentido único da existência é só um passo; tal redução acaba induzindo a inteligência à ilusão de que outros aspectos como, por exemplo, a moral são secundários. A filosofia de Bergson nos chama a atenção, sobretudo, para este aspecto: as soluções úteis não devem perder de vista as demandas da moral da humanidade.

A especulação, no sentido de contemplação, é tradicionalmente atribuída à filosofia. Parece que o desenvolvimento do conhecimento acabou por estabelecer uma ordem entre os saberes, segundo a qual não cabe à filosofia, por sua “natureza” supostamente especulativa, intervir no desenvolvimento de soluções úteis à vida material humana. Mas o ordenamento, no fundo, não decorre propriamente da

natureza dos saberes, mas das aplicações ou usos feitos pelos sujeitos que operam o conhecimento. Quando estes excluem a filosofia, tudo indica que se embasam num paradigma científico esquecido de sua origem filosófica. Se for assim, isto é, se filosofia deve ficar à parte ou mesmo ser excluída, estamos diante de um ordenamento que põe em risco o “progresso moral”, o qual exige o procedimento filosófico que aporta o olhar ampliado, envolvendo as origens e as consequências das decisões em todos os campos de atuação do homem, precisamente o espaço no qual se tomam as decisões que interferem nos rumos do fazer-se da humanidade.

Nossa expectativa é a de que alguns projetos de universidade possam contribuir para com a humanidade, assumindo a responsabilidade moral que pede o projeto bergsoniano. Alguns projetos de universidade, principalmente quando nascem de iniciativas públicas, não estando diretamente ligados a interesses privados imediatistas, apresentam o propósito de cumprir normas morais. Mas quando os olhamos mais profundamente, acabam revelando um entendimento moral restrito às morais sociais, vale dizer, morais estáticas próprias de “sociedades fechadas” que não chegarão à moral humana, uma vez que os objetivos se relacionam de forma imediata aos interesses das próprias sociedades que os propõem.

A universidade objeto de nossa reflexão é a que se desenvolve no contemporâneo. Um dos aspectos essenciais a este modelo já foi apontado por Kant no “O Conflito das Faculdades” (1793), de 1794. Apesar de a atualidade apresentar um grau de complexidade maior em relação ao período de Kant, a orientação para a organização dos saberes por departamentos de atividades do conhecimento parece ser similar. Assim sendo, certamente ainda teremos muito a discutir a respeito da relação conflituosa entre as áreas de conhecimento, sobretudo, desde o ponto de vista de seu sentido para a construção de humanidade. No fundo, aparece o sistema departamental conflituoso das ciências guiando por estratégias pragmático-utilitaristas o projeto de universidade. Se for dessa forma, entendemos que a ideia bergsoniana de reconexão dos conhecimentos tem muito a contribuir com a problemática universitária atual.

Com Bergson, podemos entender, segundo a leitura de sua obra que fizemos até o momento, que a realidade é marcada pela “totalidade mesma”. Como essa totalidade exige uma complexidade muito grande da forma de entendimento,

‘inteligentemente’ os cientistas e até mesmo os filósofos decidiram pelo recorte da “complexidade” Da pluralização os vários campos do saber ou as várias ciências. Cada uma delas acaba cuidando de seu próprio redil, desligada e cega para a complexidade do todo. Dessa maneira, as ciências na ilusão de sua autonomia não percebem mais a “totalidade real”, que não é abarcada pelo conceito de totalidade, porque não é fragmentável. A fragmentação é uma abstração da inteligência. Lembremos-nos de um termo metafísico: essencialmente a totalidade não contém departamentos. Apesar disso, as ciências se dividem em departamentos numa ordem que aparentemente se orienta numa ordem científica. O fator determinante dessa ordem que, inclusive, gera o ‘conflito entre as faculdades’ não é o conhecimento, mas poder. O próprio Kant observou que,

Segundo o uso adoptado, elas dividem-se em duas classes: a das *três Faculdades superiores* e a da *Faculdade inferior*. Vê-se bem que, nesta divisão e denominação, não foi consultada a ordem dos eruditos, mas o governo. (KANT, 1993, p. 21).

Quando o poder é o orientador, o melhor critério será aquele que atenda os interesses utilitários do governante. Nesse sentido, é interessante observar que a determinação do que deva ser a universidade parte de fora dela. O governante estabelece um ordenamento estranho à instituição de educação e pesquisa porque seus interesses são estranhos aos interesses da universidade. A autonomia intelectual do filósofo está comprometida porque o paradigma é o do poder externo que se acha acima das intenções dos que querem melhorar o conhecimento, o qual, por ser humano, não poderia ser controlado por poderes externos. Quando isso ocorre, resta ao filósofo submeter-se ou exercer o seu poder de crítica. Sabe-se que ao tempo de Kant o poder externo era assaz determinante.

Kant parece não aceitar tranquilamente o ordenamento segundo os critérios externos geralmente vindos de setores burocráticos ligados ao governo muitas vezes diretamente relacionados a interesses políticos ou mesmo religiosos. O filósofo argumenta que os critérios deveriam partir dos “eruditos” dos quadros da universidade por serem os mais identificados com a causa da educação universitária, ao contrário do governante identificado com os procedimentos e interesses do poder.

Para nossa reflexão atentamos para a forma de gerência da universidade da época de Kant, no que toca à intervenção do Estado. Este nos parece explicitamente presente no direcionamento dos rumos da instituição de educação superior. Outra questão é o posicionamento de Kant com relação ao papel da filosofia diante das demais ciências:

A Faculdade de filosofia pode, pois, reivindicar todas as disciplinas para submeter a exame à sua verdade. Não pode ser afectada de interdito pelo governo sem que este actue contra o seu propósito genuíno essencial, e as Faculdades superiores devem aceitar as suas objecções e dúvidas, que ela publicamente expõe. (KANT, 1993, p. 32).

As faculdades que atuam diretamente no processo de fazer-se do conhecimento, “as faculdades superiores”, devem reportar-se à “faculdade inferior”, (filosofia), a qual, por ser livre das demandas das aplicabilidades empíricas e por desenvolver com os rigores da razão, é capaz dos julgamentos das questões da verdade relativas a cada ciência.

Esta atuação reservada à filosofia nos parece decorrente do posicionamento kantiano acerca da teoria do conhecimento: a separação entre as atividades das ciências das atividades da filosofia (KANT, 1987). Com relação a essa designação do papel da filosofia, Bergson apresenta uma objeção no intuito de mostrar que, se ela se der por satisfeita com tal função, ela não terá mais nenhuma função importante no desenvolvimento do conhecimento humano:

E aquele que começou por reservar à filosofia as questões de princípio, pretendendo pôr, assim, a filosofia acima das ciências, como um Tribunal Supremo de Justiça e de Recursos, será conduzido, passo a passo, a não fazer dela mais do que um simples cartório de registro, que não vai além de redigir em termos mais exatos as sentenças que já lhe chegam como decisão irrevogável. (BERGSON, 1964, p. 203).

