

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO**

Gustavo Bastide Horbach

**A EVOLUÇÃO CRIADORA DE BERGSON: FUNDAMENTOS DA
ABORDAGEM PROCESSUAL DAS ORGANIZAÇÕES?**

Porto Alegre

2010

Gustavo Bastide Horbach

**A EVOLUÇÃO CRIADORA DE BERGSON: FUNDAMENTOS DA
ABORDAGEM PROCESSUAL DAS ORGANIZAÇÕES?**

**Dissertação de Mestrado, apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Administração
da Universidade Federal do Rio Grande do Sul
como requisito parcial para a obtenção do título
de Mestre em Administração.**

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Ceci Misoczky

Porto Alegre

2010

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

H811e Horbach, Gustavo Bastide

A evolução criadora de Bergson : fundamentos da abordagem processual das organizações? / Gustavo Bastide Horbach. – 2010.
107 f. : il.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Escola de Administração, Programa de Pós-Graduação em Administração, 2010.

Orientadora: Profª. Dra. Maria Ceci Misoczky

1. Estudos organizacionais. 2. Karl Weick. 3. Robert Cooper. 4. Henri Bergson. I. Título.

CDU 65.012.226

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao PPGA/EA da UFRGS pela possibilidade.

Agradeço aos professores da Área que escolhi como minha, pela generosidade em compartilhar comigo seus conhecimentos e pelos valiosos conselhos ao longo destes dois anos. Os carregarei para sempre comigo.

Agradeço aos meus colegas de Mestrado e Doutorado da turma de 2008, pelas férteis discussões.

Agradeço à minha família – minhas mulheres: Betina, Manoela e Laura – pelo apoio e compreensão.

Agradeço à minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Maria Ceci Araujo Misoczky, pela paciência com minhas limitações e dúvidas de neófito e, sobretudo, pelo exemplo. Mais do que tudo, possuo hoje uma visão de Mundo mais extensa e profunda.

Obrigado.

O pensamento científico aponta à eficácia. Pretende ser ativo e de bom rendimento. Vai do complexo ao simples reduzindo sistematicamente a profusão do concreto à avidez de uma fórmula simples, que será manejada como ferramenta. A Filosofia, o Romance e a Poesia percorrem o caminho inverso. Indo do simples ao complexo, restituindo sua deslumbrante frescura às formas verbais da gente, celebrando a inesgotável riqueza do real e a irrecuperável originalidade das coisas e dos seres; e criando ao mesmo tempo essa riqueza para maravilhar-nos.

Michel Tournier

*"Porque eu sou do tamanho do que vejo.
E não do tamanho da minha altura..."*

*VII- Da minha Aldeia
Fernando Pessoa – Alberto Caetano*

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo analisar as abordagens interpretativa e processual dos Estudos Organizacionais, expressas nas obras de seus principais autores – Karl Weick e Robert Cooper, discutindo sua relação com a filosofia do processo de Henri Bergson. Esta análise é executada no intuito de que, em se verificando uma aproximação entre estas abordagens e a filosofia bergsoniana – seus conceitos pilares e o método intuitivo – seja possível vislumbrar uma teoria do conhecimento em base processual, uma “epistemologia do processo”. A motivação para realização deste estudo deu-se por duas principais razões. A primeira é decorrente do meu próprio estranhamento e interesse, seguido de questionamentos que me levaram ao aprofundamento nas propostas destas abordagens e nas leituras dos seus principais autores. A segunda é que, em executando esta aproximação com a filosofia de Bergson e vislumbrando uma teoria do conhecimento em base processual, a negligência com que estas abordagens são tratadas dentro da área dos Estudos Organizacionais dominantes (*mainstream*) seja diminuída. A referência utilizada para a execução do trabalho dirigiu-se, em função da sua própria natureza, para a hermenêutica – mais especificamente para a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, que permite uma interpretação geradora de conhecimento político-moral engajado e preocupado. Por fim, o trabalho apresenta as considerações e os resultados da análise das abordagens processuais à luz da filosofia de Bergson, verificando que, embora estas abordagens entendam a realidade como processual, elas carecem de alinhamento ontológico e epistemológico com a filosofia do processo bergsoniana. Entretanto, ao entender e compreender a realidade sob a ótica do processo, denotando uma *axiologia* processual, ambas as abordagens abrem possibilidades interessantes para o reposicionamento das Teorias Organizacionais. Estas possibilidades permitirão discutir a falácia da centralidade, armadilha positiva e funcional que os Estudos Organizacionais são tentados a assumir quando entendem o processo e o movimento não como algo natural e constante, mas como exceção e hiato.

Palavras chave: Estudos Organizacionais, abordagem processual, Karl Weick, Robert Cooper, filosofia do processo, Henri Bergson.

ABSTRACT

This study aims to analyze the processual and interpretative approach of Organisational Studies, expressed in the writings of its main authors - Karl Weick and Robert Cooper, discussing its relationship to the process philosophy of Henri Bergson. This analysis is performed in order that, in noting a connection between these approaches and Bergson's philosophy - his core concepts and the intuitive method - it is possible to envision a theory of knowledge on a processual basis, an "epistemology of the process." The motivation for this study had two main reasons. The first is due to my own amazement, followed by questions that led me to go deeper on the proposals of these approaches and readings of its main authors. The second is that in executing this approach with the philosophy of Bergson, and overlooking a theory of knowledge on a processual basis, the neglect that these approaches are treated within the area of Organisational Studies (*mainstream*) could be decreased. The reference used for the execution of the study was, on according to its own nature, the hermeneutics – specifically the hermeneutical philosophy of Hans-Georg Gadamer, which allows the generation of a moral-political knowledge, engaged and positioned (Schwandt , 2003). Finally, the study presents the findings of the analysis of the processual approach to the philosophy of Bergson, noting that although these approaches understand reality as process, they lack ontological and epistemological alignment with the process philosophy of Bergson. However, in understanding and comprehending the reality from a process perspective, denoting an axiology of process, both approaches open up exciting and interesting possibilities for the repositioning of Organisational Theories. These possibilities will discuss the fallacy of centrality, the positive and functional trap that Organisational Studies are tempted to fall when understanding the process and the movement as something not natural and not constant, but as exception and hiatus.

Keywords: Organisational Studies, processual approach, Karl Weick, Robert Cooper, process philosophy, Henri Bergson.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	8
2	HENRI BERGSON, O FILÓSOFO DA VIDA.....	19
3	A PRODUÇÃO DE SENTIDO DE KARL WEICK.....	43
4	ROBERT COOPER E O “OPEN FIELD”.....	59
5	A APROXIMAÇÃO NECESSÁRIA.....	74
5.1	A POSSIBILIDADE DA EPISTEMOLOGIA DO PROCESSO.....	75
5.1.1	A ONTOLOGIA.....	76
5.1.2	O MÉTODO.....	88
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	97
	REFERÊNCIAS.....	101

INTRODUÇÃO

Chia (1996; 2003) postula que o modo de pensamento ocidental contemporâneo é resultado de um palco de disputas entre dois sistemas cosmológicos pré-socráticos, que proveram e continuam a prover as categorias conceituais para o pensamento organizacional e entendimento dos esforços humanos. Heráclito, nativo de Éfeso na Grécia antiga, enfatizava a primazia do fluxo, do contínuo e da transformação; já seu sucessor, Parmênides, nativo da província de Eléia no sul da hoje Itália, insistia na permanente e imutável natureza da realidade apreensível. A pergunta que se colocava à época então era: “É a realidade uma ou várias?”

Para Heráclito, a realidade era ambas; uma e várias. Constantemente mudando e eternamente em processo de mudança, de tornar-se, de vir a ser; sendo esse mesmo processo o fio que dava unicidade à aparentemente incompatível coexistência de uma realidade múltipla e una. Heráclito constituiu a primeira síntese do processo como cosmologia.

Parmênides, por outro lado, acreditava na existência de apenas um mundo possível: o da razão. Único, verdadeiro, previamente constituído, imutável e permanente. As possíveis mudanças, quando observadas, seriam falsas; já que a razão nos diz que o que é único não pode ser múltiplo.

Elevando a razão sobre os sentidos, a permanência sobre a mudança e o estático sobre o contínuo; o pensamento parmenídico encorajou e privilegiou a construção de uma noção de realidade dada, previamente existente, constituída e imutável. Assim, apenas os fenômenos individuais aparentemente mudam; e a explicação para que esta mudança seja apenas aparente e não real, vem do fato de que o mundo é formado por discretas e permanentes entidades, capazes de interações e combinações entre si, criando e recriando diferentes configurações de estrutura. Ou seja: o sistema é fechado, imutável e concreto.

Foi a partir do legado intelectual de Parmênides que se erigiu o nascimento do pensamento científico moderno. O realismo concreto da ciência moderna, que dá primazia aos fatos como testemunho único e indiscutível da realidade (ela também única e inquestionável), criou uma ciência de causa-efeito, ou um modo de *sujeito-predicado*, identificado por Whitehead (1929) como a principal e definitiva característica da ciência moderna.

Os Estudos Organizacionais e as Teorias Organizacionais também refletem a interferência dos aspectos parmenídicos da ciência moderna na sua concepção, notoriamente através das classificações taxonômicas das ciências organizacionais e suas vertentes.

Há aqueles que postulam a divisão das Teorias Organizacionais por enfoques explicativos¹ e prescritivos², conforme proposto por Motta (2002); há também a proposta e a idéia de divisão em modernistas³, simbólico-interpretativistas⁴ e pós-modernistas⁵ proposto por Hatch (2006); onde cada divisão guarda características ontológicas e epistemológicas próprias – sendo os paradigmas utilizados e sua incomensurabilidade pontos de atenção e de “extremo cuidado na aplicação e uso” (HATCH, 2006, p.81)

Para Knudsen e Tsoukas (2003), as Teorias Organizacionais podem ser agrupadas em (1) ciência positiva, (2) interpretativa, (3) crítica e (4) pós-moderna. Para Donaldson (2003, p.39) a Teoria Organizacional enquanto ciência positiva,

Busca construir um corpo de conhecimento que consiste em teorias gerais de causa e efeito sobre as organizações e seus membros. Estas teorias são empiricamente validadas através de métodos científicos. São teorias positivas na maneira que explicam como o mundo funciona, mais do que sendo normativas, isto é: prescrevendo o que deve ocorrer. Na ciência organizacional positiva, as organizações são explicadas como influenciadas pelo ambiente. A ciência organizacional tem feito consideráveis progressos até os dias de hoje através do uso da abordagem positivista. Mais ainda, há o potencial para a teoria organizacional ter ainda mais progresso no futuro; através de continuamente ser entendida positivamente.

Já sob o enfoque da ciência interpretativa, a Teoria Organizacional se vale da superposição de três áreas principais para sua própria definição: (a) estudos sobre a cultura

¹ Enfoques explicativos são as teorias formuladas com base em pesquisas empíricas. Desenvolvem-se conceitos e, a partir de observações práticas, constitui-se um corpo de conhecimento específico. Os enfoques explicativos pretendem melhorar a compreensão do objeto pesquisado e são sujeitos à crítica dentro de uma abordagem dialética. Nesse sentido, eles não representam “a verdade” e não possuem caráter dogmático. São preposições teóricas que em um dado momento representam o “estado da arte” do conhecimento (MOTTA, 2002).

² Os enfoques prescritivos são abordagens que propõem técnicas e ferramentas, visando solucionar problemas específicos. Essas preposições possuem um comprometimento com a prática e com a eficiência técnica. São dogmáticas em suas preposições (MOTTA, 2002).

³ Modernista é a perspectiva da ciência organizacional que tem por base ontológica o objetivismo, crença na realidade externa cuja existência é independente da nossa vontade e conhecimento; e por base epistemológica o positivismo, o conhecimento se dá de forma evolutiva e acumulativa através da apreensão, experiência e reprodução da realidade testada contra o mundo real (HATCH, 2006).

⁴ Simbólico-Interpretativista é a perspectiva da ciência organizacional que tem por base ontológica o subjetivismo: o entendimento de que nós não podemos ter conhecimento de uma existência externa e objetiva desconectada da nossa percepção subjetiva dela mesmo (aquilo que existe é o que acreditamos existir); e por base epistemológica o interpretativismo, todo o conhecimento é relativo ao indivíduo e só pode ser entendido do ponto de vista dos indivíduos diretamente envolvidos – a verdade é socialmente construída via as múltiplas interpretações dos objetos de conhecimento (HATCH, 2006).

