



Caderno CRH

ISSN: 0103-4979

revcrh@ufba.br

Universidade Federal da Bahia
Brasil

Galeffi, Dante Augusto

RELIGIÃO E CIÊNCIA: diferença e repetição - uma investigação a partir da concepção moral e religiosa de Henri Bergson

Caderno CRH, vol. 26, núm. 69, septiembre-diciembre, 2013, pp. 449-467

Universidade Federal da Bahia

Salvador, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=347632192003>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

RELIGIÃO E CIÊNCIA: diferença e repetição - uma investigação a partir da concepção moral e religiosa de Henri Bergson

Dante Augusto Galeffi*

O foco do artigo é a investigação da relação entre religião e ciência, tomando como horizonte de partida a concepção moral e religiosa do filósofo Henri Bergson. Inicialmente localiza-se o campo histórico da investigação por meio de traços da vida e das principais obras desse autor, considerando essa localização como importante para informar sobre os limites históricos de toda concepção de mundo e de valor. Em seguida, apresenta-se o plano geral da concepção moral e religiosa em Bergson e, a partir dessa concepção de fundo, procura-se compreender e descrever o plano criador de sua concepção de religião na evolução histórica da espécie humana. Tomando o vasto acervo bergsoniano como pano de fundo para uma compreensão da moral, da religião e da ciência hoje, destaca-se a relação entre as formas estáticas e as formas dinâmicas, fechadas e abertas, dessas realizações do ser humano. Interpela-se a Mecânica e a Mística na sociedade do conhecimento e da informação em suas diferenças e repetições, em suas novas, surpreendentes e contraditórias expressões sociais mecânicas e místicas, pois a mecânica da sociedade do conhecimento e da informação global enseja também novas místicas e novas formas de comoção coletiva e engajamento social.

PALAVRAS-CHAVE: Religião e Ciência. Filosofia Moral. Henri Bergson. Mecânica e Mística. Religião e Mística.

LOCALIZANDO A INVESTIGAÇÃO: traços da vida e do pensamento filosófico de Henri Bergson

Trata-se de uma investigação e de uma consideração relativas à relação entre ciência e religião a partir da releitura da obra moral de Henri Bergson, *As duas fontes da moral e da religião* (1932; 1945d; 2005). A principal intenção é a de investigar a diferença e a repetição dos constructos sociais assinalados pelas palavras *ciência* e *religião*. Procuro uma linha de condução compreensiva de tais instâncias na vida humana em seu processo histórico e existencial contemporâneo. É uma procura que começa por suspender a obrigação moral concernente ao comportamento bipolar do sim ou do não, configurando a compreensão a partir da diferença e da repetição entre Religião e Ciência como formas distintas de criação das sociedades humanas em seus desenvolvimentos materiais e espirituais no tempo.

Para delimitar sua investigação sobre a moral e a religião, Bergson parte do pressuposto de uma *Evolução Criadora* que não teria seguido uma única via de desenvolvimento, mas múltiplas vias, inclusive aquela da espécie humana. Como ele escreve na Introdução de *L'évolution Créatrice*:

A história da evolução da vida, por incompleta que ainda esteja, nos deixa já entrever como a inteligência se constituiu por um progresso ininterrupto ao longo de uma linha que, através da série dos vertebrados, se eleva até o homem (1945c, p.11; 2005, p.X).

Há, pois, uma multiplicidade de caminhos evolutivos da vida animal que alcançam, no ser humano, um desenvolvimento diferenciado da inteligência a partir das condições mesmas que geraram a vida. Nesse sentido, a *teoria do conhecimento* e a *teoria da vida* se mostram inseparáveis uma da outra: o conhecimento humano é resultado da evolução da vida ocorrida na Terra. Assim também são a moral e a religião: se assentam na base biológica da inteligência em seu caráter social.

Localizando seu contexto histórico, Henri-Louis Bergson nasceu em 18 de outubro de 1859 e

* Doutor em Educação. Professor da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia-UFBA. Av. Reitor Miguel Calmon, s/n. Vale do Canela. Canela. Cep.: 40110-100. Salvador - Bahia - Brasil. dgaleffi@uol.com.br

morreu em três de janeiro de 1941 em Paris. Filho de judeus, a mãe inglesa e o pai polaco. Pequeno, viveu com seus pais em Londres, regressando definitivamente para Paris aos nove anos. Em sua formação elementar, frequentando o *Liceu Fontanes*, chegou a ganhar o primeiro lugar do prêmio de matemática do *Concours Général* da França, resolvendo um problema de Pascal. Como nos informa Galeffi (1949; 1961), fez seus estudos secundários no Lycée Condorcet, tendo ingressado na sessão de letras da École Normale Supérieure em 1878, obtendo a licenciatura em filosofia em 1880, exercendo desde 1881 o cargo de professor de filosofia nas escolas de Angers e de Carcassonne, até ser nomeado catedrático de filosofia na escola *Bleise Pascal* de Clermont-Ferrand em 1883, aí permanecendo até 1888. Nesse mesmo ano, foi nomeado professor do *Lycée Rollin* e, em 1889, obteve o título de *docteur ès lettres* tendo defendido a tese que o tornará conhecido no cenário intelectual da época, “Essai sur les données immédiates de la conscience” (Ensaio sobre os dados imediatos da consciência), além de uma tese secundária escrita em latim “Quid Aristoteles de loco senserit” (O que é para Aristóteles o lugar das sensações). Em seguida, foi professor do *Lycée Henri IV* até 1897 e, ao mesmo tempo, *maitre de conférences* na Escola Normal Superior até 1900, ano em que foi nomeado professor do Collège de France, vindo mais tarde a ocupar a cátedra de filosofia moderna, função exercida até 1921.

Em 1901, foi eleito membro da *Académie des Sciences Morales et Politiques*, tornando-se membro da Académie Française em 1914. Como reconhecimento do seu trabalho de pensamento, foi contemplado com a distinção de *Grade oficial* da *Légion d'honneur* e com a de membro do Conseil de l'Ordre. Chegou a ser presidente da primeira comissão de cooperação intelectual da *Sociedade das Nações*, cargo que abandona em 1925 por motivo de saúde. Em 1927, ganha o Prêmio Nobel de Literatura, e sua saúde, já muito debilitada, o impedirá de viajar. Daí em diante até a sua morte, em três de janeiro de 1941, Bergson se manteve mais recolhido e contemplativo.

Deixando de lado o estrato biográfico apresentado, a seguir procuro descrever os traços marcantes da filosofia de Bergson. De imediato e imprescindível, seu pensamento se desenvolve a partir da intuição da *duração real* que se revela fonte de uma metafísica universalmente válida (Galeffi, 1961). Ao intuir a *duração real* como campo do acontecimento cósmico e humano na deriva evolutiva das espécies, Bergson considera que o acesso ao mundo da liberdade, em contraposição ao mundo da necessidade, está aberto à experiência humana desde sua mais remota e inalcançável origem. Esse acesso abre para o ser humano uma fenda evolutiva criadora que foi experimentada em diversas linhas de fuga na história das sociedades e civilizações.

Há uma natureza humana similar à natureza das outras espécies biológicas existentes. E também há, no ser humano, um tipo de inteligência que se contrapõe ao estado de natureza como parte dela. Uma inteligência aberta ao acontecimento criador e que se experimenta sem cessar na vida diversificada da espécie espalhada por todo o planeta. Um empirismo radical, como condição de toda teoria do conhecimento, que prime pela precisão, porque também é uma teoria da vida, da vida em sua duração e da duração como acontece aperceber-se o ser humano em geral, enquanto existe, enquanto eu encarnado. Um empirismo radical como meio de acesso a uma metafísica universalmente válida.

Abrindo o campo empírico como plano de imanência do exercício filosófico, Bergson enfatiza o diferencial epistemológico de sua investigação do conhecimento humano em relação às leis e métodos das ciências físicas. Põe em evidência como o mundo da vida e do psiquismo humano é o domínio do imprevisível e do radicalmente variável e novo. E, para entender esse mundo da variedade e da multiplicidade, Bergson postulou um método para alcançar a precisão do conhecimento sem a mediação do *esprit de géométrie*. Chamou esse ato de *intuição*, postulando e elaborando um *método intuitivo*.

Para chegar ao método intuitivo, Bergson critica a imprecisão dos sistemas filosóficos. Diz, logo no início de *La pensée et le mouvant*:

O que mais tem faltado à filosofia é a precisão. Os sistemas filosóficos não são recortados sobre a medida da realidade em que vivemos. São demasiadamente largos para ela. Examinai algum, convenientemente escolhido: vereis que se aplicaria também a um mundo em que não se encontrassem nem plantas nem animais, mas somente homens; em que os homens deixassem de comer e de beber; em que eles não dormissem, não sonhassem, não se distraíssem, em que nascessem decrépitos para acabar latentes (Bergson, 1945e, p.13).

Nesse sentido, para Bergson, um sistema acaba sendo um conjunto de concepções tão abstratas e tão vastas, que se pode nele encaixar toda e qualquer possibilidade e também aquilo que é impossível junto ao real. Assim, a explicação que se pode considerar satisfatória é aquela que adere ao seu objeto sem deixar margem para qualquer outra explicação. Como algo assim é possível?