A filosofia deve perpassar todas as ciências, segundo a perspectiva bergsoniana. Ela pode contribuir com os conhecimentos analíticos, por meio do “esforço metafísico”, o qual auxilia o sujeito de conhecimento na busca de uma aproximação maior da vida em “duração”. Sugerimos que a delegação de mais funções à metafísica, além daquelas relativas às reflexões puramente analíticas, possa melhorar o desenvolvimento da universidade. Porque entendemos que na

realização do projeto “universidade”, ocorram procedimentos com conhecimentos das ciências empíricas juntamente com procedimentos metafísicos.

A função da filosofia, na perspectiva bergsoniana, não pode ser determinada pelas ciências, nem estas se remeterem à filosofia. Ambas devem ter como pressuposto básico a humanidade que se faz constantemente. As propostas que imaginamos para a construção da universidade devem obedecer ao mesmo pressuposto. Qualquer proposta de universidade que não se refira à “humanidade inteira”, nos parece tender a se referir a seres humanos localizados. Seres humanos localizados em “sociedades fechadas” não se encontrarão com a totalidade, pela visão moral bergsoniana.

Dessa forma, pensamos que a “educação” em todos os níveis, pontuada aqui na universidade, deve ser proposta no mesmo sentido da proposição moral para o desenvolvimento do conhecimento. Uma educação tendo por fim a humanidade poderia pôr em movimento projetos de universidades com a mesma finalidade.

#### **4.5 Universidade e educação**

Não é nossa intenção discutir aqui os problemas da atividade de ensino-aprendizagem, mas se faz importante uma breve observação sobre essa relação, na medida em que pretendemos analisar a educação oferecida pela universidade. Apresentaremos uma reflexão em torno do que entendemos como pressuposto básico para a educação na universidade, a qual deve ser compreendida a partir da problemática relação entre sujeito e objeto de conhecimento.

Tanto Kant quanto Bergson, segundo nossa leitura, concordam sobre o processo de conhecimento inteligente de um indivíduo: ele só pode ocorrer na relação entre sujeito e objeto de conhecimento. A educação, no sentido mais geral e no sentido formal dos níveis básicos ao superior, deve ser entendida como dependente dessa relação. O conteúdo da educação, do ponto de vista formal, é um objeto com o qual a subjetividade de um educando deve se relacionar. A apreensão ou não do conteúdo depende da forma segundo a qual a subjetividade se relaciona com a objetividade.

A relação ensinar-aprender nas instituições de educação é mediada por sujeitos. Tais sujeitos, os educadores, estão na mesma situação dos educandos no que se refere à apreensão de objetos, eles apreendem ou não objetos. Durante a

atividade de mediação, a subjetividade do educador interfere na relação entre a subjetividade do educando e o objeto. O objeto, no caso, é o conjunto ou partes do conhecimento desenvolvido pela humanidade até o momento.

A diferença entre o educando e o educador, a partir de nossa referência do que seja educação, reside na obrigação moral de todos os que se propõem a ser educadores de conhecer o funcionamento da relação entre sujeito e objeto de conhecimento. Não atentar para isso, expõe o educador ao risco de não entender o que ele faz com o educando e o que a instituição de educação pode estar fazendo com ele. Ele se enreda numa confusa trama de interferências que o tornam uma potencial vítima das decisões tomadas no campo da problemática educacional. Decisões que em muitas ocasiões são motivadas por interesses alheios aos interesses educacionais.

A relação entre subjetividade e objetividade, pelo que podemos depreender da filosofia bergsoniana, aliada à “doutrina transcendental” de Kant (1987), ocorre na transição entre orgânico e inorgânico. O que o espírito (o eu) sente é sempre a transição entre as duas dimensões da realidade. No caso do conteúdo da educação, quando ele é apresentado ao sujeito, a subjetividade dinâmica, que é dessa forma porque está na dinâmica da vida, na “duração”, pode se comportar de diversas formas. No presente caso, para simplificar, podemos observar três possibilidades: aceitação, não aceitação e indiferença. A opção por uma dentre elas varia segundo cada subjetividade num processo incessante, absorvendo, negando ou sendo indiferente ao conteúdo inorgânico com o qual toma contato.

O poder de intervenção nessa relação pelo educador é variável segundo os mesmos princípios. Então a sua tarefa pode ser entendida, segundo uma fragmentação simples, como divisível em duas partes: a apresentação do conteúdo, a reprodução do conhecimento inorgânico já produzido pela humanidade; e, a parte mais complexa, a intervenção no nível estético do educando, quando sua própria estética deve interagir com a estética do outro. A tarefa mais difícil é a segunda. Isso porque se faz necessário o entendimento da relação complementar e não dialética entre orgânico e inorgânico. Não pode ser dialética porque ela permite o uso de estratégias, e isso é imoral do ponto de vista da moral bergsoniana. Então a possibilidade é a da aplicação do “método intuitivo”, pois ele se propõe sempre à manutenção do fluxo entre o orgânico e inorgânico do real. Não pretende finalizar o processo de apreensão pelos sujeitos de conhecimento.

A importância dessas observações reside na intenção de apresentar uma reflexão sobre as formas de atuação da “universidade contemporânea”. As práticas universitárias relativas à apreensão do conhecimento parecem assentar nessas questões observadas. A mesma leitura filosófica se revela esclarecedora e estimulante quando está em pauta o tema do conhecimento ou da educação transformados em instrumento de algum interesse, hoje predominantemente do interesse mercadológico.

A educação instrumental mais se aproxima do modo de ser máquina do que do agir promotor de humanidade. Ambas as formas se referenciam à relação entre orgânico e inorgânico, mas o agir educativo deve ser muito mais orgânico que o rodar da máquina mais afeita ao inorgânico. Em suma, na educação devem predominar, com tudo o que isso significa, as relações intersubjetivas. Nesse sentido, a educação se refere à natureza do conhecimento humano apreensível embora intransferível, ao contrário da máquina (produto) que tem uma relação de dependência com o conhecimento. A máquina pode ajudar no desenvolvimento do conhecimento, mas antes ela necessita dele; máquinas (produtos) são secundários ao conhecimento humano.

Assim sendo, a educação não pode ser transferida a um educando por intermédio de um educador. Como, então, a universidade promete a transferência de educação a educandos que podem adquiri-la, como se adquire máquinas produtos? Quando a universidade age assim, na verdade, não é educação que ela oferece. Ao contrário, oferece algo bem estranho à atividade educacional: oferece produtos mais simples, instrumentos, serviços, meios, desde instalações, equipamentos, laboratórios, acervos bibliográficos até o chamado conhecimento instrumental. Como se vê, coisas mais inorgânicas, na acepção de Bergson. Mas, desconfiando que honestidade demais poderia ser contraproducente em termos de clientela, a universidade não admite, às claras, que oferece apenas produtos. Ela doura suas pílulas em banho de educação, dando ao que, de fato, são produtos inorgânicos aparência de educação. Promete educação, humanidade, quando, na verdade não é isso que oferece. Aliás, hoje já chegamos a um ponto em que o disfarce não é mais necessário. Assume-se a educação como um produto que se vende e se compra, inclusive sob a regulamentação geral da Organização Mundial do Comércio. Da perspectiva da moral bergsoniana, tal incoerência é contra a moral da humanidade, porque concebe ‘inteligentemente’ o conhecimento como algo finalizado, como

instrumentos de utilidade imediata que podem ser transferidos de um sujeito para outro, de forma direta, tecnicamente garantida.