⁵ Pós-modernista é o enfoque da ciência organizacional que tem como base ontológica o pós-modernismo e a crença de que o mundo existe e apresenta-se através da linguagem, situando-se em um discurso: o que falado que existe – assim tudo que existe é um “texto” a ser lido e interpretado; e com base epistemológica pós-modernista, que entende que não pode existir uma acurada percepção da verdade porque os significados não são fixos e não podem ser fixados; não há realidade independente ou fatos, apenas interpretações (HATCH, 2006).

organizacional, simbolismo e estética; (b) teorias baseadas em processo para interpretação e construção de conceitos; e (c) análise dos registros e das narrativas como realidades organizacionais possíveis (HATCH e YANOW, 2003).

Para Willmott (2003, p.92), a Teoria Organizacional dita crítica comungaria de um ceticismo pós-moderno sobre a produção de um conhecimento imparcial e desprovido de valores. Buscaria reviver o “real espírito iluminista, em detrimento do que é entendido como perversões da razão, incluindo o poder do qual se investe a autoridade científica, legitimado pelo modernismo sistêmico” e pelo método. Em oposição a uma visão exclusivamente instrumentalista⁶ da ciência, a Teoria Organizacional crítica procuraria mobilizar o componente reflexivo (enquanto pensamento de segunda ordem) da razão para expor e discutir “o irracional ou o distorcido” e assim facilitar uma transposição sobre o “controle totalizante da lógica sistêmica”.

Na perspectiva pós-moderna da Teoria Organizacional, são abertas possibilidades para que a própria teoria seja discutida e, até mesmo, reescrita (CHIA, 2003, p. 136). As bases paradigmáticas e ontológicas do pós-modernismo propõem um exame das relações institucionais e sociais que dão forma ao nosso mundo, hábitos de pensamento, senso de identidade e vida social; bem como valores, crenças e aspirações.

A Teoria Organizacional pós-moderna direciona a nossa atenção para o fato de que devemos estar profundamente cientes das subjacentes forças sociais que dão forma aos humores e capacidades das sociedades e das mentalidades organizacionais e, portanto e conseqüentemente, suas práticas e prioridades. Esse é o real potencial de contribuição de uma ciência da organização pós-moderna (CHIA, 2003, p.137).

Neste panorama, duas abordagens se destacam por proclamar a primazia do contínuo e do movimento: as abordagens interpretativista e processual. Ambas, nascidas na segunda metade do século XX, desenvolveram-se em um cenário no qual as ciências sociais, buscando nas relações e nas interações um entendimento dos arranjos organizacionais que as cercam e

⁶ Na epistemologia contemporânea o Instrumentalismo aparece como atitude marcadamente anti-realista de descompromisso ontológico, em virtude do qual as entidades não observáveis de que fala o discurso científico não precisam existir, mas apenas permitir que este dê conta adequadamente daquilo de que deve dar conta, ou seja, do fenômenos observáveis; a teoria em questão não precisa ser verdadeira e não serve para descobrir as características da realidade. O Instrumentalismo mais recente descende dos fortes aspectos pragmatistas presentes em Dewey e em Quine, e depois especificados e, em certos aspectos, reiterados por Putnam, Davidson e Rorty, para quem a assunção de uma ontologia é interna ao sistema de referência e justifica-se com base nos objetivos para os quais este sistema está voltado (ABBAGNANO, 2007).

são delas próprio reflexo, se empenham em estabelecer alternativas à predominância do modelo estrutural⁷ funcionalista⁸.

As abordagens processuais são negligenciadas e marginalizadas porque a subjetividade que lhes é inerente seria uma inviabilidade prática e afastada do rigor científico, devido à impossibilidade de verificação e à ausência de pontos de congruência e equivalência com abordagens objetivistas. Talvez por isso, as abordagens processuais carecem de legitimação dentro da área de Estudos Organizacionais, onde são pouco utilizadas. Este aspecto se apresenta como o mais pernicioso, já que representa um processo de duas vias: os Estudos Organizacionais (1) assumem a forma institucionalizada e formalística (CARTER e JACKSON, 2000) dos próprios objetos que estuda; e (2) executa um movimento cíclico de legitimação do existente, sem questionar ou sequer postar-se aberto a outras formas de compreender o organizar e a organização, entendendo a realidade como una e inquestionável. Neste cenário, as diferenças e nuances observadas são explicadas como interações discretas de agentes pré-existentes e não como realidades alternativas possíveis.

O intuito da presente dissertação é apresentar e analisar as abordagens interpretativa e processual à luz de uma filosofia – uma caixa de ferramentas⁹, como em Deleuze (1991) – que permita entendê-las na sua própria lógica, que é a da primazia das relações e dos processos ante o formalismo e o estruturalismo instaurados.

⁷ A análise estruturalista procura, mediante a variação das informações analisadas, explicar a estrutura objetiva, que jaz, inconscientemente, para além das mediações entre os modelos. Procura fazer coincidir a estrutura mental do investigado com o modelo explanatório, produzindo segundo a estrutura mental do investigador. Compreende uma descrição, a modelização da estrutura (da relação entre os elementos observados) baseada nas estruturas arquetípicas (já elaboradas pela lógica, pela lingüística, pela retórica, pelas matemáticas, pela música, etc.) das quais todas as estruturas são meras variações, e uma interpretação baseada no pressuposto de que a estrutura manifesta representa estruturas profundas da psique, da cultura, do pensamento lógico. O estruturalismo, através do manejo dos modelos, oferece não mais do que uma via de acesso à compreensão da vida social. As sínteses a que chegamos depois de percorrer o método estruturalista são sempre questionáveis. O próprio Lévi-Strauss forçou as suas provas a caberem em modelos perfeitamente simétricos. Mas esta é uma deficiência do etnólogo Lévi-Strauss, não do método que ele criou. Em que pesem riscos como este, a construção e a interpretação dos modelos estruturalistas, seja intelectualmente, seja a partir de observações, permitem considerar categorias, contrastes e co-ocorrências que não só elevam as possibilidades de simplificação e de inteligibilidade dos objetos, como jogam uma luz revolucionária sobre fatos aparentemente estabelecidos e autorizam o lançamento de hipóteses e predições inovadoras (THIRY-CHERQUES, 2005).

⁸ Há vários equívocos no uso de ‘funcionalismo’ em relação com estruturalismo. Por um lado, os estruturalistas fazem uso da idéia de função; neste sentido podem ser chamados de “funcionalistas”. Por outro lado, eles consideram que existem estas ou aquelas funções; ou se preferirmos, que estes ou aqueles elementos funcionam deste ou daquele modo, em virtude da estrutura. Nesse sentido, os estruturalistas não são funcionalistas; em todo caso, seu “funcionalismo” é subordinado ao estruturalismo (MORA, 2004).

⁹ A caixa de ferramentas de Deleuze (1991) é – principalmente no início de sua carreira acadêmica – um conjunto de conceitos e embasamentos que o levaram a construir sua própria filosofia. Bergson é, sem sombra de dúvida, uma influência a tal ponto presente nesta “caixa de ferramentas” que a filosofia de Deleuze é por muitos apontada como o “novo bergsonismo” (WATSON, 1998).

O ponto de partida para a jornada passa por analisar a proximidade com a filosofia bergsoniana do processo, do fluxo e do devir contínuo; ou seja, analisar se as abordagens, interpretativa e processual incorporam o contínuo e abandonam o jugo da estrutura.

Não se tem aqui a pretensão de responder totalmente a esta questão, ou de determinar racionalmente e de maneira positivista e absoluta a resposta. Antes disso e como referencial que nos fornecerá as “pistas” para buscar – ou para vislumbrar a possibilidade de resposta há a necessidade de enxergar-se, no âmago de tais abordagens, características que denotem a existência de uma teoria do conhecimento em bases processuais, uma “epistemologia do processo”.

Por sua vez, a existência de uma teoria do conhecimento em bases processuais, cujas abordagens interpretativista e processual podem ser a ponta do iceberg, só se tornam viáveis e possíveis se amparadas em um entendimento da natureza humana que seja compatível com tais bases. Ou seja: uma “epistemologia dos processos” só é possível se a condição do *ser enquanto ser* permitir esta construção. Em outras palavras: só é possível às abordagens interpretativa e processual representarem uma ruptura com o modelo reinante e incorporarem o contínuo e o processo de maneira inequívoca caso sua natureza enquanto ser – ontologia¹⁰ – permita tal visão de mundo.

Portanto, o trabalho ora apresentado baseia-se em dois principais eixos temáticos: a abordagem processual das organizações e a filosofia de Henri Bergson. As relações entre estes dois eixos, que ao longo da dissertação serão exploradas, não são correntemente vistas ou discutidas no âmbito dos Estudos Organizacionais.

Para a configuração do eixo relativo às abordagens interpretativista e processual dos Estudos Organizacionais foram analisadas as produções de dois referenciais representativos destas abordagens: Karl Weick e Robert Cooper. As principais contribuições de ambos para as abordagens citadas, e até mesmo a participação na sua gênese, são discutidas pela análise de suas principais obras.

Assim, o objetivo deste estudo **é analisar as abordagens interpretativa e processual dos Estudos Organizacionais, expressas nas obras de seus principais autores – Karl Weick e Robert Cooper, discutindo sua relação com a filosofia do processo de Henri Bergson.**

Para a compreensão das possíveis relações entre as abordagens processuais e a filosofia de Bergson faz-se necessária uma apresentação das principais idéias, conceitos e

¹⁰ A ontologia trata do ser, daquilo que existe, suas qualidades básicas. É a doutrina do ser, versando sobre a natureza do mesmo (CASTRO, 2008).

autores envolvidos. Assim, no primeiro capítulo é apresentada a filosofia de Henri Bergson, seus principais conceitos, propostas e método; buscando preparar o leitor para a problematização e construção das aproximações entre sua filosofia e as abordagens descritas.

No segundo e terceiro capítulo, são apresentadas duas abordagens de cunho processual dos Estudos Organizacionais. A produção de sentido de Karl Weick, o mais comentado e reconhecidamente um dos precursores da abordagem interpretativista das organizações, é tratada; buscando evidenciar seu viés processual. Em seguida, no terceiro capítulo, a produção de Robert Cooper é apresentada. Sua abordagem, com notório cunho processual, é discutida via sua obra mais citada: *Campo Aberto (Open Field)*. Desta forma, Cooper e Weick assumem a forma de vetores para a aproximação com a filosofia da vida e do contínuo de Henri Bergson.

No quarto capítulo, discute-se a aproximação entre as abordagens processuais e a filosofia de Bergson, verificando se é possível vislumbrar uma “epistemologia do processo”.

Antes do prosseguimento, é necessário apresentar a referência usada para a condução deste estudo. Tratando-se de um trabalho elaborado a partir da leitura e interpretação de textos, a escolha se dirigiu naturalmente para a hermenêutica¹¹; mais precisamente para a hermenêutica filosófica de Gadamer¹².

A hermenêutica filosófica de Gadamer (1970), inspirada em Heidegger¹³, é uma maneira radicalmente diversa de representar a noção de conhecimento interpretativo, fugindo da tradição interpretativista de que “a hermenêutica é uma arte ou técnica de entendimento cujo propósito é construir uma fundação metodológica para as ciências humanas” (Grondin, 1997). A hermenêutica filosófica – vista mais como um “sistema filosófico” – argumenta que

¹¹ Hermenêutica em geral é remontar de um signo ao seu significado. O termo "hermenêutica" provém do verbo grego "hermēneuein" e significa "declarar", "anunciar", "interpretar" (ABBAGNANO, 2007).

¹² O filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002) é notoriamente um dos mais importantes pensadores do século XX. Na linha inaugurada por Schleiermacher e Dilthey situa-se boa parte das teorias da interpretação nascidas no século XX: elas ressaltam um ou outro dos elementos que se acumularam na noção ao longo da história (essencialmente: a referência à linguagem, à historicidade, ao desvendamento de sentidos obscuros e misteriosos, o “saber mais que o próprio autor”, etc.) Assim, o aspecto de historicidade (pelo qual exige interpretação aquilo que é historicamente remoto) e o elo com a linguagem e os textos estão no centro da noção de interpretação (e hermenêutica) dada por Heidegger, para quem o homem está “lançado” no mundo, no sentido de que sua existência é já sempre qualificada por certa pré-compreensão do mundo que está encarnada na linguagem de que cada dispõe; Interpretação é então a “articulação da compreensão” que nos constitui como existentes. Essa generalização da Interpretação, que se torna a dimensão construtiva de toda a existência, é retomada e prosseguida por Gadamer, que propôs uma verdadeira ontologia hermenêutica (ABBAGNANO, 2007).