A raiz do método da intuição é a *duração real*, compreendida como o próprio eu intuído em sua temporalidade qualitativa, em sua consistência fática física, biológica e psicológica. Uma duração que é um eu capaz de conhecer diretamente um determinado objeto por ele visado. Pode-se dizer que Bergson rompe a barreira de uma teoria do conhecimento que encontra o seu limite de validade no campo fenomênico. Ele descobre a possibilidade de uma experiência metafísica generalizada, contrariando a gnosiologia kantiana. Consequentemente, intui uma dimensão do tempo qualitativo, que não é o tempo quantitativamente divisível em partes iguais e abstratas, mas o tempo indivisível e radicalmente novo da duração do eu vivente.

Trata-se do que ele chama de “tempo psicológico”, em contraposição ao “tempo do relógio”. Na dimensão do tempo psicológico, o ser humano alcança a intuição absoluta da duração real: seu próprio existir como fluir contínuo, com início e fim. Admite, assim, até mesmo uma sobrevivência da alma após a morte do corpo, em uma duração que também encontrará um fim, posto ser uma duração, um tempo psicológico e indiviso, mas um tempo que passa em seu acontecimento.

Pode-se também dizer que a filosofia de Bergson se constitui como uma crítica à tendência determinista da ciência moderna e da razão, abrindo

do caminhos contrários à coisificação humana. Afirma a liberdade humana em oposição às correntes científicas e filosóficas que insistem em reduzir a dimensão espiritual do humano a leis previsíveis e manipuláveis da natureza macrofísica, biológica e social, determinismo físico, biológico e social. Portanto, para se compreender Bergson, é preciso partir de sua *intuição da duração real*, como ele mesmo sugeria a quem se interessasse por sua obra.

Dizendo de outro modo, a *duração* pode ser compreendida como o fluxo do tempo uno e indivisível em seus momentos temporais coesos, momentos que vão se somando na duração e formando uma unidade no vivido que corresponde ao eu que dura continuando o passado no presente e projetando-se no futuro. Assim, esse tempo real, vivido, psicológico, não é alcançável pela lógica da mensuração quantitativa por ser ele de natureza qualitativa. Não há como reduzi-lo ao espaço mensurável e previsível. Não sendo da ordem da inteligência colada aos dados objetivos e proporcionais ao corpo físico, o que caracterizaria o plano da razão, o tempo da duração por ser diferente do tempo espacializado, antes de ser irracional é superracional.

Portanto, Bergson considera a diferença de natureza entre o tempo e o espaço, afirmando que a *duração interna* (consciência) e o *tempo espacializado* seguem leis distintas e opostas. Para ele, tudo que pertence ao espaço pode ser traduzido, medido e dominado pela lógica científica, mas o tempo real, a *duração*, só pode ser experimentado espiritualmente. A *duração interna*, o *tempo vivido* e a *consciência* são o passado vivo no presente e devir futuro. O fator *t* (tempo) da física clássica não dá conta do tempo como duração. Assim, a duração não é nunca alcançada pela inteligência técnica, previsível, repetível, pois ela não é uma sucessão linear de intervalos e, como tal, é da ordem do imprevisível e do radicalmente novo. Só a experiência física pode ser prevista e repetida, mas a experiência espiritual não.

Desse modo, a *intuição* é compreendida por Bergson como apreensão imediata da realidade espiritual por uma coincidência com o objeto visa-

do pela consciência, uma realidade sentida e compreendida absolutamente, sem a mediação das ferramentas lógicas do entendimento, não sendo nem análise e nem tradução. É, portanto, diferente da inteligência intelectual, pois ela se apropria do mundo por meio de ferramentas, calculando e prevendo intervalos do tempo espacializado. Já a intuição penetra no interior da vida, alcançando o real imediatamente. A intuição é, pois, o meio de acesso ao próprio plano metafísico, um meio universal, acessível a todo ser humano, pelo menos em estado virtual e possível. A intuição é, como tal, uma experiência metafísica.

Na visada da evolução criadora, o que leva também a compreender a moral, a religião, a ciência, a arte, a filosofia etc., Bergson enfatizou a intuição como a faculdade por excelência do *élan vital*, assim como o meio adequado para o exercício filosófico de precisão. Como ele diz na Introdução de sua principal obra, *A Evolução criadora*:

Uma teoria da vida que não vem acompanhada de uma crítica do conhecimento é forçada a aceitar, tais e quais, os conceitos que o entendimento põe à sua disposição: não pode fazer mais que encerrar os fatos, por bem ou por mal, em quadros preexistentes que ela considera como definitivos. Obtém assim um simbolismo cômodo, talvez mesmo necessário à ciência positiva, mas não uma visão direta de seu objeto. Por outro lado, uma teoria do conhecimento que não reinsere a vida na evolução geral da vida não nos ensinará nem como os quadros do conhecimento se constituíram, nem como podemos ampliá-los ou ultrapassá-los. É preciso que essas duas investigações, teoria do conhecimento e teoria da vida, se encontrem e, por um processo circular, se impulsionem uma à outra indefinidamente (2005, p.13-14).

As palavras citadas de Bergson mostram com precisão o método intuitivo que ele exercita em todas as suas investigações filosóficas. Sua abordagem da moral e da religião parte, portanto, do pressuposto da *intuição da duração*, como meio preciso para a distinção entre duas morais e duas religiões, entre uma moral fechada e uma moral aberta, uma religião estática e uma religião dinâmica. Uma mecânica e uma mística. Uma física e outra metafísica. Mas uma com a outra, e não em

separado. Uma teoria do conhecimento e uma teoria da vida em indefinido diálogo.

Usando como pano de fundo a teoria da vida perpassada por uma crítica radical da teoria do conhecimento, o problema moral e religioso em Bergson se mostra uma linha de fuga que desenha um salto de natureza entre a experiência da inteligência e o acontecimento da intuição. Com isso, ele pode apresentar a experiência mística como criação espiritual aberta e imprevisível, configurando a passagem da sociedade fechada (a cidade) para a sociedade aberta (a humanidade).

Considerando a moral e a religião como constructos históricos das sociedades humanas, Bergson procura mostrar como duas fontes distintas coexistem no processo de configuração moral e religiosa desde a mais remota idade. Partindo de uma visão empírica da evolução da vida no planeta terra, demarca o aparecimento da espécie humana como diferença ontológica na linha da evolução criadora da natureza, reconhecendo seu estatuto divino, sobrenatural, como plano de realização de um universo que tem a função essencial de ser “uma máquina de fazer deuses” (Bergson, 2005, p. 262).

Partindo, pois, do pressuposto de uma realidade espiritual que se alcança com o desenvolvimento do psiquismo humano, Bergson afirma o primado da existência do eu como intuição da duração real. O fluxo da consciência humana encarnada é a prova viva de que o eu que se percebe como existente não é uma substância predefinida e fechada no espaço, mas um acontecimento espiritual que não encontra paralelo no mundo dos objetos delimitados pelos sentidos e pelo intelecto. A única maneira de ultrapassar os interstícios infinitesimais existentes na inter-relação e na continuidade dos objetos físicos é estabelecendo uma relação direta com o que se quer conhecer.

O conhecimento humano, assim, oscila entre a percepção mediada pelos aparatos biocerebrais e o salto de natureza, que é o estado de intuição, também experimentado na vivência mística. E a intuição não procede geometricamente, porque justamente ela é da ordem do imprevisível e do absolutamente instantâneo que está sempre adiante do mensurável e conhecido.

O PLANO GERAL DA CONCEPÇÃO DA MORAL E DA RELIGIÃO EM BERGSON

A obra *As duas fontes da moral e da religião* é dividida em quatro longos capítulos contínuos: 1. A obrigação moral; 2. A religião estática; 3. A religião dinâmica; 4. Mecânica e mística.

Observando essas imagens ou palavras, deparo-me com o fio condutor que perpassa a obra do início ao fim, o que permite destacar a tese de Bergson em sua consistência argumentativa e em sua condizência desveladora do fenômeno moral e religioso em sua dinâmica histórica.

O esquema da obra permite ir direto ao que, nesta ocasião, interessa destacar: a concepção da moral e da religião apresentada por Bergson, como pano de fundo da investigação que procura compreender, sempre de um ponto de vista singular e comum, as relações, repetições e diferenças entre ciência e religião no presente vivo.

Vou descrever o fluxo da caracterização que Bergson realiza acerca da moral e da religião, buscando evidenciar sua tese de uma mística criadora de outra possibilidade humana: da cidade fechada para a humanidade aberta. E, antes de abordar o tema da religião diretamente, sigo o desvio de iniciar pela descrição da “obrigação moral”, o que mostra a moralidade humana em sua transição do *instinto* para o *hábito* e em sua retroação do *hábito* para o *instinto*, fundamentando, de modo consistente, a criação das formas de cultura religiosa que marcam a história humana desde seus primórdios. É algo evidente como a moral humana se viu desde muito cedo atrelada à religião, compreendendo a religião como sistema de princípios reguladores da conduta através de mandado divino, sobrenatural. Há, portanto, um campo “fabuloso” ligado ao hábito religioso das sociedades humanas e que se vincula ao campo emocional do ser humano vivente. Só por meio da comoção, do terror, do pânico e da submissão se dá o hábito religioso.

Começo com algumas perguntas que Bergson procura responder: Qual é o sentido da obediência? Por que obedecemos? É a sociedade o fundamento da obrigação moral?