A universidade que se faz com sujeitos, educadores, educandos e outros agentes, ligados direta ou indiretamente à educação. Todos eles, conhecendo bem suas possibilidades, podem atuar para a educação em sentido pleno. Se não se compreendem como sujeitos, na complexa relação entre o orgânico e inorgânico, perdem de vista a educação. O desconhecimento desses aspectos ou sua supressão consciente representam o portal por onde passam as possibilidades de atentados contra a educação da humanidade.

A educação para a humanidade depende do compromisso das instituições de educativas, no nosso caso, de universidades comprometidas e responsáveis pela educação de cidadãos em perspectiva de humanidade. Temos em mente a “instituição universitária”, como um todo que não pode ser pensada no modo fragmentado de “universidades”. Seu interesse só pode ser o de compromisso com a educação para a humanidade; esta é uma obrigação moral da universidade, porque a humanidade a criou para si mesma.

O educador universitário deve ter consciência de suas possibilidades e responsabilidades no que tange à apresentação por parte dos docentes e a recepção por parte dos estudantes dos conteúdos. Este é um dever moral inerente à relação entre a subjetividade do educador e a do educando. Ambas as subjetividades são o complemento fundamental do que forma o ser humano em suas dimensões orgânicas e inorgânicas. Se não há um comprometimento do educador com a moral da humanidade, ele pode fazer intervenções nesse campo que, em médio prazo, provocam mais distanciamento dos educandos em relação à humanidade. Nesse caso, a educação da universidade à qual esse docente pertence não contribuirá o desenvolvimento moral, uma vez que sua ação contribui para desligamento do homem, enquanto indivíduo, da humanidade como totalidade.

A universidade que se propõe cumprir sua função moral deve atuar na facilitação da relação mais autêntica entre educadores e educandos visando a educação para a humanidade. Mas isso somente será possível se a totalidade do projeto universitário se encaminhar para o esforço da reconexão dos conhecimentos, como sugere a proposta bergsoniana.

As dimensões orgânicas e inorgânicas não se relacionam em clave dialética. No desenvolvimento da vida elas se complementam. Se as entendermos como

opostos, perdemos de vista o fundamental: a relação complementar. O “método intuitivo” é indicado como um método desinteressado ou, como ensina Bergson (1964), como um procedimento filosófico ampliado para além da filosofia clássica. Por isso, entendemos que a intuição pode intervir nos processos educativos de forma a clarear a relação entre o conteúdo inorgânico, o conhecimento humano depositado na cultura, e a subjetividade, mais próxima do orgânico; na “dinâmica mesma”, no âmbito da abertura dos sujeitos envolvidos no processo educativo. Por ser desinteressada, a interferência não visa modelar a subjetividade alheia. Sua intenção é a de contribuir no processo de construção do conhecimento dessa subjetividade de forma que ela possa entender fundamentalmente uma coisa: que não há fragmentação em termos de “realidade mesma” e que se ela aparece recortada, foi nossa inteligência que realizou o recorte.

A aplicação do método intuitivo depende de intervenção filosófica. Mas isso não deve ser entendido como se entende hoje. Atualmente, as raras intervenções filosóficas se configuram como uma espécie de “consultoria filosófica”. Nesta perspectiva, filosofia se desenvolve cada vez mais à parte dos demais saberes. É vista como muito complexa enquanto pede conhecimento simples. A argumentação de Bergson, contrariamente, nos mostra que o conhecimento exclusivamente ‘inteligente’ simplifica com vista à utilidade. A simplicidade da ‘inteligência’ esconde suas próprias intenções.

A filosofia, para cumprir sua função humana, não pode estar presa a segmentos de conhecimentos muitas vezes agregados em departamentos. Ela deve ser inerente a todos os conhecimentos e departamentos da universidade, para que gradativamente se desmanche a estrutura do conhecimento por recortes. Se olharmos bem, constatamos que na organização da universidade moderna, a filosofia está presente; todos se referem a ela, mas como algo desvinculado e estranho aos conteúdos setoriais. Seguindo a tendência moderna da segmentação do conhecimento, também a filosofia possui seu próprio departamento e deve ocupar-se exclusivamente de seus próprios problemas. Quando outro departamento precisa oferecer um componente pedagógico como “ética”, por exemplo, chama-se um professor de filosofia. Mas o componente acaba sendo desenvolvido com referências exclusivamente a “modelos éticos” desconectados de sua problemática maior: a moral da humanidade. Isso quando não se exige do professor que se restrinja à deontologia.

Não entendemos que o filósofo deva intervir nas demais áreas. Ainda que possível este não nos parece ser o melhor procedimento. Ao invés dessas intervenções tópicas, a filosofia, pelo menos enquanto método de investigação deve estar presente em todas as áreas de conhecimento, tanto aquelas diretamente relacionadas à educação quanto as outras atinentes mais à pesquisa. Entende-se, assim, que todos os que se sentem comprometidos com a universidade, enquanto instituição educativa, assumam a responsabilidade moral com a humanidade. Esta atitude significa não aceitar a fragmentação do conhecimento como algo natural, ou uma “determinação necessária”. A fragmentação, divisão ou segmentação ou departamentalização, como hoje se costuma dizer, do conhecimento devem ser vistos como estratégia ‘inteligente’, contrária à humanidade.

Para que a reconexão se viabilize, faz-se necessário que cada área do saber na universidade se desenvolva com o método filosófico. Um educador em química, por exemplo, tem o dever moral de saber educação, de saber como funciona o processo de relação tanto epistêmica, entre sujeito e objeto, quanto pedagógica, entre ensino e aprendizagem. Essa é, certamente, uma das condições básicas a ser atendida por aqueles que se dispõem assumir a responsabilidade educativa em qualquer área de conhecimento. Seguindo o espírito do pensamento de Bergson, pode-se dizer que este é uma espécie de pressuposto mínimo de moral para que a universidade se aproxime gradativamente mais das demandas humanas em sua totalidade.