¹³ Martin Heidegger (1889-1976) é apontado como um dos mais célebres filósofos do século XX. Sua metafísica buscava resgatar a origem helênica do questionamento do ser e da busca de seus fundamentos; tendo inclusive se apropriado de conceitos e palavras gregas dando-lhes novo sentido e roupagem – ampliando-os e incorporando-os (BARAQUIN, 2007).

o processo de entendimento e conhecimento não é tarefa governada ou regulamentada por procedimentos e normas. Nela, conhecimento é interpretação. Segundo Gadamer (1970, p.443), o conhecer “não é uma atividade isolada dos seres humanos, mas uma estrutura básica da nossa experiência de vida. Estamos sempre entendendo algo como algo. Esta é a premissa primordial da nossa visão de mundo, e não podemos reduzi-la a nada mais simples ou mais imediato”.

Em uma visão cartesiana, no ato de interpretar, preconceitos e abordagens histórico-socialmente herdadas não são entendidos como influentes e mediadores do próprio ato. Esta visão da apreensão do conhecimento é rechaçada pela hermenêutica filosófica, que argumenta que a tradição (pré-julgamentos, conceitos prévios, visões de mundo) não é algo externo, objetivo e passado, que nos seja possível despir e distanciarmo-nos, no intuito de apreender o conhecimento de forma isenta e não-posicionada. Ao contrário, Gadamer (1970) explica que “a tradição é uma força viva, que permeia todo o entendimento” e “apesar do fato de que as tradições atuam ‘às nossas costas’, elas estão lá, à nossa frente, condicionando nossas interpretações”. Isso se dá também porque as tradições “moldam o que somos e como entendemos o mundo, a tentativa de livrar-se do processo de tradição seria como tentar livrar-se da nossa própria pele”.

Então, para alcançar um entendimento, não é possível colocar-se ao lado, distanciar-se, buscar no seu o ponto de vista do outro, aplicar pré-julgamentos e conceitos prévios. Ao contrário, o entendimento requer *engajamento* no ponto de vista do outro. Ainda que tais pré-conceitos e pré-julgamentos sugiram os conceitos iniciais que são trazidos pelo intérprete para a interpretação, o intérprete sempre os relativiza no encontro daquilo que deve ser interpretado.

Somente no encontro dialógico com o que é desconhecido, com o que é estranho e novo, com o que nos toca, é que podemos nos abrir à possibilidade de testar e comparar nossas próprias pré-concepções e preconceitos. O entendimento é participativo e dialógico. Mais do que isso, é algo *produzido* na relação dialógica, jamais *reproduzido* por aquele que busca interpretação.

A hermenêutica filosófica se opõe ao realismo ingênuo e ao objetivismo, quando declara que jamais há um único e correto entendimento. Essa visão é compartilhada por construtivistas, ainda que a hermenêutica filosófica veja o entendimento como algo não necessariamente construído, mas negociado (em uma relação dialógica e dialogal). O entendimento é vivo e existencial.

Em Schwandt (2003, p.303) “um foco no entendimento como um tipo de conhecimento político-moral que é embebido, engajado e preocupado com escolhas práticas é o elemento central da hermenêutica filosófica que deriva, pelo menos em parte, de Gadamer e Heidegger”.

Conhecimento vivo, fluído, posicionado e comprometido.

Conforme ressaltado, e em consonância com esta escolha, o direcionador para as perguntas formuladas foi buscar na própria produção dos autores o início da relação dialógica que Gadamer propõem.

O passo seguinte consistiu em efetuar, paralelamente, dois movimentos. Um no sentido de, após esta imersão e já com os pontos de tangência e incongruência entre as abordagens dissecados, tratar de aproximá-las uma a uma à ontologia utilizada: a filosofia bergsoniana. O movimento seguinte consistiu em analisar as três referências em conjunto (nos seus métodos), buscando aferir na unicidade os pontos de contato (caso existissem) e a sua relação com a buscada “epistemologia dos processos”.

Tais caminhos foram, a princípio, meras suposições do terreno que se foi encontrar, como diz o próprio Gadamer (1970, p.442):

Desta posição intermediária, onde a hermenêutica tem que ocupar seu posto, resulta que sua tarefa não é desenvolver um procedimento de compreensão, mas esclarecer as condições sob as quais surge compreensão. Mas essas condições não têm todas o modo de ser de um “procedimento” ou de um método de tal modo que quem compreende poderia aplicá-las por si mesmo – essas condições têm de estar dadas .

O que se fez foi um debruçar-se sobre os textos, com uma postura aberta e passível de entender (e entender-se) e, nesse processo dialógico com os autores, assumir uma postura que permitisse responder e compreender os questionamentos postos. É a elaboração da situação hermenêutica necessária, que Gadamer bem coloca:

A elaboração da situação hermenêutica significa então a obtenção do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição (GADAMER, 1970, p.452).

No horizonte processual buscar as respostas necessárias.

A escolha do tema da dissertação, os autores discutidos e a referência para seu desenvolvimento não foi obra do acaso ou fruto de escolha aleatória e descompromissada. Ela

reflete, sobretudo, minha própria trajetória no curso de Mestrado Acadêmico, no Programa de Pós-Graduação da Escola de Administração (PPGA) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Ao iniciar, em 2008, minha participação neste programa, influenciado por minha formação acadêmica – engenharia civil – embasada na prática e na ciência como técnica (ALVES, 2005), esperava ao longo destes dois anos, ter contato, analisar e discutir as organizações (sua gênese, tipos, características, etc.) sob a ótica da – ou do que eu entendia por – Ciência Administrativa. Ciência essa da qual possuía apenas conceitos empíricos e carregados do senso comum, construídos a partir dos modelos gerenciais de treinamento e influenciado pelo “messiânico discurso dos gurus da administração” (HUCZYNSKI, 1993). Hoje, vejo que meu entendimento das organizações à época aproximava-se em muito dos conceitos positivistas de Donaldson (2003) e era carregado do enfoque prescritivo. Ou seja: a Ciência Administrativa e Teoria Organizacional eram meras ferramentas para a elaboração e busca de um determinado fim, sempre vinculadas à formatação e identificação de uma estrutura funcional e objetiva. A realidade, as interações com o meio, a identificação de posições alternativas, as discussões de poder, as diferentes interpretações possíveis e os conflitos subjacentes às próprias estruturas que, empiricamente, eu julgava compreender, jamais foram objeto de consciência de minha parte ou, quiçá, de preocupação em entendê-las no seu papel e importância.

Paradoxalmente, minha escolha pela área de concentração em Organizações no PPGA teve o intuito contrário: buscava eu distanciar-me das abordagens pragmáticas das demais áreas e, na área de Organizações, buscar as “teorias” que “embasavam” o meu já “amplo” conhecimento das ciências administrativas. Narcisisticamente, julgava eu que áreas, no meu entendimento à época mais práticas e pragmáticas (Finanças, Produção, Marketing, Sistemas de Informação e Apoio à Decisão), seriam meras repetições do que eu já havia tido contato durante a minha graduação ou durante o meu positivista acúmulo de conhecimento ao longo dos anos. Em outras palavras: pensava eu que, em me dedicando à área de Organizações, iria confrontar-me com o conhecimento “oficial” das teorias que, indubitavelmente, já moldavam todo o meu “vasto conhecimento administrativo” empírico; como que legitimando-o pela passagem pela academia.

Nas primeiras semanas do curso, tomando conhecimento pelos colegas dos assuntos que as demais áreas de concentração discutiam e preocupavam-se, entendi que meu pensamento não era de todo um equívoco: ali residia um objetivismo utilitarista que traduzia e corroborava minhas expectativas de como estas áreas, dentro dos parâmetros por mim

estabelecidos para a ciência administrativa, deveriam portar-se. Entretanto, a área de Organizações, que no meu entendimento leigo seria o embasamento “teórico-filosófico” das demais áreas, não assumia este papel. Ao contrário, as discussões e questionamentos eram sempre no intuito de questionar e problematizar o “dado”, criando na minha confortável e previsível expectativa um grave problema: se havia eu escolhido uma área para “embasar” o meu doxal conhecimento, como portar-me ante o inesperado e o contraditório que era agora discutido e problematizado?

A resposta para esta pergunta não foi óbvia nem direta. A saída encontrada foi reavaliar minhas expectativas em relação ao próprio Mestrado e entender que, mais do que questionar meu papel e que tipo de conhecimento eu buscava, o importante era tentar, de certa forma, fazer uma tábula rasa do conhecimento prévio até então julgado único e absoluto; postando-me de maneira aberta e reflexiva aos questionamentos, dúvidas e discussões que as disciplinas – e seus textos – propiciavam. Devo confessar que esta mudança de rumo, em poucas linhas descrita e assepticamente apresentada, não se processou de maneira tão simples e indolor: abandonar aquilo que eu julgava seguro e situado, e postar-se aberto ante ao desconhecido e provocador foi assustador. A generosidade dos professores da área e o apoio dos colegas da (pequena) turma de 2008 foram fundamentais neste processo.

Assim, talvez já inconscientemente elaborando a situação hermenêutica necessária de Gadamer (1970), dei continuidade aos estudos e aos trabalhos do Mestrado. Essa postura revelou-se extremamente benéfica e indutora dos mais variados questionamentos, que levaram a repensar o próprio propósito do curso em andamento, o conhecimento que eu buscava e minha própria postura e valores.

De todos os assuntos tratados e discutidos, o que mais me causou estranhamento foram as propostas de abordagem interpretativista e processual dos Estudos Organizacionais. À primeira vista – ainda sob forte influência da minha formação positivista e objetiva – pareceram-me desprovidas de nexos e, essencialmente, etéreas e descompromissadas com a realidade. Entretanto, à medida que evoluía nas leituras e nos contextos das obras dos seus principais autores – utilizados aqui neste trabalho – Robert Cooper e Karl Weick, minha quase hermética repulsa inicial era, gradativamente, transformada em estranhamento e questionamento. As leituras complementares destes autores, bem como dos desdobramentos dos seus trabalhos na produção dos seus discípulos – comentários deles mesmos – levaram-me à certeza de que tais abordagens não só eram, em muito, o contrário da minha percepção superficial inicial, mas representavam algo que fugia do usual e do comum; potencializando os questionamentos e abrindo possibilidades de discussão e interpretação que em muito

contribuíram para o desenvolvimento do meu curso ao longo destes dois anos. Aos poucos, fui-me enamorando (MISOCZKY, 2006) dos autores, buscando entender os contextos de sua produção, tentando aplicar seus ensinamentos na minha própria vida e até, em determinados momentos, atribuindo as lacunas (até mesmo por vezes evidentes) que julguei encontrar nas suas formulações mais à minha pouca familiaridade e dificuldade de entendimento do que possíveis equívocos por eles cometidos.

Assim, a presente dissertação, mais do que buscar o objetivo descrito de analisar tais abordagens sob a ótica filosófica de Bergson, garantindo uma “base ontológica” para as obras de Cooper e Weick, buscando vislumbrar uma “epistemologia do processo” nas suas obras; é um tributo e um agradecimento pelos questionamentos e estranhamentos vivenciados, que hoje compreendo como uma das principais e indelével contribuição do Mestrado em Administração ao meu caráter e vida.

2. Henri Bergson, o filósofo da vida

O francês Henri Bergson nascido em Paris em outubro de 1859, em família judaica, é reconhecido como o “filósofo da vida”. O ponto de partida da sua filosofia é a recusa do determinismo¹⁴ científico e sua interpretação positivista, que colocam em segundo plano o livre arbítrio e a autonomia. Para Bergson, é impensável que o sentimento da nossa própria liberdade seja ilusório. Assim, com postura antinaturalista e antiintelectualista, opõem-se radicalmente ao cartesianismo¹⁵ e ao mecanicismo¹⁶, buscando em sua obra libertar o espírito do jugo de ambos.