Trata-se de caracterizar a obrigação moral como um comportamento que responde a uma pressão social, portanto, externa e impessoal, que mal se define quando se procura explicá-la. Mas o fato é que toda sociedade é perpassada pela obrigação moral. Por que isso? Para Bergson a alma da sociedade é imanente à linguagem que fala, e em vão tentaríamos representar-nos como um indivíduo desprendido de toda a vida social. É a sociedade que traça ao indivíduo o programa de sua existência cotidiana, e, por isso, o dever é cumprido de forma quase automática. Todos obedecem compulsoriamente, e “a obediência ao dever é uma resistência de cada um de nós a si mesmo” (Bergson, 2005, p.32). Essa pode ser considerada uma máxima prática.

Se bem examinado, o argumento da razão em relação à obrigação moral – *tem de ser porque tem de ser* – parece ser algo aparentemente indiscutível, uma obrigação, portanto. Afirma-se, assim, uma força que seria o todo da obrigação. Sua resultante. E o todo da obrigação seria um extrato concentrado, uma quintessência dos mil hábitos especiais, contraídos ao se obedecer às mil exigências particulares da vida social. Assim, a essência da obrigação é coisa bem diferente de uma exigência da razão.

Em suma, um imperativo absolutamente categórico é de natureza instintiva ou sonambúlica: desempenhado como tal no estado normal, representado como tal se a reflexão despertar pelo tempo de que precisa para se formular, mas não por tempo que lhe permita procurar razões (Bergson, 2005, p.36).

Assim, o hábito como atividade de imitação de um ato inteligente é também uma imitação do instinto: um dispositivo vital. E, para analisar o hábito e sua imitação do instinto, Bergson considera duas linhas divergentes de evolução, e sociedades no extremo uma da outra – argumento amplamente desenvolvido no livro *A Evolução Criadora* (2005).

O tipo de sociedade que parecerá mais natural será evidentemente o instintivo. Dá o exemplo das abelhas para dizer que o laço que une as

abelhas de uma colmeia assemelha-se muito mais ao que as mantém ligadas, coordenadas e subordinadas umas às outras, como as células de um organismo.

Em síntese, o “todo da obrigação”, seja em um extremo ou em outro da linha evolutiva considerada, será o instinto, por um lado, e o hábito no outro extremo. Quanto mais habitual for determinado hábito mais se assemelhará ao instinto.

Observando as duas linhas evolutivas distintas das sociedades de animais, aquela dos artrópodes¹ e aquela dos vertebrados, Bergson destaca como no topo da primeira linha está o instinto dos insetos, particularmente dos himenópteros,² e, no segundo extremo, encontra-se a inteligência humana. Como afirma:

Instinto e inteligência têm por objeto essencial utilizar instrumentos: aqui utensílios inventados e, por conseguinte, variáveis e imprevistos; ali órgãos fornecidos pela natureza e, por conseguinte, imutáveis (2005, p.37).

Consequentemente, a vida social é imanente tanto ao instinto como à inteligência. E, na escala evolutiva da vida, encontra sua realização mais completa na colmeia ou no formigueiro por um lado e, por outro, nas sociedades humanas. Uma sociedade pede sempre uma organização, seja ela humana ou animal. Toda organização implica uma coordenação e, na maioria das vezes, uma subordinação dos elementos uns aos outros.

Em toda sociedade, pois, há um conjunto de regras ou leis, sejam elas apenas vividas ou representadas discursivamente. No caso das colmeias ou formigueiros, o indivíduo é fixado na sua atividade pela sua estrutura, e a organização é relativamente invariável. Já a “cidade humana” é, de forma variável, aberta a todos os progressos. No topo das sociedades dos himenópteros, cada

regra é imposta pela natureza como necessária, ao passo que, no caso das sociedades humanas, uma só coisa é natural: *a necessidade de uma regra*.

Quanto mais numa sociedade humana escavarmos até à raiz das obrigações diversas para chegarmos à obrigação em geral, mais a obrigação tenderá a tornar-se necessidade, mais se aproximará do instinto no que tem de imperioso (2005, p.38).

Entretanto, o instinto não se refere a nenhuma obrigação particular. Assim, o todo da *obrigação moral* seria apenas instinto se as sociedades humanas tivessem permanecido no mesmo plano das outras espécies animais; mas elas desenvolveram um lastro de variabilidade e de inteligência. Bergson considera esse “um instinto virtual”, como é aquele que está por trás do hábito de falar. Assim, “a moral de uma sociedade humana é, com efeito, comparável à sua linguagem” (p. 38). E tudo na linguagem humana vem do artifício, da fabricação e do engenho.

Contudo, mesmo nas sociedades humanas mais avançadas, o natural se mantém vivo e pode, a qualquer momento, eclodir. Basta pensar em uma catástrofe qualquer que alcance uma cidade e ponha em risco a sobrevivência de seus indivíduos, para ver eclodir a barbárie e o mais cru instinto de autopreservação.

Assim, nossas obrigações se traduzem em deveres, e nossos deveres sociais visam à coesão social. Em suma, diz Bergson: “[...] o instinto social de que nos apercebemos no fundo da obrigação social visa sempre – uma vez que o instinto é relativamente imutável – uma sociedade fechada, por mais vasta que esta seja” (p. 41). Portanto, esse instinto não visa à humanidade. “Entre a nação, por mais vasta que seja, e a humanidade, há toda a distância que vai do finito ao indefinido, do fechado ao aberto” (p. 41).

Nesse ponto, Bergson critica a ilusão racionalista e intelectual de um progresso contínuo da moral fechada à moral aberta.

[...] entre a sociedade em que vivemos e a humanidade em geral há o mesmo contraste que entre o fechado e o aberto; a diferença entre os dois

¹ Filo de animais invertebrados, que se caracteriza pela presença de corpo segmentado, membros locomotores articulados em número par e exoesqueleto quitinoso; os crustáceos, insetos, diplópodes, quilópodes e aracnídeos são as principais classes componentes. Contém mais de 75% das espécies animais descritas.

² Ordem de insetos holometábolos, com cerca de 130.000 espécies descritas, que reúne as conhecidas formigas, vespas e abelhas; os adultos são mandibulados, com quatro asas membranosas, sendo as posteriores tipicamente guarnecidas de ganchos.

objetos é de natureza, e não simplesmente de grau (2005, p.41).

Assim, a coesão social se deve, em grande parte, à necessidade de uma sociedade se defender contra as outras, e o amor que se tem por aqueles com os quais se convive começa por ser contra todos os outros homens. Há, portanto, um instinto egoísta na impessoal recusa do outro, uma indisposição para o amor universal.

Desse modo, é o instinto primitivo. Nossa moral geral é fechada. E só se chega ao amor ao próximo como humanidade por um desvio:

Porque é somente através de Deus, em Deus, que a religião convida o homem a amar o gênero humano, como é também somente através da Razão, na Razão por meio da qual todos nos comunicamos. Que os filósofos nos fazem olhar a humanidade e nos mostram nela a eminente dignidade da pessoa humana, o direito de todos ao respeito. Nem num caso nem no outro se chega à humanidade por etapas, atravessando a família e a nação. É preciso que, de um salto, nos transportemos mais longe que ela e a atinjam sem a termos tomado por fim, ultrapassando-a. (Bergson, 2005, p.42)

O fio condutor da investigação procura compreender a essência da moral e da religião em sua expressão mais simples, a obrigação, para evidenciar a passagem de uma moral fechada a uma moral aberta, que tem, na *aspiração* e no *apelo*, sua expressão essencial. O florescimento das religiões nas sociedades humanas tem origens emotivas profundas que acrescentam à obrigação a aspiração pelo divino como um *élan* vital criador de novas possibilidades espirituais. Enquanto, em geral, a moral comum é fechada, para alguns ela se tornou o caminho da santidade e da bondade universal. Assim, é pelo impulso religioso que se alcança por primeiro o plano da humanidade, e o amor universal, antes de ser um tema tratado pela razão, foi vivido pelos que incorporaram o apelo do supremo bem comum.

Bergson observa como, em todos os tempos, apareceram seres humanos excepcionais, encarnando essa forma de moral que ultrapassa o domínio da obrigação e alcança o reino da absoluta liberdade. Os

sábios da Grécia, os profetas de Israel, os monges budistas, os santos cristãos etc. são casos dessa moral aberta e de uma religião dinâmica.