#### **4.6 Universidade e mercado**

O conhecimento fragmentado nos aparece atualmente como pressuposto necessário, quase natural. Para superar este condicionante é preciso muito esforço reflexivo, uma tarefa conjunta que se põe tanto para a filosofia quanto para as demais ciências. A segmentação científica se apresenta aos que pesquisam educação e universidade, como um determinismo comparável a determinismos naturais. Bergson nos chama atenção para o fato de que a ciência que opera segundo o modo ‘inteligente’, não consegue, por esforço próprio superar esta condição. O autor indica a filosofia como possibilidade de diálogo entre as ciências, costurando, por assim dizer, as fissuras que as separam e isolam entre si. De resto, Bergson entende que cabe sim ao filósofo o direito de também pensar os objetos

que, a partir da separação entre filosofia e ciências, se tornaram espaço exclusivo destas últimas.

Apesar da naturalização do fragmentário, parece legítimo supor que a universidade ainda tem condições de contribuir para a reconexão das ciências, pelo menos no que toca à manutenção de elos de humanidade, entre ciência e humanidade, em seus aspectos fundamentais, orgânicos e inorgânicos. Para tanto, é necessário um esforço no sentido de inserir filosofia nas ciências. Ocorre, porém, que o exame detalhado nos revela que a própria filosofia também se encontra fragmentada. Daí surge a questão que deve orientar nosso próximo passo reflexivo: A universidade, de fato, só pode existir fragmentada, ou a forma científica de olhar o real a organiza fragmentariamente?

Em conformidade com a compreensão bergsoniana (BERGSON, 1964), a fragmentação de qualquer coisa é uma abstração da “inteligência”; a realidade, em si mesma, não é fragmentada. É a nossa forma fragmentada de olhar que esconde a totalidade do objeto. Quando se projetam meios teóricos ou práticos de intervenção nos objetos, eles acabam fragmentados. A universidade é um dos mecanismos que favorecem este tipo de aceção e de intervenção, de modo que ela pode ser a porta de entrada para que aspectos orgânicos e inorgânicos (a totalidade) se abram à utilizações do conhecimento humano, no sentido utilitarista do termo. Utilitaristas são aqueles manejos do real que não correspondem ao interesse humano como um todo. Este é o caso quando o predomínio recai sobre o epistêmico em prejuízo do estético e do ético. Tomando a universidade como objeto, ela é vista exclusivamente desde o viés do entendimento e do conhecimento.

Para reverter esta forma de olhar, no sentido bergsoniano, é preciso sentir a universidade e não apenas entendê-la; para perceber a universidade com sentimento, para ver o sentido de seu movimento, se faz necessário o “método intuitivo”, pois ele possibilita a constatação de que os conhecimentos já se encontram conectados. Mas o tipo de conexão que se desenvolve é aquele que, do nosso ponto de vista moral, não atende as demandas da educação para uma melhora da moral em relação à atualidade, pois são conexões que visam atender finalidades inseridas de fora da questão educacional. São conexões que se desenvolvem para atender objetivos que não dizem respeito à causa humana.

Trata-se de uma tarefa complexa, porque trata de educação no sentido de totalidade, envolvendo a responsabilidade de todos – educadores, educandos,

pesquisadores - no sentimento de pertinência à educação tanto da filosofia quanto das ciências. A demanda dessa atividade é muito grande, comparável à demanda moral. Ambas devem atender à exigência posta pelo fazer-se da humanidade, oposta àquela das “sociedades fechadas”, com suas “morais estáticas” que, competindo entre si, atentam contra a humanidade.

Não entender a universidade como totalidade, como projeto que deve se remeter à humanidade, nos impede de perceber que ela deva se fazer na totalidade, na transcendência do orgânico ao inorgânico. Impede-nos de percebê-la como relacionada à dinâmica da vida, pois a deixamos presa aos pontos de parada estabelecidos pelo conhecimento ‘inteligente’. Ficamos sem ver a dinâmica pela qual a universidade se faz verdadeiramente, pois nossa atenção está focada no conhecimento de finalidade útil.

O conhecimento em sua forma estática, a forma do já realizado, não deveria ser diretamente transferível para o campo da educação. Tal conhecimento não é aplicável à educação como no caso da construção de máquinas, por exemplo. Mas ele pode, metaforicamente falando, ser utilizado como uma máquina. Isso ocorre quando ele é tomado como meio performático de objetivos utilitaristas. A confusão entre as duas atividades com o conhecimento, confunde os educadores, educandos e pesquisadores nos campos da universidade, ciência e filosofia.

A forma multiversa como a universidade se apresenta na atualidade, nos estimula a comparar entre si os diferentes projetos de universidades. Afeitos ao paradigma epistêmico utilitarista hoje predominante, corremos o risco de desenvolver comparações supostamente qualitativas, mas que, na verdade, são quantitativas, entre os vários modelos. Tais estudos podem ser relevantes desde que não permaneçam no nível da pura constatação. Para ultrapassar esse limite nos parece fundamental ter como meta a compreensão da totalidade. Satisfazer-se apenas com as constatações, tipicamente fenomênicas do método kantiano (KANT, 1987), pode nos levar para longe da “universidade mesma”.

As pesquisas que têm como pressuposto o entendimento que as universidades são singulares cumprem, de certa maneira, uma função importante em termos de busca de um mapeamento, a partir do qual se podem sugerir ações de melhorias das instituições em termos de pertinência social. Mas estas ações pontuais não têm o potencial de levar a universidade em seu conjunto no sentido que derivamos da filosofia de Bergson.

Nossa inquietação com o aspecto metodológico se direciona para a forma de se entender e de se fazer universidade. A forma de entender o que é universidade parece intervir no fazer-se dela. As propostas de melhorias não se preocupam com a questão da abstrata fragmentação da forma de observar o objeto. Não que não haja propostas de compreensão de conjunto, encontraremos várias afirmações no sentido dessa necessidade. Porém, se os pressupostos metodológicos, seguem sendo filosóficos ou científicos no sentido tradicional, corre-se o risco de se entender que existem diferenças de natureza entre um determinado projeto de universidade e outro. Com base no pensamento bergsoniano, podemos entender que entre os tipos de universidades atuais só existam diferenças (quantitativas) de grau. Efetivas diferenças de natureza, ao contrário, devem incluir diferenças de qualidade. E a melhor universidade só pode ser aquela que se faz tendo por fim o ser humano.

Nesse sentido a forma de caracterização da moral, apresentada pelo pensamento bergsoniano, nos parece interessante e enriquecedor para a investigação sobre a universidade. A moral no bergsonismo é apresentada como um fazer-se constante na dinâmica da “duração”. No pensamento inteligente a moral se configura como algo acabado, em sua “dimensão estática”, nas normas que só precisam ser melhoradas a partir de indicativos racionais. Com isso, os teóricos abandonam o dinâmico para se ocupar do estático que só serve para as morais dos diferentes grupos humanos e não da moral da humanidade. Deixam, portanto, de se ocupar da parte “orgânica” do objeto moral. A consequência mais grave disso é que as morais em suas formas particulares adquirem mais força argumentativa do que a moral total (da humanidade). Alcançam tanta força que acabam justificando, em nome do particular e circunstancial, ações imorais contra a humanidade.