Bergson é reverenciado como divisor de águas na filosofia moderna, pelo antagonismo a tais visões (cartesianismo/mecanicismo) e por sua proposta de que a filosofia (e a própria vida) assuma uma visão biológica, descortinando então as possíveis conexões entre a biologia – ciência que dava um salto Copérnico em sua época – a psique e a própria condução da vida humana.

Em sua juventude, na Paris do final de século, e sobretudo na *École Normale Supérieur*¹⁷ (seção Letras) que frequentou a partir de 1880, Bergson podia escolher entre duas tendências filosóficas em voga na época: a dos kantianos espiritualistas¹⁸ e a dos positivistas, não o positivismo¹⁹ de Comte mas o do inglês Hebert Spencer e seu colega francês, Taine. Por não alinhar-se ao espiritualismo místico e, de certa forma, vago e impreciso dos primeiros;

¹⁴ Determinismo é o princípio não evidente das ciências experimentais, a partir do qual todo fenômeno é rigorosamente determinado, segundo as leis necessárias, pelos fenômenos que o precedem. Em psicologia, o determinismo psicológico faz depender os fenômenos psicológicos dos físico-químicos. BÉRGSON refuta o determinismo aplicado aos fatos psíquicos (JANQUELEVITCH, 1975).

¹⁵ Cartesianismo é a corrente filosófica fundada por Descartes (Cartesius), considerado o pai da “filosofia moderna”. Coloca o racionalismo e o voluntarismo em sua base. Busca e descoberta do método (e suas regras), processo metódico da dúvida, evidência do Cogito e demonstração da existência de Deus são quatro elementos fundamentais da filosofia cartesiana. O que liga estes elementos é o esforço para encontrar proposições apodíticas que sejam ao mesmo tempo explicativas do real, mesmo que para tanto subjuguem o real à razão (MORA, 2004).

¹⁶ Na história da filosofia, costuma-se dar o nome de ‘mecanicista’ a um tipo de doutrina segundo a qual toda realidade, ou ao menos toda realidade natural, tem estrutura comparável a de uma máquina. Este é o sentido que se dá a ‘mecanicismo’ quando se trata da “filosofia natural” de Descartes, Boyle, Newton, etc. A característica do mecanicismo é a admissão de que todo movimento se efetua segundo uma rigorosa lei causal (MORA, 2004).

¹⁷ A *École Normale Supérieur*, fundada em 1796 é uma das seis grandes escolas francesas, gozando de enorme prestígio no universo do ensino superior francês e notória excelência nos cursos de graduação e pós-graduação oferecidos. Entre seus ex-alunos encontram-se filósofos, cientistas, chefes de Estado, matemáticos, etc. de grande impacto na cultura francesa (www.ens.fr – acesso em 12/03/2010).

¹⁸ Espiritualismo kantiano é uma corrente da filosofia kantiana cuja doutrina filosófica admite a existência de Deus, de forças universais e da Alma, agrupando o “a priori” kantiano com a existência do divino (MORA, 2004).

¹⁹ Positivismo: doutrina filosófica, sociológica e política. Surgiu como desenvolvimento sociológico do Iluminismo, das crises social e moral do fim da Idade Média e do nascimento da Moderna. Em linhas gerais, ele propõe à existência humana valores completamente humanos, afastando radicalmente a teologia e a metafísica. O Positivismo associa uma interpretação das ciências e uma classificação do conhecimento a uma ética humana radical e estanque (ABBAGNANO, 2007).

Bergson se alinha aos segundos – por respeito aos fatos e influência na sua formação acadêmica.

A ambição de Bergson era “colocar a filosofia no mesmo plano que as ciências positivas” (BERGSON, 1964, p.22) já que na sua concepção a filosofia deve ser um esforço de objetividade e de conhecimento. Entretanto, ao refletir sobre o problema da liberdade no positivismo, acabou por rejeitar aqueles que havia anteriormente seguido – dirigindo suas obras primeiramente aos “cientistas” positivos de seu tempo e somente em um segundo momento aos filósofos.

Há que se entender o contexto histórico no qual Bergson e sua obra se inserem: o meio intelectual de seu tempo refletia o início da sociedade industrial e uma desorientação moral, com a confrontação dos valores éticos e sociais à luz das transformações advindas da passagem à Idade Moderna. Bergson, ao longo de sua carreira refutou o pessimismo, esta renúncia permeia a totalidade de sua obra.

Veillard-Baron (2005, p.213) assim relata:

Do seu primeiro curso no Liceu ao último livro publicado, Bergson insistiu que a humanidade ama a vida e desmente o pessimismo. Entretanto, o mundo que o rodeava o decepcionou. Ele viu na guerra de 1914 o afrontamento entre a força brutal encarnada pela potência técnica prussiana e a força moral do patriotismo francês. Mas logo após a guerra viu também o erro da humilhação infligido à nação alemã, e todos os temperos de uma nova guerra. Pressentiu os afrontamentos que resultaram das corridas às fontes de energia. Compreendeu que a base da humanidade era a inveja e não a generosidade. E, apesar disso, não deixou de crer na vitória do espírito sobre a matéria, do élan sobre o imóvel e do trabalho sobre a preguiça.

Não por coincidência, o período pós-guerra assiste o engajamento político de Bergson, trabalhando sempre na direção da paz e reafirmando a crença na humanidade – reflexo de sua filosofia. Em 1919 Bergson foi um dos articuladores da “liga das nações”, reunindo representantes de várias nações com o propósito de obter e manter a paz. A liga foi o embrião das Nações Unidas²⁰, organismo pelo qual seria absorvida em 1946.

²⁰ Organização das Nações Unidas (ONU): organização internacional cujo objetivo é facilitar a cooperação em matéria de direito internacional, segurança internacional, desenvolvimento econômico, progresso social, direitos humanos e a realização da paz mundial. A ONU foi fundada em 1945 após a Segunda Guerra Mundial em substituição à Liga das Nações, mantendo seus membros anteriores e ampliando a participação dos continentes asiático e africano (www.un.org).

Em 1922 Bergson foi conduzido à presidência da *Comissão Internacional para Cooperação Intelectual*²¹, forma embrionária da UNESCO²², utilizando a posição para potencializar o alcance da sua obra e os debates que julgava necessários à época – sempre reafirmando sua crença no ser humano e na liberdade.

Tal papel político não ofuscou a importância filosófica de sua obra, pelo contrário: assegurou a relevância e a aplicabilidade de sua filosofia, que no pós-guerra viu sua penetração estender-se também aos meios artísticos.

Ainda para Veillard-Baron (2005, p.18),

Todos os bergsonistas de plantão fazem parte destes jovens que viveram com paixão a criatividade intelectual intensa da primeira década do século XX. O Bergsonismo deve ser recolocado nesta efervescência do élan criador, embora ele nunca tenha perdido controle da mais estrita racionalidade.

Talvez seja esse o grande mote da filosofia de Bergson: a precisão metodológica e a constatação da efervescência criadora da humanidade, sem sucumbir ao determinismo e ao mecanicismo redutor.

Morto em janeiro de 1941, aos 81 anos de idade, Bergson teve como último enfrentamento a guerra que já estava em curso. Com a França sob invasão nazista e com o governo de ocupação instaurado, Bergson recusou o tratamento de exceção que lhe foi oferecido em relação às normas anti-semitas de conduta obrigatória, dando testemunho da sua fé na vitória do espírito sobre a matéria e no triunfo sobre o pessimismo.

1.1. A Filosofia de Henri Bergson

Para Deleuze (1956), um grande filósofo é aquele que cria conceitos: esses conceitos ultrapassam as dualidades do pensamento ordinário e, ao mesmo tempo, dão às coisas uma verdade nova, uma distribuição nova, um recorte extraordinário.

Bergson enquadra-se certamente na categoria dos grandes filósofos (não só) de Deleuze uma vez que os conceitos-pilares de sua filosofia – *intuição, duração memória e élan*

²¹ Comissão Internacional para Cooperação Intelectual: organismo da Liga Das Nações que tinha por objetivo a cooperação intelectual e científica entre seus membros (www.un.or).

²² UNESCO: (em inglês United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) é um organismo das Nações Unidas. A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) foi fundada em novembro de 1945 com o objetivo de contribuir para a paz e segurança no mundo mediante a educação, a ciência, a cultura e as comunicações. Substituiu a Comissão Internacional para Cooperação Intelectual, da Liga das Nações – mantendo seus objetivos e quadros (www.un.org).

vital – permanecem no centro dos debates filosóficos atuais. A permanência atemporal de tais conceitos, a maneira como são utilizados e invocados e o poder analítico que conferem, faz com que a influência e o gênio de Henri Bergson sejam referenciados e suas obras objeto de debates e discussões ainda (e tão mais) hoje.

Para Jankélévitch (1975, p.51) “a relação entre os conceitos e noções de duração, élan vital, memória e intuição constituem um sistema filosófico tão completo e preciso quanto as Críticas de Immanuel Kant”.

Para a compreensão da filosofia bergsoniana é necessária a compreensão e o mapeamento das relações entre as três grandes vertentes do seu pensamento: *duração*, *memória e élan vital*. Este entendimento é facilitado pela linha condutora precisa e metódica da *intuição* – que o próprio Bergson nos fornece.

1.2. A Intuição

Deleuze (1991) identifica a intuição como o próprio método da filosofia bergsoniana. A intuição não é pragmática nem cartesiana. Ela busca o fluído e o orgânico, mas de maneira organizada e palpável.

A intuição é o método do Bergsonismo. Intuição não é um sentimento, uma inspiração, nem tampouco uma simpatia confusa, mas um método plenamente desenvolvido, um dos mais plenamente desenvolvidos métodos filosóficos (DELEUZE, 1991, p.13).

Mesmo entendendo que a intuição é a segunda em relação à duração (a primeira) ou, mesmo, à memória, é o próprio Bergson que nos ressalva que a intuição, metodicamente apreendida, já guarda em si a suposição da duração, ela representa o fio condutor que permite relacionar os conceitos chave do bergsonismo.

Para ele, ainda, mesmo que a intuição seja segunda em relação aos outros conceitos – em especial à duração – é fato de que do ponto de vista do conhecimento e contemporaneidade da sua filosofia, as relações (necessárias) entre duração, memória e élan vital permaneceriam incompletas ou mesmo indeterminadas sem o fio metódico contínuo da intuição. A própria duração, talvez o conceito mais presente e recorrente em sua obra, correria o risco de solapar-se em um manto de intuição – no sentido leigo e ordinário da palavra – e vago espiritualismo se não compreendida e precisamente trabalhada pelo método intuitivo.

“As considerações acerca da duração são decisivas. De tanto em tanto, nos fizeram erigir a intuição em método filosófico” (Bergson, 2006, p.71).

Sayegh (2008) pondera que a intuição, enquanto impulso interior de apreensão imediata do real consiste em uma experiência direta, que nos conduz ao interior das coisas e, mesmo, além de sua condição.

Bergson utilizava conscientemente o método da intuição para concretizar a sua ambição de colocar a filosofia no mesmo plano das ciências positivas.

Deleuze (1991) explica a “obsessão” de Bergson pela precisão da sua filosofia e a maneira como a intuição assume o papel de método:

O fato é que Bergson contava com o método da intuição para estabelecer a filosofia como disciplina absolutamente “precisa”, tão precisa em seu domínio quanto a ciência no seu, tão prolongável e transmissível quanto a própria ciência (DELEUZE, 1991, p.13).

Sayegh (2008) explicita que, para Bergson, a ciência apresenta-se como imprecisa, pelo fato de aplicar conceitos exatos, rígidos, que generalizam e portam apenas uma imitação do real. A intuição filosófica apresenta-se como uma precisão dinâmica, em oposição à precisão estática da ciência. Ao longo da sua obra Bergson retorna por inúmeras vezes a esta comparação (estática-dinâmica) para postular que a intuição é o método de apreensão do contínuo, do devir constante. Se, portanto, a intuição constitui uma realidade dinâmica, sempre se fazendo e se modificando, não devemos pretender dela uma certeza final e acabada.

Deleuze (1991) ainda coloca acerca da intuição como método, que a questão metodológica mais geral é: como a intuição, que designa um conhecimento apreensível imediato, pode assumir as vias de um método, se dizemos que o método implica na sua essência a própria mediação? Até mesmo mediações sucessivas e ininterruptas?