Desse modo, enquanto a moral fechada se realiza na impessoalidade, a moral aberta aparece em personalidades que a vivem e se fazem exemplo para os outros. A própria existência de pessoas com essa qualidade espiritual difunde o apelo por um amor incondicional por suas simples presenças. E o apelo não precisa recorrer a artifícios retóricos, o que ocorre nas formas de moral e de religião baseadas no cálculo e no controle racional. O caráter exemplar das grandes personalidades morais provoca o apelo que suscita um salto de natureza na atitude moral humana: do amor fechado ao amor pela humanidade, estendido ao amor à vida em todas as suas formas. Com palavras de Bergson:

A natureza deste apelo, só a conheceram inteiramente os que experimentaram a presença de uma grande personalidade moral. Mas cada um de nós, nos momentos em que as suas máximas habituais de conduta lhe parecem insuficientes, se perguntou já o que este ou aquele teria dele esperado em semelhante ocasião. Poderá ter sido um familiar, um amigo, quem assim evocávamos por meio do pensamento. Mas poderá tratar-se também de um homem que nunca vimos, cuja vida nos foi simplesmente contada, e a cujo juízo submetemos depois em imaginação a nossa conduta, temendo da sua parte uma censura ou orgulhando-nos sua aprovação. (2005, p.43)

Ora, no plano da moral impessoal, o ser humano faz corpo com a sociedade, havendo uma total identificação na tarefa comum de conservação individual e social. Nessa identificação, a alma roda em círculos, fechada em si mesma na impessoalidade individual e social. Mas, em contraposição à alma fechada, vê-se também o florescimento da alma aberta. Trata-se, aqui, de uma atitude de adesão a um plano de imanência aberto ao projeto humano em conexão com o todo da vida e da natureza. Uma atitude que é também uma disposição para a transcendência do mundo dado por meio de uma experiência de imersão no estado de compaixão por tudo o que vive e sofre em seu viver. Esse sentimento de compaixão transcende o

instinto biológico da obrigação moral e alcança o estado místico de fusão do indivíduo com a totalidade absoluta. Essa não é uma decisão da razão, que vive nos limites da espacialidade macrofísica, porque se trata de uma ação que se antecipa aos domínios da análise e da computação de dados mensuráveis, e que, não sendo irracional, como pretendem alguns, é superracional em sua força criadora.

Nesse ponto, encontramos a dimensão da sensibilidade como plano de imanência de uma moral aberta pela experiência da alma que se abre. Pergunta Bergson:

De onde vem que os homens que deram o seu exemplo tenham encontrado outros homens para os seguir? E que força é a que contrabalança aqui a pressão social? (2005, p.47).

Ora, com exceção do instinto e do hábito, não há outra ação direta sobre o querer senão a da sensibilidade. A sensibilidade carrega de emoção o acontecimento do sentido pelo ser tocado por algo. Para Bergson, “criação significa, acima de tudo, emoção.” (p. 51). Ou ainda, “[...] é ela que impele a inteligência em frente, apesar dos obstáculos. É ela, sobretudo, que vivifica, ou, antes vitaliza, os elementos intelectuais com os quais fará corpo” (p. 52).

Assim, a emoção é supraintelectual, como a obrigação é infraintelectual. A eficácia do apelo liga-se à força de uma emoção originária a partir da qual se é tocado por uma expansão do próprio ser em um progresso contínuo. A moral, assim, progride pela emoção incorporada e vivida, o que não significa afirmar uma “moral do sentimento”. Isso porque se trata de emoção capaz de se cristalizar em representações e até mesmo dar origem a doutrinas morais. Mas de nenhuma doutrina, em sua formalização, se poderia extrair o impulso emotivo que a originou. Nenhuma teoria, por mais bela que seja, está em grau de arrebatador o ser humano se ele não for tocado pela emoção incorporada que o faz ultrapassar os próprios limites impostos pela natureza material. Desse modo, diz Bergson:

Fundadores e reformadores de religião, místicos e santos, heróis obscuros da vida moral que podemos encontrar no nosso caminho e que igua-

lam aos nossos olhos os maiores, todos estão presentes: arrastados pelo seu exemplo juntamo-nos a eles como a um exército de conquistadores. São conquistadores, com efeito, quebraram a resistência da natureza e elevaram a humanidade a novos destinos. Assim, quando dissipamos as aparências para tocar as realidades, quando fazemos abstração da forma comum que as duas morais, graças a trocas recíprocas, tomaram no pensamento conceitual e na linguagem, encontramos nos dois extremos desta moral única a pressão e a aspiração: a primeira tanto mais perfeita quanto mais impessoal, mais próxima dessas forças naturais a que chamamos hábitos e até mesmo instinto, a segunda, tanto mais poderosa quanto mais visivelmente suscitada em nós por pessoas, e quanto mais pareça triunfar sobre a natureza (2005, p. 55).

O que Bergson apresenta para a moral e a religião desvela, de modo condizente, o comportamento humano, enfatizando a presença de duas forças opostas e complementares. Exercendo-se em diferentes regiões da alma, as duas forças projetam-se no plano intermediário da inteligência. E, por isso, está fora de questão fundar a moral no culto da razão e conceber a religião sem a emotiva capacidade fabuladora da inteligência.

Com efeito, afirma o filósofo,

seja qual for a filosofia a que nos liguemos, somos forçados a reconhecer que o homem é um ser vivo, que a evolução da vida, nas suas duas linhas principais, se cumpriu na direção da vida social (2005, p.89).

Nesse ponto, poder-se-ia dizer que, na evolução da vida, o intuito criador da natureza poderia ter estacionado nas sociedades fechadas cujos membros se encontrassem ligados uns aos outros por obrigações estritas. Compostas de seres inteligentes, essas sociedades apresentariam uma complexidade maior do que aquela das sociedades animais, regidas pelo instinto. Entretanto, a variação não teria alcançado a força criadora capaz de encorajar e plasmar o sonho de uma transformação radical: “[...] a humanidade não se teria modificado a ponto de fazer parecer possível uma sociedade única, compreendendo todos os homens” (p.89).

É evidente que essa sociedade única se expresse ainda como aspiração, não tendo minimamente se realizado, e talvez nunca venha a se rea-

lizar plenamente. Mas, de novo, na atual sociedade globalizada, a aspiração por uma humanidade única volta a incendiar alguns corações sedentos de justiça que clamam pela iminente transformação humana triética como expressão de amor à vida, indicando com o termo as dimensões ambiental, social e mental do ser humano.

Olhando para a evolução moral e religiosa nas sociedades humanas, pode-se destacar o tipo de ser humano que alcança a santidade em seus atos e palavras e como esses “iluminados” incendiavam, com suas realizações, muitos outros seres humanos que, mergulhados no exemplo, acabam por realizar caminhos criadores próprios e apropriados. O surgimento de almas que se sentiam aparentadas a todas as outras almas projeta-as para além do próprio grupo social, com sua solidariedade estabelecida pela natureza, passando a visar a algo maior: o todo da humanidade com suas infundáveis singularidades pelo impulso de amor ao próximo como a si mesmo.

O aparecimento dessas almas privilegiadas faz surgir algo similar à criação de uma espécie nova, composta de um indivíduo único, concentrando-se o ímpeto vital criador em um único indivíduo, um resultado que não poderia ocorrer de uma só vez para o todo da humanidade. A manifestação do amor expandido para além dos limites da natureza mecânica, nessas almas distintas, parece ser a própria essência do esforço criador. Eis aqui o acontecimento da mística como ultrapassamento da mecânica sem a anulação de suas funções essenciais. Contudo, é incontornável que a essência de toda moral, seja ela fechada ou aberta, pressão ou aspiração, é biológica. E, assim, não se deveriam dissociar os constructos religiosos do âmbito da vida onde ocorre o acontecimento evolutivo da espiritualidade humana. E a meta é sempre o alcance de uma plenitude vivente compartilhada e preservada em sua força protetora. O que sempre requer uma prática ética para além de toda mera consolação metafísica.

MORAL, RELIGIÃO E CIÊNCIA: entre o aberto e o fechado, o estático e o dinâmico, o previsível e o imprevisível, a repetição e a diferença, o fato medido e o acontecimento

A moralidade humana também se faz religião pela experiência mística. Há, além do “adestramento” moral que toda sociedade impõe a seus membros como regra comum, também o desejo de alguns por uma vida mística, contemplativa e extasiante. A mística eclode na sua impetuosidade criadora quando amplia os limites da experiência espiritual para além da impessoalidade moral. O constructo religioso, em todas as suas formas de expressão já realizadas, tem sempre um pé na mística, mesmo quando se trata da simples mistificação para fins de cumprimento de obrigações morais. Mas há também uma mística que cria novos arranjos para a experiência espiritual humana, ampliada ao todo da humanidade como limite inatingível, mas sempre alcançável por uma direta intuição antecipadora de sua potência infinita e indeterminada.

Mas a religião também pode ser o lugar da oclusão e do atraso moral quando ela não alcança o plano da mística criadora e transformadora de hábitos ancestrais que definem as sociedades como submetidas ao estado de guerra perene de umas contra as outras. É o caso também das religiões estáticas, que se organizaram em torno de nações e estados contra todas as outras nações e estados reais ou apenas virtuais, não ultrapassando o plano da obrigação ao que se considera, sem questionamentos possíveis, a ordem imperante *desde sempre*.

Bergson, em seu itinerário descritivo e denso, acentua o espantoso espetáculo que as religiões apresentam em sua constituição fabulosa persistente ao longo de sua história e, por isso mesmo, em sua capacidade de apresentar um real natural perpassado pelo sobrenatural suprarreal. É espantoso ver a força da crença nos mitos e nas fabulações reveladoras de novos estados espirituais e novos horizontes ontológicos. Na perspectiva do “homem racional”, toda forma de religião

não passaria da perpetuação de uma suposta “mentalidade primitiva”, que seria aquela das “raças inferiores” ou que teriam ficado para trás na evolução moral do suposto homem civilizado. Nessa perspectiva, toda superstição não passaria da perpetuação de um hábito deixado para trás com o surgimento da civilização racional moderna. E essa forma de argumentação se impõe como um raciocínio apoiado nos fatos, quer dizer, na forma incompreensível e estranha como os supostos “espíritos primitivos” realizam seus rituais mágicos e de como seus hábitos são quase iguais aos de animais em comparação com a “polidez” e sofisticação dos hábitos dos civilizados.