No contexto desta argumentação defendemos, no caso da universidade, a necessidade da ampliação dos métodos de modo que todos os envolvidos na educação possam perceber esta instituição como um empreendimento humano, com e para seres humanos. Partícipe, portanto, da mesma “dinâmica” com qual se faz a moral, não permitindo que um “elemento estranho” a ela acabe intervindo em seu fazer-se. A universidade tomada como algo fundamental, na organização atual da humanidade, uma vez que opera com o conhecimento humano, não poderia orientar-se por um paradigma sem nenhuma responsabilidade moral. Um paradigma construído exclusivamente pela abstração só pode ser amoral e sem identidade. Configura-se mais como um procedimento, um guia de ações úteis, denominado

mercado. Na atualidade o mercado não reúne mais poder de influência sobre a universidade que antigamente o rei.

De fato, a lógica do mercado permeia todas as situações e instituições sociais em nível global. No entanto, resta-nos uma esperança. Tal como as formas morais não eliminam a “moral mesma”, pelo fato de esta ainda estar em construção, também o mercado não elimina a “universidade mesma”, pelo fato de ela ainda se encontrar no processo do fazer-se que, na melhor das hipóteses, avança de um modelo, ora organizado segundo critérios do ordenamento exclusivamente científico, para uma instituição focada no humano, exclusivamente humano. No atual estágio, o conhecimento aparece como o gestor das instituições sociais, políticas, jurídicas e mesmo religiosas ou morais; no nosso caso, é o gestor das instituições universitárias. Como ele é um gestor eficiente, ele não atua apenas de uma forma. Às vezes se chama de mercado, quando ‘inteligentemente’ é interessante. Sendo volátil, na maioria das vezes, esconde-se sob o manto de ideias ‘inteligentes’, tornando-se atitude de indivíduos ou grupos, dirigindo ações irresponsáveis do ponto de vista da “moral da humanidade”. Ações essas consideradas responsáveis e legítimas, a partir da perspectiva das morais de “sociedades fechadas”.

O mercado não é capaz de produzir conhecimento, pois esta é uma atividade humana. Mas ele tem a habilidade de usar o conhecimento. Difícil dizer se esta sua habilidade decorre do modo de elaboração e do sentido que lhe conferem aqueles que elaboram o conhecimento. Certo é que a filosofia e a ciência são eficientes em fazer progredir a ‘inteligência’, inclusive mediante a divisão e a segmentação do conhecimento. A proposta da filosofia bergsoniana nos chama a atenção para o risco envolvido nesse relato da razão cientificista moderna e nos sugere que a finalidade desse progresso deve ser exclusivamente a melhoria da humanidade. Para isso, investe na defesa do “método intuitivo”, sugerido como forma de reconexão dos conhecimentos filosóficos e científicos.

A realidade universitária, com relação à “educação plena” e as pesquisas, mostra que ainda estamos muito longe das mudanças sugeridas por Bergson; não conseguimos ainda entender como é o trânsito entre o “orgânico” e o “inorgânico” da vida humana. O mercado, ao contrário, é muito eficiente nas conexões dos saberes. A lógica de mercado parece entender muito bem os termos imanência e transcendência. Ele atua nesse movimento modelando subjetividades; é capaz de

espiritualizar abstrações; coloca ser naquilo que não pode ser; transforma o conhecimento ‘inteligente’ ‘inorgânico’ em ‘orgânico’, o inerte em movimento.

A educação deve ter como objetivo a humanidade; deve ser feita por educandos, educadores e pesquisadores com sentimento de pertinência ao conjunto humano. Tal educação só é possível na tensão da relação complementar entre “orgânico” e “inorgânico”. O mercado se vale das possibilidades oferecidas pela ‘inteligência’ e começa por determinar as funções dos sujeitos envolvidos no processo de ensino-aprendizagem. O educando torna-se aluno ou mesmo cliente; o educador se torna professor ou vendedor. Nesta trama, os alunos clientes ostentam dificuldades de aprendizagem e os professores vendedores lastimam dificuldades de ensino.

Este tema vem sendo muito pesquisado em educação e muitas teorias e projetos são apresentados para a melhoria do processo de ensino-aprendizagem. Mesmo assim, nos parece insistir nessa temática porque entendemos que a relação ensino-aprendizagem não é o problema fundamental. Por trás dele esconde-se uma questão mais complexa e profunda que se resume na seguinte pergunta: como se realiza a educação em “sentido pleno”, ou seja, aquela que tem por finalidade a humanidade do ser humano em sentido pleno?

O problema da relação ensino-aprendizagem, entre aluno que não sabe e professor que deve ensinar, nos parece ficar no nível do conhecimento ‘inteligente’, portanto, na camada inorgânica da vida. O professor não precisa se sentir preocupado à questão de “educação profunda” do humano, basta ensinar conhecimentos e habilidades inertes. Ele deve saber o conteúdo de seu componente pedagógico e “passá-lo” aos alunos que devem passar a entender aquilo que antes não entendiam. O mercado sabe que a aprendizagem, no sentido de apreensão mesma de conteúdos, só ocorre na dinâmica da vida. Estimular o processo superficial é otimizado com a difusão de métodos mais eficientes; equipamentos sempre vez melhores; formação de professores reprodutores; criação de novas instituições etc. Com isso não se toca o problema de fundo do procedimento mercadológico que é a manutenção da ignorância com relação à dinâmica vital. É deixar imperceptível o movimento de “vir a ser” de todas as coisas. Ele se utiliza do “vir a ser”, ele se torna metafísico, na medida em que opera de forma flexível, para poder desenvolver as conexões que possibilitem a passagem livre de seu próprio “vir a ser”, quando ele consegue se constituir como referência primordial.

A desatenção ao movimento orgânico e inorgânico do fazer-se das subjetividades de professores e alunos, onde a educação em sentido pleno pode se realizar, deixa o procedimento mercadológico operar e fazer destes espíritos, subjetividades mercadológicas.

A filosofia bergsoniana (BERGSON, 1964), se propõe intervir no real com as ciências em todas as suas variações, das físicas às humanidades, com vistas às melhorias morais humanas. Mas isso requer a disposição ao esforço das filosofias e das ciências por meio de seus agentes: os pesquisadores, os educandos e educadores. Mas como se encontram os espíritos desses agentes na atualidade?

A nosso ver, há muito tempo a mentalidade mercadológica tem assumido o comando das organizações sociais. Isso tem sido possível pela eficiência interventiva do mercado, guiado pela razão instrumental. A nosso ver, a filosofia bergsoniana, sobretudo no que se refere à reconexão dos conhecimentos dispersos e o repensar da educação em sentido humano não tem conseguido alcançar os agentes da educação. Em sentido oposto, o mercado se mostra cada vez mais eficiente em suas interferências na dinâmica entre o inerte do pensamento e o móvel da “duração”, no movimento entre o “orgânico” e o “inorgânico”. Realça com tal ênfase e eficiência o inorgânico como se esse parecesse orgânico, que parece quase impossível “intuir” a “duração” do vital, ou seja, o “orgânico mesmo”.