A resposta a estes questionamentos é o entendimento de que a intuição, em Bergson, opera em três vetores, que determinam as bases do método intuitivo e provém a mediação necessária ao método geral.

O primeiro é a *problematização do dado, aplicando a prova da verdade aos próprios problemas, denunciando àqueles falsos e restaurando a verdade no próprio nível de problematização*; o segundo é *proceder à descoberta de verdadeiras diferenças de natureza, onde enxergamos diferenças de intensidade que nos limitam e reduzem*; ou seja, é a busca de diferenças genuínas entre o problematizado e o intuído e, por fim; o terceiro é *problematizar e*

buscar as soluções dos problemas mais em função do tempo que do espaço, é a apreensão do tempo real – no sentido da duração, e não em termos de espaço e descontinuidade.

Cada um destes passos, conduzidos de forma minuciosamente prevista por Bergson, acabam por dotar a intuição de precisão metodológica, servindo de base às relações necessárias entre os conceitos bergsonianos e conferindo um fio condutor único no entendimento de toda sua obra.

Deleuze (1991) analisa as três etapas do método intuitivo relatando-as como “regras”. Creio que para o entendimento da própria intuição esta decomposição seja por demais interessante, entendendo cada etapa como “regra”, mas ressaltando que tais “regras” (ou etapas) não são herméticas e que a intuição – como Bergson bem nos lembra – já pressupõe a duração (e portanto, o contínuo).

1.3. Primeira Regra do Método Intuitivo

Havemos de lembrar que a intuição bergsoniana é a percepção daquilo que não é possível de ser associado ao pré-conhecido ou pré-concebido. É quase um estado de espírito frente ao mundo, que permite entender o intraduzível de cada coisa, o único e inusitado; é o entrar em sintonia com o que o objeto possui de particular (impossível de estar então pré-concebido).

A primeira regra é: *aplicar a prova do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, identificar e segregar os falsos problemas e restaurar a verdade do apreendido.*

Para Bergson é errôneo entender que o verdadeiro e o falso se apresentam unicamente no nível dos problemas, ou que o verdadeiro e o falso são segundos em relação ao problema e a ele devem sua existência. Este erro nos é imputado pela vida social e nos é dado desde a infância onde o professor “dá” o problema, cabendo ao aluno a “descoberta” da solução. Assim, somos mantidos em uma espécie de escravidão: buscamos descobrir (já existem, estão simplesmente encobertas) as soluções de problemas que nos são dados.

Bergson argumenta que a liberdade do ser humano, seu poder de decisão e livre arbítrio, estão na possibilidade da constituição dos próprios problemas. Esse “poder semidivino” (Bergson, 1964) coloca luz nos falsos problemas e traz a tona o “potencial criador dos problemas verdadeiros” (Bergson, 2006).

A verdade é que se trata, em filosofia e mesmo além, de encontrar o problema e, por conseguinte, de colocá-lo, mais ainda do que resolvê-lo. Com efeito, um problema

especulativo é resolvido desde que bem colocado. Ao dizer isso, entendam que a solução existe imediatamente neste caso, embora ela possa permanecer oculta e, por dizer, encoberta: só falta descobri-la. Mas colocar o problema não é simplesmente descobrir, é inventar, perguntar. A descoberta incide sobre o que já existe, atualmente ou virtualmente; portanto, cedo ou tarde ela seguramente vem. A invenção permite o ser ao que não existia, podendo nunca ter existido. Em matemática, e mais fortemente em metafísica, o esforço da invenção consiste mais freqüentemente em fomentar o problema, em possibilitar os termos da sua existência e os termos de sua colocação. Colocação e solução estão quase no mesmo patamar: os grandes e importantes problemas são colocados tão somente quando resolvidos (BERGSON, 2006, p. 118).

Não se trata aqui de inverter ou deturpar o processo sugerindo ou insinuando que os problemas existem tão somente em função de soluções pré-concebíveis, ou que são os problemas mais importantes que as soluções. Pelo contrário, são as soluções que interessam à Bergson, mas há que entender-se que cada problema tem a solução cabível em função da maneira como foi previamente colocado, do perímetro que se estabelece para o problema e dos meios e ferramentas disponíveis para colocá-lo, para intervalá-lo. A história da humanidade é o conjunto da colocação e solução de verdadeiros problemas. Não a “descoberta”, mas a criação. Não o “dado”, mas o criado. Em Bergson a tomada de consciência deste fato assume caráter e proporções libertárias, inclusive contaminando os outros conceitos da sua filosofia, uma vez que é o impulso vital a força movente desse processo e é a própria vida que encerra essa característica libertária de colocar e solucionar os problemas.

A grande dificuldade no entendimento desta regra é a necessidade de aplicar a prova de verdade para os próprios problemas, para além das soluções. Definir o verdadeiro e o falso em relação às soluções seria relativamente fácil, mas o fazê-lo em relação ao próprio problema encerra uma dificuldade que, por vezes, acaba reduzindo a própria verificação de verdade. Acabamos caindo na armadilha de determinar a verdade ou a falsidade pela possibilidade ou impossibilidade de receber solução, esquecendo-nos da premissa primeira de “constituição” dos problemas. Bergson nos apresenta dois tipos de falsos problemas que ilustram e acabam por dar as pistas necessárias para evitar tal armadilha, a ponto de Deleuze (1991, p.34) identificar uma “regra complementar” à primeira regra – É ela: *os falsos problemas são de duas origens: “os problemas inexistentes” que assim se definem porque*

seus próprios termos apontam uma confusão entre o “mais” e o “menos”; e “os problemas mal colocados”, que assim se definem porque seus termos conciliam mistos mal analisados.

Bergson relata como exemplos do primeiro tipo o problema da não-existência, da desordem e do possível. Já como exemplos do segundo, discorre sobre o problema da liberdade e da intensidade.

No primeiro tipo de problema sua análise consiste em apurar que há mais e não menos na desordem do que na ordem; no possível do que no real e na idéia do não-ser do que no ser. Por exemplo: na idéia do não-ser, há a noção implícita do ser, uma operação lógica de negação e nela subjaz o motivo psicológico (oculto, velado ou consciente) particular desta negação – quando um ser não convém à nossa expectativa e o apreendemos como falta, como pura ausência do interessante, como nada. Da mesma maneira há na idéia de desordem a latente idéia de ordem, sua negação generalizada e o motivo desta negação; como por exemplo, quando encontramos ou “descobrimos” uma ordem que não é a esperada ou vislumbramos não uma, a ordem esperada, mas uma multiplicidade de ordens. Por fim, há mais na idéia de possível do que na idéia de real, pois o possível é o real com a imagem retrógrada do passado, com todas as potencialidades e abertura ao ato espiritual que “escolhe” o real.

Em Deleuze (1991), esta análise ganha um contorno claro e definido:

Quando perguntamos “por que alguma coisa em vez de nada?”, ou “por que ordem em vez de desordem?”, ou “por que isto em vez daquilo (aquilo que era também possível)?”, caímos no mesmo vício: tomamos o mais pelo menos, fazemos como se o não-ser preexistisse ao ser, a ordem à desordem, o possível à existência, como se o ser viesse preencher um vazio, como se ordem viesse a organizar uma desordem prévia, como se o real viesse realizar uma possibilidade primeira. O ser, a ordem ou o existente são a própria verdade; porém, no falso problema, há uma ilusão fundamental, um “movimento retrógrado do verdadeiro”, graças ao qual se supõe que o ser, a ordem e o existente precedam a si próprios ou precedam ao ato criador que os constitui, pois, nesse movimento, eles retroprojetam uma imagem de si mesmos em uma possibilidade, em uma desordem, em um não ser supostamente primordiais (DELEUZE, 1991, p.11).

A soma da crítica do negativo e da própria negação como fontes de falsos problemas é tema central na filosofia de Bergson.

Os problemas mal colocados, ou mal formulados, caracterizam o segundo tipo de falsos problemas. Neles acabamos por identificar mistos mal analisados, nos quais agrupamos

arbitrariamente coisas que em sua essência diferem de tipo ou melhor: diferem por natureza. Se os termos que compõem os mistos em análise não correspondem a “articulações naturais”, então temos um falso problema, já que não concerne à “natureza própria das coisas” – é imiscível a composição que propomos.

Bergson pergunta se, por exemplo, a felicidade se reduz ou não ao prazer, para depois ponderar que talvez o termo (ou categoria) prazer subsuma estados muito diversos, irreduzíveis, assim como a idéia de felicidade. Da mesma forma a intensidade é um misto mal analisado (e um falso problema) quando se confunde a qualidade da sensação com o espasmo muscular que lhe corresponde ou com a grandeza da causa física que a produz, a intensidade acaba agrupando uma mistura não pura de determinações e noções que diferem em origem, de modo que a questão “quanto cresce a sensação?” sempre nos endereça a um problema mal formulado e, portanto, falso.

Deleuze (1991) pondera, entretanto, que a idéia de não-ser, por exemplo, aparece quando, ao invés de apreendermos as realidades diferentes que se sucedem umas às outras indefinidamente, nós as confundimos na homogeneidade de um Ser em geral, tão somente passível de oposição ao nada, possível apenas de reportar-se ao nada. Ou seja: tomamos o mais por menos toda vez que não enxergamos as diferenças de natureza, toda vez que caímos na armadilha dos mistos mal analisados, de agrupar o diferente e formatá-lo no mesmo padrão. O primeiro tipo de falso problema (tomar o mais por menos) decorre do segundo (a cegueira à diferença)

Em resumo, toda vez que se pensa em termos de mais ou de menos, já foram negligenciadas diferenças de natureza entre as duas ordens ou seres, entre os existentes. Por aí se vê como o primeiro tipo de falso problema repousa em última instância sobre o segundo: a idéia de desordem nasce de uma idéia geral de ordem como misto mal analisado etc. E o engano mais geral do pensamento, o engano comum à ciência e à metafísica, talvez seja conceber tudo em termos de mais e de menos, e de ver apenas diferenças de grau ou diferenças de intensidade ali onde, mais profundamente há à priori, diferenças de natureza (DELEUZE, 1991 p.22).

É papel da intuição reagir criticamente contra a tendência intelectual de pensarmos em termos de mais e de menos, ou seja, de apreendermos diferenças de grau onde na verdade repousam diferenças de natureza. A intuição apreende as diferenças de natureza travestidas de diferenças de grau e reporta à inteligência os parâmetros e critérios que permitem separar os verdadeiros problemas e os falsos.

Em Bergson, é a inteligência que formula os problemas em geral, mas é a intuição que decide a cerca da verdade e da falsidade dos problemas formulados, suscitando a inteligência a voltar-se contra si mesma em movimento dialético.

1.4. Segunda Regra do Método Intuitivo

Lutar contra a ilusão, reencontrar-se com as verdadeiras diferenças de natureza ou com as verdadeiras articulações do real.

A linha condutora do bergsonismo é que só se enxergam diferenças de grau onde havia diferenças de natureza. O caráter quase dogmático e profético que a intuição assume deve-se à própria maneira com que Bergson nos apresenta a intuição: método de divisão, de espírito essencialmente platônico. Bergson não ignora que de fato a própria existência só nos seja apreensível a partir de mistos. Não, o problema não repousa aqui. Por exemplo: entendemos o tempo por uma representação permeada de espaço; a existência pelo intercalar com o vazio do não-ser. O deletério é que não conseguimos distinguir os componentes de tal representação; componentes estes que divergem por natureza – duas puras presenças de duração e extensão. Da mesma forma, misturamos tão bem lembrança e percepção que não distinguimos

Na nossa representação degradada o que é proveniente da matéria e o que é estado da memória de maneira pura. Vemos tão somente as diferenças de grau entre a percepção-lembrança e a lembrança-percepção, medindo a mistura com uma unidade que é, ela própria, impura e maculada (BERGSON, 2006, p.84).

A obsessão pelo puro, que permeia a obra de Bergson, deve-se a esta capacidade ímpar de restaurar as diferenças de natureza onde se verificam diferenças de intensidade.

Em *Matéria e memória*, Bergson (2006) deixa claro que a intuição deve ser operada como método de divisão, há que se dividir a representação do apreendido sucessivas vezes nos elementos que a compõem, em tendências ou presenças puras que acabam por diferir por natureza. Nossa percepção do apreendido é, em instância última, não o objeto ele mesmo mais algo, mas o objeto menos algo, subtraído de tudo aquilo que não é de nosso interesse. O objeto, em suma, confunde-se com uma percepção “pura” ideal ao passo que a nossa percepção real confunde-se com o objeto somado à operação de negação que subtrai da percepção o que não interessa.