Ora, na verdade, toda aparência de civilização e evolução moral guiada pela razão não passa de uma tênue película que, quando rompida, revela o fundo primitivo de todos. Desde os primeiros humanos até aqui, a revolução moral se restringiu a alguns indivíduos, nunca alcançando o todo dos humanos vivos. Por que isso? Como puderam e como podem ainda superstições absurdas governarem a vida de seres humanos inteligentes? Qual é a origem dessas superstições tão persistentes?

Para Bergson, “[...] as representações que engendram superstições têm por caráter comum ser fantasmáticas.” (2005, p.99). Chama de “efabulação” ou “ficção” ao ato que as faz surgir. Trata-se da faculdade da “imaginação” em seu domínio artificialmente delimitado. A “efabulação” se encontra na origem da linguagem humana e se mostra fundamental na construção social da imagem de si mesmo, do outro e do mundo com todos os entes que o habitam. Trata-se de uma função essencial da inteligência que parece plantada naturalmente, pois aparece em todos os casos de sociedades humanas das mais remotas àquelas contemporâneas. E a efabulação logo se liga ao sentimento religioso, e ele se mostra presente em todas as sociedades humanas do passado mais remoto ao presente. O poder imaginário da efabulação deu origem aos mitos e à literatura, à poesia e à arte em geral, igualmente à ciência e à astronomia. E para que se possa compreender, sem subterfúgi-

os, a função da efabulação é preciso imaginar por que a natureza dotaria o ser humano de uma função que o levaria à superstição.

Parece que a natureza usa a efabulação como estratégia para o desenvolvimento de sociedades falantes, portanto inteligentes. A natureza, ao criar a inteligência, a teria dotado de uma capacidade de simulação e de falseamento com objetivos muito precisos. Como diz Bergson:

Uma ficção, se a imagem, for viva e obstinada, poderá precisamente imitar a percepção e, por isso, impedir ou modificar a ação. Uma experiência sistematicamente falsa, erguendo-se perante a inteligência, poderá detê-la no momento em que ela estivesse a ir longe demais nas consequências que tira da experiência verdadeira. Assim teria, pois, a natureza procedido. Em tais condições não nos surpreenderia descobrir que a inteligência, ao acabar de formar-se, fora invadida pela superstição, que um ser essencialmente inteligente é naturalmente supersticioso, e que só os seres inteligentes podem ser supersticiosos (2005, p.100).

Então, para que serve a função efabuladora e que perigo da natureza ela tem por tarefa prevenir? Uma longa argumentação se desdobra desse questionamento e aqui procuro sintetizá-la ao máximo, tendo em vista o foco da investigação empreendida. A capacidade efabuladora seria um substitutivo do instinto para garantir a coesão social. A percepção ilusória estaria compensando a lacuna deixada pela função mecânica do instinto. E aí também aparece a religião. Segundo Bergson “[...] a religião é, portanto, uma reação defensiva da natureza contra o poder dissolvente da inteligência” (2005, p.110).

Entretanto, isso não passa de uma figuração estilizada do que efetivamente se passa com a função efabuladora que engendra a religião. “Na origem, o costume é toda a moral; e como a religião proíbe que nos afastemos dela, a moral é coextensiva à religião.” (Bergson, 2005, p.111). Assim, a religião primitiva é uma precaução contra o perigo que cada um corre a partir do momento em que pensa. Pensando, há sempre o risco do isolamento em si mesmo. Portanto, a religião seria, em uma instância primeira, uma reação defensiva da natureza contra a inteligência. Isso já caracteri-

za a forma mais básica da religião. Mas há também uma segunda via do desenvolvimento religioso primitivo: “... a religião é uma reação defensiva da natureza contra a representação, pela inteligência, da inevitabilidade da morte” (2005, p.118).

Esse segundo argumento para a definição da religião em suas formas primeiras pressupõe o desenvolvimento cultural de compreensões da condição humana finita e mortal. A morte, sendo inevitável e incontornável, sempre ocupou a imaginação e o pensamento humano e continua sendo o mais denso e protegido mistério da existência. E foi através da função religiosa que o problema da morte alcançou a sofisticação espiritual que existe nas múltiplas sociedades humanas contemporâneas. Há aí também o fator “medo do fim”, que está presente no florescimento da crença religiosa, começando por ser uma crença em forças vivas naturais que se tornam sobrenaturais, até alcançar as formas antropomórficas de apresentação dos deuses, chegando ao extremo de um Deus único, onipotente, onipresente e imortal, em oposição à multiplicidade das potestades divinas.

Se, como afirmou Bergson, a religião é uma forma defensiva da natureza contra a representação da inevitabilidade da morte, aí também se encontra a gênese da concepção de uma imortalidade da alma e de uma sobrevivência da alma além da morte física. Se for ou não imortal a alma humana, do ponto de vista da individualidade, essa é uma questão de crença e de fé coletiva, o que ultrapassa qualquer possibilidade de explicação linear e de certificação fatual.

Há também de se destacar a relação entre *magia* e *religião*. Inclusive destacar o *animismo* como uma forma de filosofia natural que teria dado origem à religião. Ou ainda se falou sobre uma fase “pré-animista” ou “animalista”, na qual a humanidade teria alcançado a representação de uma força impessoal, como o *mana* polinésio, que em tudo se difundiria em diferentes graus de intensidade. Só mais tarde essa força teria dado lugar aos espíritos. E, inicialmente, os espíritos não eram forças impessoais e nem individualizados. Como aponta Bergson, “ter-se-ia simplesmente atribuído inten-

ções às coisas e aos acontecimentos, como se a natureza tivesse por toda parte olhos que virassem para o homem” (2005, p.152).

A religião, pois, teria uma função bem definida no plano estratégico da natureza em alcançar seus intuitos evolutivos no plano da vida. E não é pertinente pretender reduzir a religião às formas ideais de conduta humana, porque, antes de ser racionalizada, ela foi plenamente vivida. Assim, “[...] antes de filosofar é preciso viver: é de uma necessidade vital que devem ter saído as disposições e as convicções originais” (p.152). Portanto, é inadequado ligar a religião originariamente a um sistema de ideias, a uma determinada lógica, ou mesmo “pré-lógica”. A religião, antes de ser um problema filosófico e teológico, se deu como forma-função vinculada às necessidades da vida humana em seus primórdios como espécie animal falante. O acervo fantasmagórico aí produzido ao longo de toda a evolução social humana é algo da magnitude das mais complexas constelações cosmológicas disponíveis nos registros materializados. Algo que ainda está por ser investigado de maneira mais demorada e aprofundada, mas, sem dúvida, algo sem fundo, sem “fundamento”.

Nessa perspectiva, a religião seria coextensiva à espécie humana e estaria ligada à sua estrutura fundamental. Essa linha de pensamento se descortina diante da multiplicidade das religiões e suas expressões politeístas e monoteístas. Mas é preciso incluir o ser humano no conjunto dos seres vivos, assim como incluir a psicologia na biologia para se compreender, intuitivamente, como a religião é coextensiva à espécie humana a partir de duas fontes principais. A primeira delas é infraintelectual e a segunda supraintelectual. Há, assim, formas de religião estática e formas de religião dinâmica coexistindo na história das sociedades. Formas de repetição e formas de diferença, formas mecânicas e formas místicas.

De modo similar, considerando a relação de ciência e religião, as formas de conhecimento científico se sobrepõem às formas de conhecimento religioso, também a partir de duas fontes principais. Mas, nesse ponto, já não é mais a palavra de

Bergson aquela que se destaca, porque ele não tratou explicitamente dessa questão, mas fica implícita a diferença entre as duas formas de criação espiritual. Trata-se, agora, da palavra própria e apropriada, que interroga a ciência em sua forma moderna e vigente, segundo suas fontes estáticas e dinâmicas, para compreender o renovado diálogo entre os religiosos e os cientistas na contemporaneidade e ultrapassar o grande preconceito produzido pela racionalidade tecnocientífica em relação ao sentimento religioso e à fé religiosa. intenção é aquela de agregar o conhecimento religioso ao conhecimento científico e vice-versa, compreendendo, assim, limites tanto da ciência como da religião em uma perspectiva filosófica. Mas, ao mesmo tempo, fazendo justiça ao valor da religião na concreta existência de seres humanos encarnados, sem perder de vista a radical diferença e a persistente repetição de formas estáticas e dinâmicas de ciência e de religião, como atividades de criação do espírito humano. Também porque não é possível alcançar o amplo campo da experiência religiosa, extremamente subjetiva, tanto impessoal como pessoal, com a métrica da ciência macrofísica, assim como não é possível falar do *tempo real* através do *tempo cronológico* e nem submeter os procedimentos de verificação da ciência aos cânones da fé superracional.

Sim, cada coisa no seu devido lugar e tempo, segundo sua necessidade e sua repetição. Reunindo a via religiosa com a via científica, o que vemos é o âmbito mais abrangente da história humana em suas grandes linhas de evolução no tempo-espaço terreno, na imensidão de um cosmos ainda silencioso para os ouvidos humanos.

Deixando de lado qualquer pretensão de soberania da racionalidade tecnocientífica em relação ao sentimento religioso e à experiência mística, torna-se possível reconhecer o grande acervo imaginífico que compõe a ecologia afetiva e emocional da humanidade pela reunião de todas as suas singularidades, formando um amplo “zoológico” de entidades imaginárias, que compõe uma das dimensões da complexa estrutura humana. E isso pela via do diálogo aberto e franco, além de todo fundamentalismo e de toda afirmação dogmática de uns contra os outros.