As instituições de ensino, aqui as universidades, acabam como “veículo” de mobilidade mercadológica. Embora isso se dê de forma velada, a atuação do mercado se mostra ‘inteligente’ e eficiente até mesmo no meio no qual a “intuição como método” para o benefício humano deveria ser o fio condutor do agir. Isso quer dizer que a “educação plena” fica impedida de se realizar, porque justo onde ela poderia acontecer, nas complexidades das relações intersubjetivas, se impõem as subjetividades mercadológicas, ironicamente realizadas por meio do ensino. Assim esvaziado, o ensino perde sua potencialidade de atuar a favor da educação para a humanidade.

Na conjuntura atual, o ensino se apresenta relacionado à dimensão “estática” da moral inerente às “sociedades fechadas”. Inverte-se, assim, seu sentido maior de ação favorável á “educação mesma”, percebida como dinâmica, cujo fim é a humanidade. Esta inversão de sentido afeta o sistema educacional como um todo, mas afeta de modo particular a universidade, colocando-a serviço de interesses alheios ao seu sentido mais profundo e humano. O desvio mercadológico invade a

universidade pelo seu lado mais desguarnecido, ou seja, pela necessidade dos educandos se prepararem para a vida em meio a uma sociedade estruturada e dominada pela ideologia do mercado. Atendendo a estas necessidades e expectativas, justas por sinal, ela se torna instrumental por inteira, afastando-se de seu sentido moral mais profundo de guardião do humano. Entregue à rotina do produtivismo sistêmico, a universidade rompe os elos que a deveriam manter conectada ao desenvolvimento da “educação plena”, colocando-se a serviço do mercado, seja no campo do ensino, seja no da pesquisa e extensão.

Também nos níveis fundamental e médio, a educação se caracteriza pelo procedimento do ensino reprodutor de conteúdos analiticamente organizados, na forma de segmentos desvinculados uns dos outros e, em seu conjunto, desvinculados do movimento profundo entre “orgânico e inorgânico”. Em termos de “educação profunda”, do fazer-se mesmo da realidade, cada aluno vai sentindo a formação de sua estética, para a identificação com determinado conteúdo. Com a subjetividade assim conformada, os alunos chegam à universidade sem expectativas outras que não a de dar prosseguimento ao processo, já iniciado nos níveis anteriores, de uma educação inerte, ‘inteligente’, voltada ao mercado, distante, portanto, da “educação profunda”, seu sentido maior e mais profundo.

Aqueles que se orientarem para a carreira docente não verão alternativa senão a de continuar repetindo na educação das novas gerações o mesmo esquema ao qual eles mesmos foram submetidos. Tudo se arranja sem maiores interrogantes no interior da ideologia de mercado.

Seria papel de a universidade atuar, sobretudo junto aqueles que se preparam para atuar como futuros docentes, no sentido de gerar uma consciência crítica para superar a mentalidade mercadológica que se instalou na sua formação. Não se livrando disso, o professor se estabiliza no papel de prestador de serviço, desenvolvendo exclusivamente a parte reprodutiva da relação ensino-aprendizagem. Mas para se livrar, um pouco que seja, da perspectiva mercadológica, se faz necessária a reaprendizagem do conhecimento humano na perspectiva de conjunto. Cada educador necessita possuir uma subjetividade com estética interdisciplinar, ou seja, de elaboração do conhecimento numa visão epistêmica de conjunto. A visão disciplinar, certamente hoje incontornável, precisa ser reintegrada por uma visão transdisciplinar que conecte os segmentos disciplinares tanto entre si quanto às dimensões antropológicas mais profundas do humano. Em termos simples: o

estudante não pode gostar tanto de biologia a ponto de não se interessar em nada por antropologia.

Assim todas as áreas de ciências e filosofia têm o dever moral de se relacionar de forma complementar com a “educação mesma”. A pesquisa de qualquer área tem o mesmo dever em relação à humanidade. Ela não pode continuar a se desenvolver sem atentar para a sua responsabilidade moral. O pesquisador não pode se formar sem a “educação plena”, porque sem ela será instrumento mercadológico de universidades corporativo-mercantis para as quais o sentido do conhecimento se reduz à sua dimensão mercadológica.

O grande desafio que se apresenta hoje é recuperar para a universidade a autoridade necessária para nos guiar num projeto de educação para a humanidade. Este giro não pode ser esperado de reformas administrativas, legais ou burocráticas. Talvez somente os agentes, os educadores, os educandos e os pesquisadores poderão intervir para reverter o processo de esvaziamento do humano da universidade.

Nossa proposta para o ‘fazer-se’ da universidade indica a necessidade de se dispor a realizar uma educação em sentido pleno. Tal proposta deve ser direcionada aos seres humanos que se sentem participantes da “humanidade plena”. Acreditamos que existam muitos professores, educadores, alunos, educandos e pesquisadores com interesse nesse esforço. Não podemos esperar isso das universidades. Podemos esperar que a universidade venha a ser aquilo que ela sempre deveria ser: universidade para a humanidade.

As reformas nas “morais estáticas”, as que recolocam o movimento na moral que avança para melhorar moralmente a humanidade, Bergson (1978) indica que devam resultar de atitudes “místicas” de reformadores morais que sentem intuitivamente a “duração vital”. Mas tal posição a entendemos como resultante das especificidades do objeto moral, que compreendem elementos religiosos, além de outros inteligentes. No caso da universidade, compreendemos que seja possível não esperarmos por intervenções místicas para que ela tome um sentido em direção à humanidade. Podemos contar com as possibilidades advindas de esforços de educadores, educandos, pesquisadores de educação e de todas as áreas que se disponham em se aproximarem mais da totalidade humana, mesmo que para isso seja necessária uma revisão de suas posturas intelectuais diante da relação entre o “orgânico” e o “inorgânico” da realidade.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ponto de partida do presente trabalho foi a fundamentação cartesiana do sujeito, com a intenção de mostrar dois aspectos de fundamental importância na filosofia moderna: as questões de método de investigação científica e filosófica mais a reflexão acerca de tais métodos. Questões essas que estavam presentes nas filosofias anteriores, mas que foram destacadas a partir de René Descartes (1596-1650). A fundação do cogito resulta de uma demanda inerente ao desenvolvimento do conhecimento humano, no momento em que se começa a distinguir filosofia de ciência. Esta distinção ensaia seu aparecimento nas investigações de autores como Francis Bacon (1561-1626), Galileu Galilei (1564-1642) e Isaac Newton (1642-1727). O racionalismo cartesiano incorpora, em certa medida, uma posição de resistência à tendência “inteligente” de divisão entre filosofia e ciência. No entanto, o destaque dado à importância do sujeito de conhecimento termina por permitir o avanço do empirismo e a valorização do objeto como fonte de todo o conhecimento.