Mas se a percepção real traz esse apreendido menos algo, como procede o cérebro para formar a ilusória idéia de continuidade? Como preencher estes espaços vazios, lacunas e intervalos cerebrais? Bergson nos fornece três respostas: primeiramente, a afetividade, que supõe (e pressupõe, em verdade) que o corpo possua volume no espaço, sendo diferente de um ponto matemático; logo em seguida, é a memória que assume o papel de preencher os vazios, atuando como cola que liga os instantes uns aos outros e estabelecendo um contínuo artificial, intercalando o passado no presente. Por fim, é outra face da memória, a “memória-contracção”, segundo Bergson (2006), que sob forma de contracção da matéria faz emergir qualidades; é a memória-contracção que faz com que o corpo seja algo distinto de um instante e que fornece duração no tempo – formulando-se mais em função do tempo que do espaço.

Em resumo, a representação em geral se divide em duas direções que diferem por natureza, em duas puras presenças que não se deixam representar: a da percepção, que nos coloca subitamente na matéria; e da memória, que nos coloca subitamente no espírito. Que as duas linhas se encontrem e se misturem ainda uma vez não é a questão. Entretanto, todos os nossos falsos problemas vêm de não sabermos ultrapassar a experiência em direção às condições da experiência, em direção às articulações do real, e reencontrarmos o que difere por natureza nos mistos que nos são dados e dos quais vivemos (DELEUZE, 1991, p.27).

Ainda em *Matéria e memória* Bergson (2006) discorre sobre nossa tendência em apreender estes mistos que nos são dados e dos quais vivemos, como estados simples – o que nos leva a ignorar as diferenças de natureza entre percepção pura e lembrança pura, levando-nos a apreender apenas uma diferença de grau – um falso problema.

Pretende-se que em tais estados mistos, todos compostos por partes desiguais de percepção pura e lembrança pura, sejam estados simples. Por isso, condenamo-nos a ignorar tanto a lembrança pura quanto a percepção pura, a conhecer tão somente um único fenômeno, que chamamos ora de lembrança, ora de percepção, conforme predomine nele um ou outro destes dois aspectos, e, por consequência, a encontrar apenas uma diferença de grau, subtraindo a diferença de natureza existente (BERGSON, 2006, p.44).

A intuição em Bergson nos convida a ultrapassar o estado da experiência, no sentido da condição da experiência (SAYEGH, 2008). Ir além da experiência é descobrir as diferenças de natureza onde só se enxergavam diferenças de grau. É perceber os mistos

impuros e denunciá-los, na operação da memória-contração. Essa ultrapassagem, esse alargamento não significa ir além dos conceitos, já que estes definem as condições de toda a experiência possível em geral. Bergson advoga a viabilidade da experiência real em todas as suas particularidades – a necessidade de ir dela além, de separar-lhe os mistos, de desmitificar as diferenças de grau para apreender as articulações de conceitos dos quais as próprias particularidades dependem. Há que se ir além da experiência para identificar os pontos de intersecção a partir do qual as tendências diferem por natureza.

Assim, Bergson (2006, 1964) afirma que o real não é somente o que se divide segundo articulações naturais ou diferenças de natureza, mas sobretudo o que se une por linhas que convergem para um mesmo ponto.

Para Deleuze (1991), a função primordial do enunciado é demonstrar como um problema, quando bem colocado, tende por si mesmo a resolver-se. Ou seja, a solução de um problema bem formulado se dá em verdade por estreitamento, quando apreendemos o ponto original no qual as duas direções divergentes convergem; o exato ponto onde a lembrança se insere na percepção, onde a memória se transfigura em matéria.

1.5. Terceira Regra do Método Intuitivo

A terceira regra do método intuitivo reforça o que anteriormente foi discutido: a intuição pressupõe a própria duração, a intuição é segunda em relação à duração. Seu enunciado – *devemos formular os problemas e resolvê-los em função mais do tempo que do espaço* – denota que a intuição consiste essencialmente em pensar em termos de duração e não de posição ou espaço.

Assim, fica evidente que a intuição não é a própria duração. A intuição é o movimento pelo qual nos colocamos além da nossa própria duração e reconhecemos que outras durações existem acima ou abaixo de nós – entendo o acima e o abaixo como naturezas intrinsecamente diferentes entre si, diferenças de natureza e não de grau. Sem a intuição como método, a duração seria mera experiência de apreensão psicológica, sem a capacidade de permitir em si a operação das demais regras, que tem por objetivo final a determinação das verdadeiras diferenças de natureza, a identificação dos problemas verdadeiros.

Platão também elabora em sua obra um método de divisão²³. Entretanto, quando o comparamos ao método intuitivo bergsoniano notamos que a dúvida no método de divisão de Platão era de ordem qualitativa: como escolher a boa parte do resultado de tal divisão? Por que o desejado encontra-se deste lado e não daquele? Como apreciar se o desejado está no lado escolhido? Bergson resolve este problema postulando que, ao dividirmos o misto em suas componentes binárias (matéria/memória, ser/não-ser, etc.), apenas uma apresenta a essência que se transforma qualitativamente no tempo – dando a si mesmo a faculdade (ausente em Platão) de identificar a boa parte da divisão.

1.6. Duração

A **duração**, para Bergson (1964), é o contínuo indivisível, somente apreensível à nossa vã percepção "em escalas", ou sucessivos instantâneos, que transformam em espaço o que é, em essência, temporal. Só nos é possível compreender a duração unindo, de maneira caótica e redutora, tais sucessivos instantâneos. É a flecha de Zenão, que depois de disparada não está em nenhum ponto de sua trajetória, estando ao mesmo tempo "na" totalidade da trajetória.

Por outro lado, além da característica da continuidade, do devir incessante da duração, Bergson apresenta-nos outra característica fundamental: a heterogeneidade. Ao fazê-lo, o filósofo tem o cuidado de apresentar continuidade e heterogeneidade de maneira interconectada, discutindo e elucidando o aparente antagonismo entre ambas.

Tal suposto antagonismo, analisado por Deleuze (1991) e Vieillard-Baron (2005), deriva da percepção de que o bergsonismo, aparentemente fundado em aspectos dualistas (matéria x memória, duração x simultaneidade, etc.), ao adotar a duração como pedra fundamental e conceito primeiro²⁴, estaria propondo um monismo²⁵ revisitado. O próprio método intuitivo de Bergson – de questionar as diferenças de natureza travestidas de diferenças de grau – perderia o sentido quando confrontado com a característica monista

²³ O Método da Divisão de Platão: método proposto por Platão em forma de hierarquização estabelecida para aproximação do que é original e do que é cópia, ou seja, as pretensões são julgadas criteriosamente pela moralidade de intenções, em virtude do que Platão considera semelhança (ou essência), a fim de distinguir o verdadeiro do falso pretendente (CHAUI, 1995).

²⁴ É o próprio filósofo que em carta a Höfding escreve "A teoria da intuição, tão discutida e comentada, sobre a qual sua insistência é notória e muito maior do que em relação à própria teoria da duração, só ocorreu-me muito tempo passado após a última" (JANQUELEVITCH, 1975).

²⁵ Monismo: teoria filosófica que defende a unicidade da realidade como um todo ou a identidade entre mente e corpo, em oposição ao dualismo ou ao pluralismo (MORA, 2004).

pseudamente assumida, já que diferenças de natureza seriam diferenças de grau em outro nível, em outro referencial, o referencial da duração.

Duração guarda, em Bergson (1964), estreita relação com efemeridade, é circunstância da transição, da mudança; um *tornar-se*. Um tornar-se que perdura, uma mudança que é substância em si mesma, quase palpável e concreta, não mera experiência vivida no espaço temporal. É também experiência alargada ou ainda mais ampla. A pura duração nos oferece uma sucessão que é puramente interna, sem a necessidade de exterioridade; é espaço amplo, uma exterioridade sem sucessão. É continuidade ampla e irretocável. A heterogeneidade advém da multiplicidade e não da diversidade em si. São a justaposição e simultaneidade, em graus de diferença, que povoam o contínuo da duração; a multiplicidade contínua que não pode ser representada matematicamente – não é o oposto do único, mas sim uma variedade de multiplicidades.

Deleuze (1991, p.57) analisa que esta aparente incongruência entre duração-contínuo e duração-heterogeneidade representa, em verdade, dois aspectos distintos do método bergsoniano. Um aspecto dualista, que consiste em acompanhar as linhas de divergência ou as diferenças de natureza para “além da viravolta da experiência” denunciando os falsos problemas e os mistos mal analisados; e um aspecto monista, que depois de identificar as reais diferenças de natureza, lança-se ainda mais para além, buscando reencontrar o ponto de convergência real de tais linhas, fundando um novo monismo, à luz da duração-devir.

Primeiramente, com efeito, destacamos a diferença de natureza entre as duas linhas, de objeto e de sujeito: entre a percepção e a lembrança, a matéria e a memória, o presente e o passado. – O que ocorre em seguida? Sem dúvida, quando a lembrança se atualiza, ocorre que sua diferença de natureza em relação à percepção tende a apagar-se: há somente, e só pode haver, diferenças de grau entre as imagens-lembrança e as percepções-imagens. Por isso mesmo, quando nos falta o método da intuição, permanecemos forçosamente prisioneiros de um misto psicológico mal analisado, no qual não se podem discernir as diferenças de natureza originais. Porém, é claro, que não dispomos ainda, neste nível, de um verdadeiro ponto de unidade. O ponto de unidade deve dar conta do misto pelo outro lado da viravolta da experiência, se não confundir com ele na experiência. Com efeito, Bergson não se contenta em dizer que entre a imagem-lembrança e a percepção-imagem há mais do que diferenças de grau. Ele também apresenta uma proposição ontológica muito mais importante: se o passado coexiste com seu próprio presente, e se ele coexiste consigo em diversos níveis de contração, devemos reconhecer que o próprio presente é somente o mais contraído nível do passado. Neste caso, são o presente puro e o passado puro, a

percepção pura e a lembrança pura como tais, a matéria e a memória puras que tem tão somente diferenças de distensão e contração, reencontrando assim, uma unidade ontológica. Descobrimo no fundo da memória-lembrança, uma memória contração mais profunda, fundamos, portanto, a possibilidade de um novo monismo (DELEUZE, 1991, p.58-59).

É, portanto, o dualismo das diferenças (e dos mistos) quando confrontado com o monismo da contração-distensão que se coloca como problema. Não seria uma contradição interna do método o fato de que quais tipos de diferenças podem existir entre distensão e contração senão as de intensidade, as de grau? Como fica o projeto bergsoniano de denunciar a “Diferença, como diferença de natureza” (DELEUZE, 1991, p.60)?

Bergson (1964) nos propicia o ponto inicial para a busca de tais respostas quando sugere que a própria duração se dissipa em todas as diferenças de grau, de intensidade, de contração e de distensão que a afetam, caindo em um estado de pluralismo absoluto. O verdadeiro problema a ser constituído é se a duração é uma ou várias. Se além da “viravolta da experiência”, como coloca Deleuze (1991), o dualismo é fundado em um novo monismo ou em verdade é diluído em um pluralismo.

A noção de pluralismo enquanto coexistência virtual de infinitas durações simultâneas permeia a obra de Bergson. Há a construção de que a duração comporta uma infinidade de fluxos, fluxos estes que possuem suas diferenças próprias de natureza e suas diferenças de contração e de distensão também; tendo como condição de existência, entretanto, um só e único Tempo. Desta afirmação, denota-se a existência de uma triplicidade de fluxos, já que a nossa duração (do espectador) é necessária, ao mesmo tempo como fluxo e como representante do Tempo onde todos os fluxos são referenciados. Ou seja: há uma infinidade de durações simultâneas, referendadas a cada espectador; mas há também uma unicidade na duração, que é a manifestação do próprio Tempo onde os fluxos transcorrem.