Assim como a natureza parece ter dotado o ser humano do sentimento religioso como uma estratégia para a sua evolução espiritual, parece também ter fornecido os instrumentos inteligentes para o desenvolvimento do conhecimento científico além dos limites da efabulação teológica. E é evidente que a ciência teve de se desvincular do imaginário religioso para realizar suas conquistas e desenvolvimentos, como também é verdade que, para muitos seres humanos, a religião e a crença em deuses não têm e nunca tiveram importância em suas vidas corriqueiras.

Claro, então, como religião e ciência são regidas por princípios distintos, e como é inadequado querer reduzir uma à outra, ou pretender submeter uma à outra, o que é pior. Sem o acervo dramático e trágico fornecido pelo sentimento religioso, o possível sentido de uma investigação ontológica não faria nenhum efeito, porque a investigação ontológica alcança o nível de questionamento do próprio ser humano em relação a si mesmo, numa evidente luta contra o estado de natureza.

Procuro, agora, ampliar um pouco mais aspectos da religião em suas duas vias de evolução, a estática e a dinâmica, uma exterior e impessoal e a outra interior e pessoal. É possível, então, tomar como condizente que, na origem da religião, duas vias opostas foram percorridas: uma infraintelectual e outra supraintelectual. Para Bergson, é um erro considerar uma passagem gradual de um estado religioso inferior (infraintelectual) para um superior (supraintelectual) por meio de formas intermediárias de religião. Contudo, não se podem desprezar as formas intermediárias porque elas também estão presentes no imaginário coletivo de muitos povos. Pois, entre a religião “animalista” e “animista” e a religião dos deuses, ocorre uma profunda mudança de plano de referência. Mas é sempre da forma estática de religião de que se está tratando quando se visualizam os grandes sistemas religiosos da antiguidade, que se encontram no presente com suas majestosas representações de deuses e semideuses. Estão todos distantes da interioridade humana que ainda está em formação. Quando a fun-

ção efabuladora possibilitou o florescimento da religião, ela se fixou como representação coletiva através das histórias contadas ao modo dos infantes, cumprindo a função de apegar o ser humano à vida, agregando o indivíduo na sociedade.

Esse traço que caracteriza a religião estática vai ser transposto pela religião dinâmica. Trata-se do acontecimento da interioridade reflexiva. No plano das sociedades humanas, a inteligência foi constituindo uma temporalidade que projeta a experiência mental humana reflexivamente, permitindo prever, imaginar, evocar e atualizar acontecimentos interligados a um contínuo, e implicando a inquietação que assinala algum perigo em relação à própria vida de quem passa a ter consciência de algum clamor vital.

Mas será que o acontecimento social da religião dinâmica não poria em questão se continuaria a se tratar de religião e não de outra coisa? É interessante aqui enfatizar dois sentidos distintos de “religião”. A religião estática é religião como artifício efabulador em prol da vida social, “é o que deve preencher, em seres dotados de reflexão, um déficit eventual do apego à vida” (Bergson, 2005, p.180). A religião dinâmica apresenta-se como o acontecimento do ser humano interior, requerendo o exemplo encarnado, a personalização individual de uma experiência autenticamente vivida.

Não mais se trata de uma religião exterior, mas de uma revelação que, de algum modo, atualiza um estado de ser que ultrapassa os muros da cidade e marcha em direção à humanidade em seu conjunto universal. E aqui o apego à vida se refere à vida espiritual, o que provoca um desequilíbrio em relação aos dispositivos habituais de proteção vital. Esse desequilíbrio é decorrente de um novo movimento criador que começa por vencer a inércia do campo de força formado pelos hábitos corriqueiros pré-reflexivos. Como diz Bergson:

A confiança que a religião estática trazia ao homem achar-se-ia transfigurada: acabaria a preocupação com o futuro, o seu virar-se inquieto para si mesmo; o objeto deixaria de se justificar materialmente, e assumiria moralmente uma significação demasiadamente elevada. Seria agora de um desprendimento de cada coisa em particular

que se faria o apego à vida em geral. Mas, deveríamos continuar então a falar de religião? Ou deveríamos continuar a aplicar já o termo a todo o anterior? As duas coisas não diferirão a ponto de se excluírem, e de não ser possível dar-lhes o mesmo nome? (2005, p.181-182).

Para Bergson, haveria muitas razões que justificariam o uso do termo religião em ambos os casos. A começar pelo misticismo que, quando autêntico, o que é muito raro, encontraria sua garantia assegurada na própria experiência excepcional dos místicos reais. Mas, na maioria das vezes, o que se encontra é o misticismo diluído que, mesmo em doses pequenas, tem ainda o poder de comunicar-se às massas e provocar efeitos notáveis. Contudo o místico autêntico parece ser de uma espécie que não pode encontrar origem na religião estática, apresentando-se não como uma variação de grau, e sim como um verdadeiro salto de natureza. Por isso, para Bergson:

Se todos os homens, se muitos homens pudessem subir tão alto como esse homem privilegiado, não seria na espécie humana que a natureza se teria detido, porque estamos na realidade diante de algo mais que o homem (2005, p.182).

Isso demarca a diferença de natureza entre a religião e a mística. E, então, por que a mística continua sendo religião? Sim, trata-se ainda de religião, mas de uma religião radicalmente nova. Porque “o grande místico seria uma individualidade que transporia os limites marcados à espécie pela sua materialidade, que continuaria e prolongaria a ação divina” (p.187).

Em síntese, observando-se a história do misticismo, para Bergson, o misticismo completo é aquele dos grandes místicos cristãos. “Porque o amor que os consome já não é simplesmente o amor de um homem por Deus, é o amor de Deus por todos os homens.” (p.197). Assim, através de Deus, por Deus, o místico ama a humanidade inteira com um divino amor. E essa atitude do místico é algo bem diferente da fraternidade recomendada pelos filósofos em nome da razão, justificando-se, aí, que todos os humanos participam originariamente de uma mesma essência razoável: “[...] diante de um ideal tão nobre inclinar-nos-emos

com respeito; esforçar-nos-emos por realizá-lo” (Bergson, 2005), mas sem muito empenho individual ou coletivo e sem nenhuma paixão, apenas por dever ou respeito em nome da razoabilidade.

Coisa bem diferente ocorre com a mística autêntica. Não há limites nas representações da vida racional, com suas teleologias bem claras e distintas, porque há um ser vivo que clama por cuidado amoroso e sofre a indigência de um mundo material abandonado à própria sorte entrópica inevitável. É contra o ceticismo cego da razão clara que a mística aqui apresentada desvela sua natureza criadora para outras e infinitas maneiras de sempre sermos cada vez mais perpassados pelo incondicional amor de Deus. Mas, agora, esse Deus não se encontra fora, no altar das igrejas ou em santuários consagrados, mas é a própria espiritualização humana em sua marcha infinita para frente!

Ora, o ato de ir “para frente” indica o estado de natureza da condição humana participante do mundo da vida; é um “progresso” em relação ao que se encontra em desenvolvimento, como organismo vivo. Portanto, não se trata de ideal descolado do concreto e real mundo da vida, mas do acontecimento comum, pertencente da potência divina no âmago da “alma” humana, como *élan vital*, portanto, como força criada e criadora. Assim como, para o místico autêntico, Deus não é uma metáfora, e sim uma intuição direta e encarnada do Uno em seu poder-ser – e isso só faz sentido para os que já viveram estados extáticos consistentes –, para o simples crente, Deus é ainda distante e desencarnado. E porque essa não é uma questão de ciência, só por meio da experiência mística autêntica se pode compreender a amplitude da dáção divina, que é sempre também uma experiência corporal e de incorporação. Para, enfim, dizer: Deus não é apenas uma questão de fé, mas o acontecimento do encontro de cada um com o seu poder-ser mais próprio, pela intuição direta do amor vital e sempre surpreendentemente novo, em cada gesto, em cada passo, a cada instante renovado. Sempre voltando à fonte divinal do amor à vida, sempre além do simplesmente razoável, indo ao encontro do Deus desconhecido que habi-

ta o humano e que, por isso mesmo, precisa desvelar-se em sua concretude. Esse Deus nunca mais será o mesmo: não tem limites, não tem forma, não pesa e nem dorme. Ora, o que entende o místico quando afirma o amor de Deus? Sabemos, simplesmente, que ele está possuído, que não faz coisas normais e ordinárias. Tudo o que faz aparece como o absurdo do extraordinário. Como a razão da ciência tolera tamanha ousadia imaginante e criadora? Simplesmente não tolera, nem considera.

A ciência se afastou da religião por questões de método, porque seu caminho não é a contemplação divina, e sim a operacionalização do imediatamente à mão como artifício para o domínio da natureza pela inteligência empreendedora. E isso está a serviço inevitável do capitalismo voraz e insustentável pelo seu próprio modo de produção desigual e, no fundo, irresponsável, como se atendendo a um suposto instinto natural para o uso indiscriminado dos recursos disponíveis. Então, não nos deve assustar o fato de se poder operar uma filosofia metafísica que não segue o método da ciência positiva para alcançar os seus fins também relativos ao conhecimento humano. E como, através do método intuitivo, esforcei-me por apresentar uma visão sintética da religião em suas formas estáticas e dinâmicas, caminho que requer uma imersão no universo da mística e que exige do investigador deixar para trás muitas de suas convicções habituais e tão profundamente enraizadas no psiquismo humano. Procurarei, agora, dar um desfecho a tudo que foi tratado até aqui.

CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS: mecânica e mística na contemporaneidade – as duas vias da globalização

Muito mais longe poderia ter levado o aprofundamento da religião dinâmica em sua vertente mais radical: o cristianismo. Mas, de repente, parece que o tempo da mística vislumbrada pela reflexão de Bergson perdeu completamente seus encantos na atual sociedade do conhecimento e da informação global. Tudo agora parece girar em

torno de valores muito mais imediatos e concretos, como o bem-estar material, o acúmulo de riqueza, o luxo e a luxúria como seu extremo mais absurdo, porém almejado por muitos.

Vivemos na época da tecnociência, completamente adequada para o alcance dos fins produtivistas estabelecidos no plano global pelas organizações capitalistas. Os valores morais e religiosos ficam também oprimidos diante da ambição ilimitada pelo progresso material, não importado o preço que se haverá de pagar ao longo do tempo e as consequências que isso imporá às futuras gerações.

A tecnociência exitosa lida com a mecânica do previsível e do controlável, e tudo parece se submeter ao império de uma razão instrumental inescrupulosa e amoral, muitas vezes até mesmo imoral, sem sentimento de culpa ou de responsabilidade. Ela oferece ao ser humano o sonho de um progresso material infinito, e perde de vista o âmbito de uma evolução qualitativa do espírito em direção a formas de vida mais inteligentes e criadoras de uma inclusão de tudo em tudo: um amor incondicional pela vida vivida e vivente.

Contudo, a passagem da sociedade fechada à sociedade aberta, da cidade à humanidade, não poderá acontecer por meio de um alargamento progressivo e gradual, passo a passo. Bergson assinala que não são da mesma essência. A sociedade aberta é a que compreenderia, por princípio, a humanidade inteira, e não partes separadas e isoladas. E não se chega à humanidade através de etapas, mas por um salto de natureza pelo qual se ultrapassaria o plano de imanência anterior. Esse salto delinea, para a humanidade, uma tarefa muito mais complexa do que aquela que se impunha e se impõe nas sociedades fechadas. Dada a complexidade da tarefa, é preciso equalizar condizentemente os diversos planos estruturais que atravessam o ser humano em sua constituição vital, para daí caminhar na direção do salto de natureza, que consiste na “formação de deuses”. Um horizonte de possibilidades muito distante dos reais mortais humanos encerrados em suas sociedades fechadas e religiões estáticas.

No mundo atual, convivem diversos regimes morais e diversas crenças religiosas. Significa que toda sociedade humana se edifica em valores e práticas produtivas e que toda sociedade é formada por seus indivíduos, que realizam o plano criador da vida espiritual. Esse plano não se encontra ao alcance da razão, porque é suprarracional, compreendendo o infrarracional. Trata-se, também, de uma afirmação de liberdade a partir de si mesmo, sem que seja possível medir ou calcular sua intensidade duradora, tampouco provar sua consistência neuropsíquica, uma matéria-energia ainda muito pouco estudada pela ciência. Mas também parecia impossível medir a energia do núcleo atômico até que se descobriu ou se inventou o seu uso energético, atendendo, em primeiro lugar, ao ímpeto bélico que caracteriza as sociedades fechadas e que é ainda a tônica da normalidade humana planetária; só secundariamente a energia atômica será utilizada como fonte de energia elétrica. A guerra ainda é praticada em nome da pilhagem e da mais bruta matança de inocentes, comandada por profissionais altamente qualificados para matar, sempre em nome do seu próprio clã, em nome de seus próprios interesses ideológicos que, muitas vezes, alcança também o nível do fundamentalismo religioso. E, em nome da máxima divindade, crimes são cometidos contra o todo da humanidade.

E o pior: a religião também se fez um grande negócio e se mantém, na maioria dos casos, arrastando as massas fechadas para os primeiros passos de sua individuação efabuladora. Quer dizer, cumpre ainda a função das religiões estáticas. Mas a ciência também fechou os olhos para a evolução espiritual humana, encantando-se em demasia com sua própria potência técnica calculadora e controladora de tudo, o que tem ocorrido graças aos investimentos de pesquisa ainda de uns contra os outros, ainda soberanos e colonos. E ainda dos que em momento algum estão pensando na humanidade, e sim inventando novas armadilhas de captura para aprisionar e submeter os conquistados. É ainda um jogo de conquistas ao modo do grande Júlio César, que ficou famoso por sua ambição de ser o homem mais rico do mundo por

suas pilhagens deliberadas e sua inclemência com os “tomados de assalto”.

A ciência, já como tecnociência, parece não ter problemas morais a resolver, dado que seus fundamentos são aqueles da objetividade indiscutível. Grande ilusão! Nem só de mecânica vive o ser humano, pois vive também de mística, arte e filosofia. Ora, na mecânica da atualidade, a mística foi apropriada em seus trejeitos imagéticos e hoje se confunde facilmente com a estetização que caracteriza a cultura do consumo e do espetáculo. Trata-se da modelagem do projeto humano para uma sociedade do prazer, do luxo e da luxúria, inconsciente de suas possibilidades como ser social aberto ao mundo imprevisível e sempre novo do espírito criador, irrequieto, sempre oscilante, tateante, mas sempre firme em seu fincar pé na realidade supraintelectual.

Essa é, entretanto, uma linha de fuga que tem de ser realizada singularmente e não alcançará a humanidade em seu além-humano por meio de decretos e representações efabuladoras, ou através de certificações formativas, porque ela já foi alcançada pelo salto de natureza realizado pelos grandes místicos da história humana. Mas trata-se de um alcance parcial, porque ocorreu em indivíduos isolados da espécie. Cabe a cada um ainda decidir se lhe basta apenas sobreviver, ou se também encontra em si o desejo para saltar de um estado de natureza indigente para um plano da vida aberto a suas próprias revoluções espirituais visando ao todo da humanidade que vai sendo formada e transformada no transcurso evolutivo da vida, de acordo com suas condições de origem.

Pensar hoje a relação da mecânica com a mística parece ser uma tarefa vã e até mesmo arriscada, porque prevalece o ímpeto invasivo da razão instrumental em querer reduzir tudo a cifras e números manipuláveis, passando por cima da dimensão qualitativa do espírito humano sem nenhuma piedade, como uma escavadeira voraz, tudo destruindo à sua volta. Entretanto, olhando de maneira mais atenta para o que se configura no mundo globalizado como tendência, vê-se logo também uma via de mão dupla. Assim, há duas globalizações em vigência:

uma fechada e outra aberta. Uma mira o comércio e a produção de bens para o consumo imperativo, sem ater-se aos efeitos catastróficos de seu modo de produção insustentável, tendo em vista o todo ecológico e ético do planeta e das sociedades humanas. A outra visa à totalidade vital da condição humana por meio do incondicional amor aos acontecimentos conectados. A globalização fechada é mecânica, e a globalização aberta é mística. A primeira visa apenas ao tipo humano padrão e adaptado ao imediatamente útil. A segunda se abre para a aventura criadora do espírito para além dos limites da “aldeia global”.

Entretanto, não mais se trata da mística religiosa, com sua configuração teológica imprescindível, porque agora parece haver outro salto de natureza na suposta evolução espiritual da humanidade. Trata-se de um salto que alia a espiritualidade à mecânica de maneira definitiva. Pois não se trata mais de apenas dramaticamente se contrapor ao antigo, mantendo-se a polarização das forças em ação. Pelo contrário, trata-se de reunir tudo em um mesmo âmbito vital, sem deixar nada de fora. Todo o conhecimento adquirido pelo labor humano precisa se aliar à sabedoria que considera sempre o amor à vida como mola propulsora de tudo o que vive.

Talvez se esteja próximo de alcançar a mística de um *conhecimento do conhecimento e do desconhecimento*, também da *consciência da consciência e da inconsciência*. Uma mística que projete a espécie humana para além de todos os limites construídos até aqui pelo conjunto da humanidade, como se cada indivíduo da espécie pudesse iniciar uma saga semelhante à das novas estrelas gestadas nos berçários cósmicos, hoje divisados graças às próteses da visão que são os grandes telescópios: cada indivíduo poderá visualizar para si uma gênese que se expande indefinidamente para *sempre mais vida* em revoluções cíclicas. Deus, finalmente, teria alcançado o coração da humanidade e estaria presente em toda parte, inclusive virtualmente. Seria, então, uma mística da popularização divina, uma mística também democrática.

Nessa direção, novos clamores eclodem do coração altivo, e uma nova luta se prefigura. O que

antes se reunia em nome do Senhor e para o Senhor torna-se a força que combate a corrupção generalizada para garantir justiça no plano social, igualdade no plano político e fraternidade no plano afetivo. O Senhor, agora, é cada um em sua concretude. O Senhor é cada um em sua singularidade social. O Senhor se fez carne e sangue e habita entre nós.