O ceticismo de David Hume (1711-1776) pode ser entendido como um contraponto muito importante à tendência prevalecente do empirismo, apesar de ser antirracionalista. De certa forma, pode-se interpretar a posição humeniana como um tipo de resistência ao corte analítico entre reflexão e empiria. Uma resistência talvez mais forte que o cartesianismo na medida em que nasce do próprio meio empirista. Hume é um empirista capaz de desvelar os limites das investigações científicas, ao mesmo tempo em que faz objeções ao racionalismo.

Diante do dilema epistemológico surgido do ceticismo humeniano, Immanuel Kant (1724-1804) desenvolve uma saída para por fim à divisão dos filósofos entre as posições racionalistas e empiristas. Mas a resolução acaba por isolar os campos filosóficos e científicos do conhecimento humano.

Para compreender como se realiza o conhecimento científico, a filosofia kantiana apresenta a necessidade do corte analítico entre os conjuntos de ideias “sintéticas”, (campo científico), que só podem ser pensadas por “juízos sintéticos”; e de ideias “analíticas” (campo metafísico), que só podem ser pensadas por “juízos analíticos puros”. Com isso, a ciência passa a se desenvolver com certa autonomia em relação às questões metafísicas e a filosofia deve se dedicar exclusivamente a estas últimas. De outra parte, a ciência se limita à compreensão apenas daquilo que

é dado através da investigação empírica, ao “fenômeno” das “coisas em si”, no dizer de Kant.

Mas se a ciência se desenvolve apenas com dados “fenomênicos” dos “objetos em si mesmos”, e não com os próprios objetos em sua totalidade, então restam dados da realidade aos quais ela não tem acesso. Tal situação nos permite compreender que a realidade, em sua totalidade, é metafísica, apesar de a ciência se dedicar exclusivamente às investigações de dados físicos.

Henri Bergson (1859-1941) diante das conclusões de Kant relativas ao limite fenomênico entre a “coisa em si” e o sujeito de conhecimento, mais o procedimento metodológico que separa física de metafísica, nos apresenta uma concepção acerca do real, que objetiva defender a tese de que tanto a filosofia clássica quanto a ciência experimental operam sobre a realidade, numa camada acima da realidade mesma, no nível conceitual apenas. E sendo assim, o “esforço” investigativo deverá ser canalizado para a profundidade real (realidade total), não mais pelos procedimentos da “metafísica clássica”, mas através do “método intuitivo”, o qual deve ser entendido como uma espécie de “metafísica dinâmica”, que busca se assemelhar mais com a dinâmica da “realidade mesma”.

Para nossa pesquisa acerca da relação entre a “instituição universitária” e a problemática moral, recorre-se à teoria do conhecimento bergsoniana, para mostrar em que sentido o conhecimento desenvolvido por ela deveria se encaminhar; em seguida recorre-se à concepção moral de Bergson, complementar à sua teoria do conhecimento, com o propósito de sinalizar o encaminhamento ético da universidade com finalidade humana.

De acordo com isso, foi ressaltada a importância de uma revisão nos procedimentos de abordagem do que vem a ser a universidade. Instituição que se apresenta, segundo nossa ótica, extremamente fragmentada em relação à totalidade de seu ser que, a partir da concepção moral do bergsonismo, deveria prezar a unidade, com vista a alcançar a unidade humana, e não se satisfazer com o atendimento exclusivo às necessidades das sociedades locais a que pertencem.

A universidade que projetamos não se encontra em um lugar ou tempo distante do atual. Ela se apresenta como possibilidade a partir de muitos elementos já realizados e se realizando nas atividades de educadores, educandos e pesquisadores envolvidos de forma profunda com a causa “educação”. O que preocupa é a não evidência dessa atividade que consideramos mais pertinente ao

projeto “ser humano”, mais coerente com a moral bergsoniana. A parte institucionalizada da universidade obscurece o movimento autêntico do fazer-se mesmo da universidade. A superfície “estática”, e aparente da universidade, não contribui para o aparecimento da universidade que se cria com as ações educativas em sentido pleno.

A universidade se apresenta como paradigma de pensamento aos que se propõem a contribuir com a educação da humanidade. Pelo pressuposto da fragmentação, as universidades reservam à filosofia e às ciências humanas a função de investigar a educação. As demais ciências podem se descomprometer com isso porque devem se dedicar exclusivamente aos seus objetos, os quais assumem importância maior em relação à humanidade.

Os sujeitos dedicados à “educação plena”, segundo nossa compreensão, devem cuidar para não assumir o perfil de pensamento em conformidade com os pressupostos das universidades cristalizadas nos mandamentos mercadológicos. Nesse sentido indicamos que a atividade de professor, atuação com o “inorgânico”, a ação reprodutiva do conhecimento, não deve se sobrepôr à educação que se esforça por se fazer no movimento entre o “orgânico” e o “inorgânico”; no campo das possibilidades intersubjetivas. Entendemos que esse risco seja inerente à atividade educativa na medida em que não somos totalmente educadores ou educando. Transitamos entre as duas pontuações durante a atuação para educar.

As demandas aos pesquisadores de educação parecem residir fundamentalmente na necessidade de identificação com a causa “educação para a humanidade”. A identidade com esse projeto nos parece imprescindível. Ela pode produzir energia reflexiva em ações educativas que ultrapassem os ditames estranhos à causa “universidade para a humanidade”.

Os pesquisadores de todas as demais áreas nos parecem ter diante de si duas obrigações fundamentais que se completam; a primeira indica que devem se interessar também por educação; a segunda complementa a primeira, não há ordem fixa das necessidades, qualquer área deve ter interesse primordial por “humanidade plena”.

As pesquisas não podem continuar a se desenvolver de forma autônoma em relação ao desenvolvimento humano. Elas não devem reportar-se exclusivamente às formas “estáticas” de morais localizadas. Da forma em que se faz hoje, as

justificativas morais se embasam em interesses das sociedades que fomentam o desenvolvimento do conhecimento, segundo seus interesses exclusivamente.

Isso nos apresenta a necessidade de uma reflexão em torno da problemática da “extensão” do conhecimento desenvolvido nas universidades. Tema que pretendemos investigar com maior profundidade em trabalhos futuro. Mas, desde já, podemos sinalizar pelo menos uma de suas funções, com base em nossa tese. O conhecimento desenvolvido numa instituição de ensino e pesquisa não deve ter como mote apenas o seu entorno, seu local de existência, seu país. Ele deve almejar contribuir para o benefício do ser humano em geral.

Para que isso se desenvolva é primordial pensar, de partida, que o conhecimento deve ser realizado com vista ao benefício humano. Se for pensado como algo que possa produzir vantagens de grupos humanos sobre outros, então não haverá como implementá-lo para a totalidade, porque já se parte do princípio de que conhecimento deve ser usado estrategicamente para fins outros que não o bem da humanidade.