Deleuze (1991, p.67) analisa da seguinte forma:

É nesse sentido que todos os textos de Bergson se conciliam perfeitamente e não comportam qualquer contradição: há tão somente um tempo (monismo), embora haja uma infinidade de fluxos atuais (pluralismo generalizado) que participam necessariamente do mesmo todo virtual (pluralismo restrito). Bergson em nada renuncia à idéia de uma diferença de natureza entre os fluxos atuais e nem tampouco à idéia de diferenças de distensão ou de contração na virtualidade que engloba os fluxos e que neles se atualiza. Mas Bergson estima que estas duas certezas não excluem, antes pelo contrário implicam, um tempo único. Em suma, não só as multiplicidades

virtuais implicam em um só tempo, como a duração, como multiplicidade virtual, é esse único e mesmo Tempo.

Na duração, todos os graus de distensão e contração coexistem. No limite da distensão, reside a matéria. No extremo da contração, a memória-pura. Tudo habita e se apresenta em um continuum indivisível e inegavelmente instantâneo, onde cada instante tende a perecer para refazer-se no instante seguinte, de maneira sub-reptícia e além do tempo.

Eis porque para Bergson a duração é primeira em relação aos outros conceitos de sua filosofia (inclusive a intuição): é nela, e nos seus múltiplos e simultâneos fluxos, que se desenrola a existência, abrindo um sem fim de possibilidades e uma infinidade de opções – todas se desenrolando, entretanto sob a vigília de um fluxo único, constante e indivisível: o Tempo.

No limite do monismo, Bergson nos brinda com uma pluralidade virtual; no “além da viravolta da experiência”, como se refere Deleuze, há a multiplicidade contínua.

1.7. Memória

A memória faz o papel integrador da duração; agregando os instantâneos apreendidos, que são distintos e compartimentados, na totalidade movente. É a integração destes flashes instantâneos e cinematográficos na totalidade movente que nos permite a compreensão (ainda que segmentada e incompleta) da duração. A memória é a conservação e preservação do passado no presente; seja porque o presente contém a crescente imagem do que é passado, seja porque a imagem passada é sempre variável e determinada pelo que é arrancado do próprio presente, fazendo com que a imagem do passado seja uma rota de duas vias mediada pelo presente. A memória é a cola que permite juntar os fragmentos da duração – compostos de continuidade e multiplicidade – em algo que, a despeito da diferença em si, nos permita vivenciá-la.

Na sua essência, a própria duração é memória, consciência e liberdade. Bergson, de maneira recorrente ao longo de sua obra, apresenta a memória como a própria duração de duas maneiras distintas: a memória é a própria duração, pois é a acumulação e a conservação do passado no presente. O presente encerra a imagem sempre crescente do passado (acumulação) e, pela contínua mudança de qualidade, dá sempre presente e crescente testemunho de sua carga que carregamos em nossos fluxos (conservação).

Notamos então dois aspectos distintos da memória, ou duas memórias, como prefere Veillard-Baron (2005): a memória-lembrança e a memória-contração – indissolivelmente ligados e dependentemente relacionados. Há, novamente, um retorno às dualidades, pois se a duração confunde-se com a memória (ou as memórias), uma tem o caráter de lançar-se ao passado de maneira orientada e dilatada (a memória-lembrança) e outra guarda um movimento de contração, contraindo-se ao futuro (a memória-contração).

Em *Matéria e Memória*, Bergson (2006), inicia por decompor a percepção como um misto mal analisado, que possui diferenças de natureza travestidas em diferenças de grau, em duas direções distintas e divergentes: matéria e memória, objetivo e subjetivo. Em seguida, apresenta cinco aspectos da própria subjetividade: (1) a necessidade-subjetividade, que esburaca o contínuo e retém o que lhe interessa; (2) a subjetividade cerebral, momento da indeterminação ou do vazio, onde o cérebro preenche os buracos existentes na percepção; (3) a subjetividade afecção, momento da dor onde parte do cérebro é condenada à imobilidade para assegurar a percepção necessária; (4) a subjetividade lembrança, primeiro aspecto da memória enquanto duração, entendendo a lembrança como aquilo que ocupa o espaço intervalar e encarna-se ou realiza-se atualizando o próprio intervalo cerebral; e, por fim, (5) a subjetividade contração, segundo aspecto da memória, que contrai as excitações sofridas, fazendo nascer as qualidades e diferenças, transpondo tempo e espaço e constituindo-se de futuro.

Estes cinco aspectos se agrupam em duas linhas diferentes de entendimento. Os três primeiros, Bergson (2006) escreve no próprio *Matéria e Memória*, denotam uma linha objetiva, sendo os dois primeiros responsáveis pela “extração” do real transformando-o em zona de indeterminação e o terceiro em “traduzir” o resultado de violenta extração (o primeiro) somado à possibilidade de indeterminação (do segundo) em uma terceira linha. Possível, mas diferente das duas anteriores.

Somente nos dois últimos aspectos é possível vislumbrar a pura subjetividade. Só os aspectos da subjetividade-lembrança e da subjetividade-contração significam e personificam a subjetividade de maneira formal, os outros aspectos se fazem ao permitir e preparar a inserção de linhas diferentes, umas nas outras, gerando mistos e decomposições que acabam por investir-se em diferenças de grau – e não de natureza.

Neste ponto é interessante discutirmos sobre um dos aspectos mais discutidos e analisados do bergsonismo, a teoria da memória. Bergson postula que entre a matéria e a memória, entre a percepção pura e a lembrança pura, entre presente e passado, deve por certo haver uma diferença de natureza e não somente uma diferença de intensidade, uma diferença

de grau. Se nos é difícil vislumbrar o passado como autônomo e simultâneo é por confundir o Ser com o Ser-presente, raciocinando mais em termos de tempo que de espaço.

O presente não é; ele é devir contínuo, sempre além e fora de si. O elemento próprio do presente não é o ser, mas o útil e o ativo. Ele age. Do passado, entretanto, há que dizer-se que é inativo, ou inútil, mas nunca que deixou de ser. Mesmo inútil, inativo, impassível, ele ainda É, no sentido pleno do ser, se confundindo com o ser em si. Não se pode dizer que ele Era, pois ele é o ser-em-si e a própria forma de conservação do ser em si.

No extremo, as definições usuais acabam por inverter-se. Para Bergson (2006), do presente é necessário dizer que ele “era” a cada instante, e do passado que ele “é” eternamente. Diferença de natureza, linha de divergência além “da viravolta da experiência”. O passado assume caráter ontológico para o ser, relegando o presente a mero momento psicológico.

Deleuze assim pondera:

O que Bergson denomina “lembrança pura” não tem qualquer existência psicológica. Eis porque ela é dita virtual, inativa e inconsciente. Todas estas palavras são perigosas, sobretudo a palavra “inconsciente”, que, desde Freud parece-nos inseparável de uma existência psicológica singularmente eficaz e ativa. Teríamos de confrontar o inconsciente freudiano e o inconsciente bergsoniano, pois que Bergson, ele próprio faz a aproximação. Entretanto, devemos compreender desde já que Bergson não emprega a palavra “inconsciente” para designar uma realidade psicológica fora da consciência, mas para designar uma realidade não psicológica – o ser tal como ele é em si. Rigorosamente falando, o psicológico é o presente. Só o presente é “psicológico”; mas o passado é ontologia pura, a lembrança-pura, que tem significação tão-somente ontológica (DELEUZE, 1991, p.43).

Quando buscamos uma lembrança que nos escapa, exemplifica Bergson (2006), nos colocamos em primeiro lugar no passado em geral, depois em certa região do passado e por fim no passado específico. Este esforço é um trabalho de artesão, que tateia entre os possíveis passados na busca da lembrança perdida. Deleuze (1991) pondera que tal passagem do texto bergsoniano denota a existência de um “passado em geral”, que não é o passado específico deste ou daquele presente, mas um elemento ontológico, um passado eterno e, desde sempre, base para suportar a “passagem” do presente particular. É o passado em geral, o passado ontológico, que permite a existência simultânea de todos os passados.

Colocamo-nos inicialmente, diz Bergson, no passado em geral. O que ele assim descreve é o salto na ontologia. Saltamos realmente no ser, no ser em si, no ser em si do passado. Trata-se de sair da psicologia; trata-se de uma Memória imemorial ou ontológica. É somente em seguida, uma vez dado o salto, que a lembrança vai ganhar pouco a pouco uma existência psicológica: de virtual ela passa ao estado real. Fomos buscá-la ali onde ela está, no Ser impassível, e damos-lhe pouco a pouco uma encarnação, uma “psicologização” (DELEUZE, 1991. P.44).

Nosso entendimento confuso acaba por colocar-nos em relação ao presente e ao passado em um misto mal analisado. É bem verdade que o passado se nos apresenta como intervalo entre dois “presentes” – aquele antigo presente que ele foi e o presente atual, em relação ao qual ele já é o passado. Isso acaba por ensejar duas falsas crenças: (1) de que ele era necessariamente presente em algum momento, sendo somente constituído ao perder esta característica; e, (2) que ele é reconstituído, de alguma maneira pelo presente do qual ele agora já é passado. A diferença de natureza entre presente e passado, entre percepção e memória é substituída de forma reducionista por diferenças de grau e de intensidade contidas nas diferenças entre imagens-lembranças e percepções-imagens.

Temos em demasia o hábito de pensar em termos de presente. Acreditamos que um presente só passa quando um outro presente o substitui. Reflitamos, porém: como adviria um novo presente, se o antigo presente não passasse ao mesmo tempo em que é presente? Como um presente qualquer passaria, se ele não fosse passado ao mesmo tempo que presente? O passado jamais se constituiria, se ele já não tivesse se constituído inicialmente. Ao mesmo tempo em que foi presente. Há aí como uma posição fundamental do tempo, e também o mais profundo paradoxo da memória: o passado é contemporâneo do presente que ele foi. (DELEUZE, 1991, p.45)

O passado seria jamais formado caso não o fizesse em coexistência com o presente do qual ele é passado. Assim, passado e presente não designam uma sucessão temporal de fatos, não designam dois momentos sucessivos e lineares; mas dois elementos distintos (por natureza!) que coexistem. Um é o presente, em sua incessante e contínua passagem; e o outro o passado, que continua Sendo, e no qual todos os presentes possíveis passam.

O passado geral assume então ares platônicos de reminiscência²⁶, sendo um passado ontológico sem o qual o presente não passaria. Um repositório da totalidade dos fluxos, a

²⁶ Reminiscência em Platão: Uma das condições para a indagação ou investigação acerca das Idéias em Platão é que não estamos em estado de completa ignorância sobre elas. Do contrário, não teríamos nem o desejo nem o

memória-ontológica do ser e, em última análise, é todo o nosso passado (geral e ontológico) que integralmente coexiste com cada presente.

1.8. Élan Vital

O élan vital é a capacidade de realização do ser humano através da multiplicidade da duração. É a ferramenta divina da apropriação da plena auto-consciência, é o ímpeto vital – ou a força vital – que empurra a humanidade para o protagonismo da existência. É a evolução extirpada do seu mecanicismo e voltada para o auto-conhecimento, vívido e constante. É a força imaterial da qual a vida não pode prescindir, e é dela determinante. O élan vital é o curso criativo da evolução.

O élan vital é o ponto que aproxima Bergson do Espiritualismo²⁷, sendo apontado inclusive como o grande expoente desta doutrina no século XX.

Assim, para Bergson (1964), só podemos conhecer a duração de uma forma: pela intuição, de forma íntima, direta e sensorial. A memória, mediada pela totalidade movente, e mesmo em associação com o impulso vital, o élan vital; permite-nos apenas um conhecimento fragmentado da duração.

Há três momentos distintos na filosofia bergsoniana. No primeiro, Bergson critica a visão de mundo cartesiana e mecanicista fundeada em diferenças de grau e de intensidade. Nela se perdem as articulações do real, as diferenças de qualidade intrínsecas, reduzindo o alcance do próprio Ser. Há que ir-se além da “viravolta da experiência” e decompor os mistos dados pela experiência, problematizando que há diferenças de natureza entre matéria e memória, entre passado e presente, entre espaço e tempo. Esse momento é essencialmente dualista.

No segundo momento, não basta decompor os mistos mal analisados em duas tendências, em duas direções diferentes por natureza, já que uma destas tendências possui todas as diferenças de natureza e a outra encerra todas as diferenças de grau. Não há portanto, diferenças de natureza entre um par de tendências, há tão somente diferenças entre diferenças

poder de procurá-las. Em vista disso, é uma condição necessária, para tal investigação, que tenhamos em nossa alma alguma espécie de conhecimento ou lembrança de nosso contato com as Idéias (a reminiscência - contato esse ocorrido antes do nosso próprio nascimento) e nos recordemos das Idéias ao vê-las reproduzidas palidamente nas coisas. Deste modo, toda a ciência platônica é uma reminiscência (RUSS, 1994).