É verdade que estamos ainda muito longe de algo assim tão elevado e deliberado. Tudo está por ser feito para a saída da humanidade do estado de indigência espiritual em que se encontra. Sim, porque a indigência material é a consequência do uso impróprio da inteligência vital. Por isso, a intuição mística me assinala que estamos presenciando a passagem para um novo mundo, no qual o ser humano finalmente alcança seu lugar de mediador inteligente e sensível no conjunto da vida que agora se expande para além da Terra. Sendo o ser humano apenas mais uma espécie inteligente no conjunto infinito de espécies que povoam o universo e os multi universos que já habitam o imaginário cosmológico

Mesmo assim, a ninguém será poupada a tragédia que é a existência fática. Uma condição trágica que agora pode ser vivida na perspectiva da compaixão e do compartilhamento afetivo radical, o que torna o fardo ontológico de cada um a condição mesma do nascimento de Deus no coração. Sim, também os deuses morrem, mas voltam sempre a nascer de suas próprias cinzas.

A nova mística tem a democracia como solo para o lançamento de seus arranjos sociais fundados na justiça como fundamento vital para a erradicação de toda pobreza e de toda desigualdade social. Ora, mas quem estará em grau de realizar esse grande feito criador? A política fundada no Estado e na nação, sendo deliberadamente fechada, não tem meios inteligentes para realizar tamanho salto de natureza.

Chamando ainda Bergson para falar dessa possibilidade revolucionária e heterotópica de uma mudança radical no comportamento das sociedades presentes, é surpreendente vê-lo assumir uma radical recusa de toda explicação mecânica para o acon-

tecimento da evolução espiritual. Já no seu tempo ele anteviu o poder da ciência de alcançar a simulação e a reprodução operativa de todos os mecanismos autopoéticos da matéria e da energia, do sistema atômico como dos sistemas molecular e celular. Ele quase chegou perto de ver acontecer uma mística além da religião, pelo ultrapassamento da dicotomia entre razão e fé e pelo acontecimento definitivo do homem-técnica, homem-máquina. Cada visionário surpreende com sua antevisão de acontecimentos futuros. Mas os próprios contemporâneos do visionário o tomaram sempre como um “delirante”, para dizer o principal do que acham dele.

Com qual escuta os contemporâneos de Bergson receberam sua concepção mística tão apaixonada para um filósofo e um homem de ciência? O seu exemplo me faz aprender ou apreender a solidão dos que seguem adiante do seu tempo. Quero ainda escutá-lo, certo de alcançar sempre mais longe no tempo os passos dos criadores que se deixam enamorar pelo mais radical sentimento de amor pelo todo da vida vivente e por viver.

Que um gênio místico surja; arrastará atrás de si uma humanidade com o corpo já imensamente aumentado, com a alma transfigurada por ele. Quererá fazer dela uma espécie nova, ou antes livrá-la da necessidade de ser uma espécie: quem diz espécie diz estacionamento coletivo, e a existência completa é mobilidade na individualidade. O grande sopro de vida que passou sobre o nosso planeta levará a organização tão longe como a permitia uma natureza ao mesmo tempo dócil e rebelde. Sabe-se que designamos assim o conjunto das complacências e das resistências que a vida encontra na matéria bruta [...]. Um corpo que comportava a inteligência fabricadora, rodeada por uma franja de intuição, era o que a natureza pudera fazer de mais completo. Tal era o corpo humano. A evolução da vida detinha-se aí. Mas eis que a inteligência, elevando o fabrico dos seus instrumentos a um grau de complicação e de perfeição que a natureza (tão inapta para a construção mecânica) não previra sequer, deramando nessas máquinas reservas de energia em que a natureza (tão ignorante da economia) não pensara sequer, nos dotou de forças por comparação com as quais a do nosso corpo mal chega a contar: serão ilimitadas quando a ciência souber libertar a força condensada da mais pequena parcela de matéria ponderável (Bergson, 2005, p. 258).

A dificuldade, pois, não está na mecânica, porque o ser humano hoje se estende até onde alcançam os aparelhos de ampliação dos sentidos corporais já incorporados e naturalizados. O homem-máquina não é mais nenhuma ficção e o ciborgue já se oferece como protótipo de futuros negócios da China. O maior problema é a mística, porque ela está fora da medida e da métrica calculadora e previsível.

Tenho de encerrar o que seria apenas uma introdução ao tema da religião e da ciência na contemporaneidade. Por ora, contento-me em finalizar com as seguintes questões, o que também joga com a relação entre mecânica e mística e a diferença entre religião estática e dinâmica, ciência e mística. Os que têm o ímpeto de tocar o papa o fazem por ser todo papa santo, ou querem, antes, tocá-lo porque é santo homem? Quem haverá de nos salvar de nossa indigência metafísica como seres ligados indelevelmente às teias da vida? Deus, por que nos abandonaste?

Recebido para publicação em 02 de julho de 2013
Aceito em 30 de agosto de 2013

REFERÊNCIAS

- BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Genève: Éditions Albert Skira, [1888] 1945a.
- _____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*. Genève: Éditions Albert Skira, [1896] 1945b.
- _____. *Matéria e memória. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- _____. *L'évolution créatrice*. Genève: Éditions Albert Skira, [1911] 1945c.
- _____. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Genève: Éditions Albert Skira, [1932] 1945d.
- _____. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2005.
- _____. *La pensée et le mouvant*. Genève: Éditions Albert Skira, [1918] 1945e.
- GALEFFI, Romano. *Presença de Bergson*. Salvador: Universidade da Bahia, 1961.
- _____. *La filosofia di Bergson*. Roma: Stabilimento Tipografico nell'Istituto Statale dei Sordomuti, 1949.

RELIGION AND SCIENCE: DIFFERENCE AND REPETITION – an investigation starting from the moral and religious conception of Henri Bergson

Dante Augusto Galeffi

The focus of this article is the investigation of the relation between religion and science, taking as the horizon of departure the moral and religious conceptions of the philosopher Henri Bergson. The historical field of the investigation will initially be located via the traces of Bergson's life and works, considering this localization as important for delimiting the historical limits of all conceptions regarding world and value. Following this, the general plan of moral and religious conceptions in Bergson will be presented, from which we will seek to comprehend and describe the creative plane of his religious conception in the historical evolution of the human species. Taking the vast Bergsonian corpus as the starting point for a comprehension of morality, religion, and science today, we will highlight the relation between static and dynamic, and the closed and open forms of the human being. One interpolates the Mechanical and Mystical into the knowledge and information society, into its differences and repetitions, into its new, surprising, and contradictory expressions, be they mechanical, or mystical. The mechanics of the global knowledge and information society, also entail new mysticisms, and new forms of collective commotion and social engagement.

KEY-WORDS: Religion and Science. Moral philosophy, Henri Bergson. Mechanics and Mysticism. Religion and the Mystical.

RELIGION ET SCIENCE: DIFFÉRENCE ET RÉPÉTITION - une investigation à partir de la conception morale et religieuse de Henri Bergson

Dante Augusto Galeffi

L'objectif de l'article est d'étudier la relation qui existe entre la religion et les sciences, en partant de la conception morale et religieuse du philosophe Henri Bergson. Le champ historique de cette recherche est tout d'abord délimité par les caractéristiques de la vie de cet auteur et ses œuvres majeures étant donné que cette délimitation est considérée importante pour permettre de saisir les limites historiques de toute conception de monde et de valeur. Nous présentons ensuite le plan général de la conception morale et religieuse chez Bergson et c'est à partir de cette conception de fond que l'on essaie de comprendre et de décrire le plan créateur de sa conception de religion dans l'évolution historique de l'espèce humaine. L'immense œuvre bergsonienne servant d'arrière plan pour comprendre la morale, la religion et les sciences d'aujourd'hui, on met en évidence la relation entre les formes statiques et les formes dynamiques, ouvertes et fermées de ces réalisations de l'espèce humaine. On interpelle la Mécanique et la Mystique dans le monde de la connaissance et de l'information dans ses différences et ses répétitions, dans ses expressions sociales mécaniques et mystiques nouvelles, surprenantes et contradictoires puisqu'en effet la mécanique de la société des connaissances et de l'information mondiale aspire aussi à de nouvelles mystiques et à de nouvelles formes de commotion collective et d'engagement social.

MOTS-CLÉS: Religion et Science. Philosophie Morale. Henri Bergson. Mécanique et Mystique. Religion et Mystique.

Dante Augusto Galeffi - Doutor em Educação. Professor da da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia da Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: ensino de filosofia, filosofia da educação, epistemologia do educar, fenomenologia, hermenêutica, linguagem, educação transdisciplinar, estética e ética. Professor permanente do Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Educação (mestrado e doutorado) e do Doutorado Multidisciplinar e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento (DMMDC), ambos da UFBA. Líder do Grupo de Pesquisa Epistemologia do Educar e Práxis Pedagógica. Atualmente desenvolve pesquisas de epistemologia da complexidade, transdisciplinaridade, epistemologia do educar transdisciplinar, ética, estética, antropologia cultural do ponto de vista pedagógico instrumental-apropriativo. Publicações recentes: *Anticoncepção de ensino de filosofia: o refazer-aprender a filosofar*. Global Education Magazine, v. 2, p. 1-12, 2013; *Utilizando o Moodle para avaliar o desenvolvimento da habilidade de visualização espacial em alunos que participaram de curso sobre BIM*. POIÉSIS - Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação (Unisul), v. 5, p. 67-87, 2012; *Apresentação poiésis dossiê ambientes virtuais: educação e difusão do conhecimento na sociedade contemporânea*. POIÉSIS - Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação (Unisul), v. 5, p. 4-7, 2012.