Nos parece que, atualmente, em primeira instância se pensa o conhecimento prioritariamente como instrumento estratégico de disputas entre indivíduos, grupos e sociedades. O próprio termo “estratégico” nos leva a pensar o conhecimento como parte das táticas de disputas estratégias de luta em conflitos de interesses de várias ordens no desenvolvimento humano econômico, político ou religioso.

Nossa reflexão nos conduziu ao entendimento da mentalidade contemporânea como predominantemente inteligente e, ao mesmo tempo, apresentando o anseio de que o atual estágio de desenvolvimento do conhecimento seja a última forma do fenômeno “conhecer”. Além disso, parece que tal forma de pensamento parece insinuar que o conhecimento desenvolvido e o direito à aplicabilidade, pertencem exclusivamente ao grupo humano desenvolvedor dessas possibilidades. É como se com o conteúdo do real apreendido até aqui, já fosse possível aos grupos de seres humanos beneficiados pelo conhecimento, se instalarem num bem estar eterno. Os demais ainda carente de tal estado, que fiquem entregues à própria sorte, sob pena de perecerem diante das dificuldades de ordem natural e humana.

Segundo nosso entendimento, a universidade gerada pela humanidade não deve avaliar os processos de conhecimento não pautados nos que não se ocupam dos interesses humanos em sua totalidade. A nova universidade não deve se

orientar em parâmetros mercadológicos, a exemplo de tantas instituições contemporâneas.

A demanda moral da extensão, para além de si mesmo, do conhecimento gerado na universidade nos possibilita pensar também num outro problema que nos parece de fundamental importância: o problema da qualidade das instituições.

A nossa proposta de universidade para e com a humanidade, parece nos permitir estabelecer critérios de avaliação qualitativa com base no pressuposto de que a universidade, em sentido pleno, é aquela atenta ao compromisso moral para com o ser humano. A instituição que atua nesse sentido poderia ser considerada como de melhor qualidade.

Com nossa posição acerca desses temas e com pesquisas futuras a serem desenvolvidas, esperamos poder contribuir para a construção de uma universidade cujas ações venham a ser mais condizentes com as necessidades humanas.

## REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Trad. da 216. edição francesa. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. 262 p.

\_\_\_\_\_. **A evolução criadora**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1964. 317 p

\_\_\_\_\_. **Pensamento e o movente**. Trad. Bento Prado Neto. SP: Martins Fontes, 2006.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. De J. Guinsburg e Bento Prado Jr. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987a.

\_\_\_\_\_, René. **Meditações**. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987b.

HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. Trad. de Anoar Alex. São Paulo: Ed. Nacional, Edição da Universidade de S. Paulo, 1972.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. **O conflito das faculdades**. Lisboa:Edições 70, 1993.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 2000. 4 vol.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1991. 3 vol.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Bergson: intuição e discurso filosófico**. São Paulo: 1991.

URDANOZ, Teofilo. Bergson, intuicionismo vitalista y devenir universal. In: **História da Filosofia**. Madrid, Espanha: La Ed. Catolica S.A., 1978. Vol. VI, p.15 – 83.

## REFERÊNCIAS CONSULTADAS

APPEL, Emmanuel (Org.) **A universidade na encruzilhada**. Seminário Universidade: por que e como reformar? Brasília: UNESCO Brasil/Min. da Educação, 2003.

BERGSON, Henri - **Cartas, conferências e outros escritos**. Seleção de textos de Franklin Leopoldo e Silva. Trad. de Franklin Leopoldo e Silva, Nathanael Caxeiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Trad. de João da Silva Gama. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988.

CASPER, Gerhard; HUMBOLDT, Wilhelm von. **Um mundo sem universidades?** Trad. De Johannes Kretschmer e João Cezar de Castro Rocha. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997. Coleção Universidade, n.2.

CHAUI, Marilena. **Escritos sobre a universidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

CUNHA, Luiz Antônio. **A universidade temporã: o ensino superior, da Colônia à Era Vargas**. 3. ed. São Paulo: ed. Unesp, 2007.

\_\_\_\_\_. **A universidade reformada: o golpe de 1964 e a modernização do ensino superior**. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2007.

\_\_\_\_\_. **A universidade crítica: o ensino superior na república populista**. 3. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2007

DELEUZE, Gilles. **Le Bergsonisme**. 2. ed. Paris, França: Presses Universitaires de France, 1968.

DERRIDA, Jacques. **A universidade sem condição**. Trad. de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

DIAS SOBRINHO, José. **Dilemas da educação superior no mundo globalizado**. Sociedade do conhecimento ou economia do conhecimento? São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010.

DIAS SOBRINHO, José; RISTOFF, Dilvo; GOERGEN, Pedro (Orgs.). **Universidade e sociedade: perspectivas internacionais**. Sorocaba: Eduniso/ RAIES, 2008.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Por uma universidade orgânica: plano dedutivo de uma instituição de ensino superior a ser edificada em Berlim, que esteja estreitamente associada a uma academia de ciências**. Trad. de Johannes Kretschmer. Rio de Janeiro, EdUERJ, 1999. 190 p. Coleção Universidade.

KARNAKIS, Alexandra – **O Tempo em Bergson: Da duração Psicológica à Duração da Vida**. 1999. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-

Graduação em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1999.

KERR, Clark – **Os usos da universidade**. Fortaleza: Edições UFC, 1982.

MACEDO, Cecília Cintra Cavaleiro de. **Mito, ética e religião dinâmica**. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, SP, 1999.

ORTEGA Y GASSET, José. **Missão da universidade**. Trad. de Dayse Janet Löfgren Carnt e Helena Ferreira. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. Coleção Universidade.

PEREIRA, Elisabete Monteiro de Aguiar; ALMEIDA, Maria de Lourdes Pinto de (Orgs.). **Universidade Contemporânea** – políticas do processo de Bolonha. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2009.

PINTO, Álvaro Vieira. **A questão da universidade**. 2. ed. São Paulo: Ed. Cortez, 1994.

PINTO, Debora M. Espaço, extensão e número: suas relações e seu significado na filosofia bergsoniana. In: **Discurso** – Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. São Paulo, Edusp, 1998. n. 29, p. 133-175.

PRADO JUNIOR, Bento. **Presença e campo transcendental**: consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: Edusp, 1989.

RISTOFF, Dilvo. **Construindo outra educação**. Tendências e desafios da educação brasileira. Florianópolis, Santa Catarina: Ed. Insular, 2011.

RUIZ SANCHEZ, Antonio. **Henri Bergson y su revolución metodológica**. 1987. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de Salamanca, Espanha, 1987.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**. O social e o político na pós-modernidade. 4. ed. São Paulo: Ed. Cortez, 1997.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a Filosofia Universitária**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Bergson**: intuição e discurso filosófico. São Paulo: 1991.

TREVISAN, Rubens Murillio. **Bergson e a educação**. Piracicaba, SP: Ed. Unimep, 1995.