²⁷ Entende-se por esse termo toda doutrina que pratique a filosofia como análise da consciência ou que, em geral, pretenda extrair da consciência os dados da pesquisa filosófica ou científica. A figura principal no século XX é Henri Bergson. O Espiritualismo tem congenialidade com a filosofia francesa, que hauriu em Montaigne e Pascal a prática de filosofar como interrogação da consciência (ABBAGNANO, 2007).

de natureza. É o momento do pseudo monismo, que Deleuze (1991) chama de “dualismo neutralizado, compensado”.

O terceiro momento é o da duração em si. Tudo passa em um único Tempo. Todos os graus coexistem em uma mesma Natureza, que se apresenta por um lado em todas as diferenças de grau e de outro em todas as diferenças de natureza. Este é o momento monista puro do método, não entrando em contradição com o aspecto dualista, que é válido no primeiro momento do bergsonismo – o momento em que a dualidade se mostrava entre as direções reais, as que levam como diz Deleuze (1991, p.88) “para além da viravolta da experiência”. A unidade, ou a re-unidade, se fez em uma segunda viravolta; onde a coexistência de todos os níveis e graus é tão somente virtual.

Este ponto de união é, como dito, virtual; nele todos os níveis de distensão e contração coexistem de sob um Tempo único, na totalidade uma.

Aos três momentos é necessária a inclusão de um quarto. A fim de buscar a precisão que Bergson persegue ao longo de sua obra, é necessário refundar o dualismo; mas um dualismo reencontrado, engendrado e com o intuito de dotar a filosofia bergsoniana de uma noção de virtual que não seja vaga, etérea e indefinida.

Esta é a função do élan vital; refundar um dualismo que não seja baseado na percepção, nas diferenças de grau e de intensidade, mas na consciência “semi-divina” (Bergson, 2006) da própria inteligência intuitiva. O élan vital é a centelha da diferenciação que opera no Ser e faz dele a razão da totalidade do desenvolvimento, fazendo o Homem capaz de reencontrar todos os níveis de contração e distensão que coexistem no Todo. Faz do Homem o espectador do Tempo único, permitindo-o traçar uma direção aberta vislumbrando durações inferiores e superiores à sua, exprimindo um todo aberto.

O combustível desta diferenciação da existência humana – o próprio élan vital – é a liberdade, é a emoção criadora, gênese da intuição na inteligência. O Homem ascende ao todo aberto é por criar, por fazer, não por contemplar.

1.9. A Evolução Criadora

A Evolução Criadora, publicada em 1907, e prêmio Nobel de literatura em 1927, é a obra filosófica mais comentada e traduzida do século XX. Nela Bergson rebela-se contra o fenomenismo²⁸ de Kant, fundeando sua filosofia no caminho inverso do pragmatismo e do

²⁸ Fenomenismo: doutrina segundo a qual o conhecimento humano limita-se aos fenômenos, no segundo sentido do termo. Essa palavra designa tanto as filosofias que também admitem uma realidade diferente do fenômeno

funcionalismo da sociedade moderna, buscando a aproximação com a dialética hegeliana²⁹ e determinando a consciência (e o auto-conhecimento) como mediadora primeira da sua filosofia.

Nesta obra Bergson lança as bases da sua filosofia revolucionária, apresentando os conceitos-pilares anteriormente descritos. Em seu “ajuste de contas” com a filosofia pragmática e finalista, faz o necessário caminho de volta ao ponto onde a importância da consciência espiritual foi relegada a um plano inferior e assim rebela-se contra o platonismo³⁰; identificando este ponto de dissociação no cerne do sistema metafísico de Platão e no seu projeto de catalogar e ordenar o mundo apreensível:

Platão foi o primeiro a erigir em teoria que conhecer o real consiste em encontrar-lhe a idéia, isto é, em fazê-lo entrar em um molde pré-existente que já se acharia à nossa disposição, - como se possuíssemos implicitamente a ciência universal. Mas esta crença é natural à inteligência humana, sempre dominada pela preocupação de saber sob que antiga rubrica poderá catalogar qualquer novo objeto, e seria lícito dizer-se que, em certo sentido, todos nascemos platônicos (BERGSON, 1964, p.80).

Bergson apresenta, então, as relações dialógicas entre inteligência e intuição, harmonia e complementaridade; a diferença entre replicação e repetição; e decreta que a realidade inteira é um *devoir*. A *duração* é a própria substância da realidade, sendo a nossa inteligência – capaz unicamente de apreender o imóvel e o descontínuo – ferramenta então inútil para explicar satisfatoriamente a vida, opondo aqui o inerte ao vivo e contínuo.

Explicando a vida pela inteligência, reduz excessivamente a significação da vida; a inteligência, pelo menos tal como a encontramos em nós, foi afeiçoada pela evolução no decorrer do trajeto; foi recortada em algo mais vasto, ou melhor: é a

(como as de Kant ou Spencer) quanto as filosofias que negam qualquer realidade que não seja fenômeno (Renouvier e Hodgson). Esse termo foi cunhado no século XIX, mas a filosofia fenomenista nasceu no século XVIII. É a filosofia do Iluminismo (ABBAGNANO, 2007).

²⁹ Em Hegel a dialética é o método do “sistema científico da verdade”; não é puro método conceitual, nem intuitivo; não é método dedutivo, nem um método empírico. Nesses métodos a verdade se opõe ao erro e vice-versa. No método dialético o erro aparece como um momento evolutivo da verdade: a verdade conserva e supera o erro (MORA, 2004). A Característica da dialética hegeliana é a idéia de que o conhecimento não é a representação por um sujeito de algo “externo”; a representação de um objeto por um sujeito é ao mesmo tempo parte integrante do objeto. A consciência não é somente consciência do objeto, mas também consciência de si (ABBAGNANO, 2007).

³⁰ Platonismo: doutrina das idéias na qual são objetos do conhecimento científico entidades ou valores que têm um status diferente das coisas naturais, caracterizando-se pela unidade e pela imutabilidade. Com base nesta doutrina, o conhecimento sensível, que tem por objeto as coisas na sua multiplicidade e mutabilidade não têm o mínimo valor de verdade e são obstáculos a aquisição do conhecimento autêntico (ABBAGNANO, 2007).

projeção forçosamente plana duma realidade dotada de relevo e de profundidade (BERGSON, 1964, p.83).

Nesta obra, profundamente influenciado pela Biologia, o filósofo faz a gênese primeira dos conceitos de diferenciação e de élan vital; associando-os com a evolução das espécies, que se produz por bifurcação, por diferenciação. A própria evolução é criadora, “a realidade surge-nos como um jorro ininterrupto de novidades” (Bergson, 1964, p.61). Bergson refuta incansavelmente a adaptação como explicação da evolução, pois a mesma não dá testemunho da inventividade criadora da vida, que é da admiração de Bergson. A vida produz-se por diferenciação, por bifurcação; sem, entretanto, abandonar totalmente características que eram unas antes da bifurcação, da diferenciação. Assim, ele observa estruturas biológicas similares em vegetais e animais, ponderando que tais estruturas similares têm berço na ancestralidade comum dos seres vivos.

A razão das divergências entre linhas de evolução, não vem da própria vida, que em Bergson se aperfeiçoa da animalidade para a humanidade; ela advém dos obstáculos encontrados. A história da vida, em *A Evolução Criadora*, é uma história de conflitos, não linear e tortuosa; a evolução produz um fluxo de linhas, um fluxo de direções e possibilidades, que são por ela também produzidos. A unidade, entretanto, da vida vem “da força que evolui através do mundo organizado” (Bergson, 1964, p.73). Essa força é o élan vital. A força vital cria as espécies que contrariam o esforço que as fez nascer.

Bergson repensa de maneira nova o esquema darwiniano da luta pela vida, quando apresenta como impasse à vida animal o casco da tartaruga, por exemplo. Julga que a vida pode proteger-se e lutar por sua sobrevivência por meio de mobilidade, refutando o esquema aristotélico de hierarquia, que confunde os níveis de realidade e as formas ou espécies biológicas.

Para Bergson, a evolução se faz em um fluxo de três direções: a primeira é a do torpor vegetativo; a segunda é a do o instinto; e a terceira é a da inteligência, que caracteriza o homem. Essas direções são meras tendências, que aceitam bifurcações e reintroduções.

Ao construir e aproximar seus conceitos filosóficos da Biologia Evolutiva em sua obra mais discutida, Bergson nos brinda com possibilidades; possibilidades de diferenciação de seus conceitos, de aplicação do método intuitivo e, como cita Vieillard-Baron (2005, p.82), de “admirar o minucioso trabalho de um filósofo em dissecar seu método”.

A Evolução Criadora ainda é, mesmo já tendo sido extremamente comentada, discutida e revisitada, porta de entrada para aqueles dispostos a iniciarem-se na doutrina

bergsoniana da vida e assume papel importante no presente trabalho, como principal vetor para a aproximação das abordagens processual e interpretativista à própria filosofia de Bergson, por nela estarem contidos os conceitos já descritos – ainda que não totalmente desenvolvidos – acrescidos de exemplos que, em consonância com o contexto da época, aproximam as formulações de Bergson de exemplos da biologia e da física moderna.

Utilizar tais conceitos-base para a já citada aproximação com as abordagens processual e interpretativista é objeto do capítulo 4.

3. A produção de sentido de Weick

Karl E. Weick, professor de Comportamento Organizacional e Psicologia da Universidade de Michigan, é apontado como um dos mais influentes pensadores no campo dos Estudos Organizacionais. Sutcliffe, Brown e Putnan (2006, p.1573) assim relatam:

Karl Weick é amplamente reconhecido como um dos mais influentes pensadores no campo dos Estudos Organizacionais. Suas teorias não só constituem as bases de programas inteiros de pesquisa em estudos organizacionais como também oferecem insights pragmáticos para líderes e membros de organizações por todo o mundo. Seus sete livros publicados³¹, mais de 170 artigos publicados e vários capítulos de livros exibem enorme percepção, imaginação e inspiração. Em 1990, a *Academy of Management* premiou-o com dois prestigiosos, e nunca antes combinados, prêmios: o *Prêmio Irving por Destacada Contribuição Acadêmica* e o *Melhor Artigo do Ano*, escolhido pela publicação na *Academy Management Review* do artigo “*Theory construction as disciplined imagination*”. Seu livro, *A Psicologia Social da Organização*, primeiramente publicado em 1969 e revisado em 1979, é considerado um clássico no campo dos estudos organizacionais, tendo sido traduzido em cinco línguas e apontado em 1996 pela *Inc. Magazine* como um dos nove melhores livros de administração já escritos.

Gioia (2006) pondera que o desejo de todo o pesquisador é que seus estudos sejam lidos, discutidos, compreendidos, criticados, citados e, sobretudo, que seus pensamentos sejam a tal ponto influentes que se transformem em referência para o campo que o pesquisador escolheu como área de dedicação. O mesmo Gioia (2006) entende que Weick atingiu este objetivo, uma vez que sua obra influenciou o próprio vocabulário das Teorias Organizacionais, utilizando gerúndios (organizando) no lugar de substantivos (organização), denotando o caráter processual e mutável que tinha por desejo introduzir na caracterização dos Estudos Organizacionais.

³¹ Atualmente oito, com a publicação de *Making Sense of Organization – Volume 2 – The Impermanent Organization*, publicado em 2009.

Seus primeiros trabalhos, tendo como objeto de estudo a dissonância cognitiva³², já continham a semente da abordagem processual e dinâmica das organizações (ou do organizar) que seria a tônica de toda sua produção acadêmica; a ponto do próprio Weick (2006) identificar como fio condutor presente em toda esta produção a inquietude ante as possibilidades que são descortinadas em momentos extremos (crises, rebeliões, acidentes, etc.) como desencadeadores dos processos de dissonância cognitiva e, portanto, de “trânsito entre o cristal (estrutura) e a fumaça (processo)”.

A produção de Weick desenvolveu-se ao longo de duas vertentes principais: uma que Glynn e Weber (2006) classificam como teoria do organizar, que se preocupa em entender as organizações e sua formação, analisando a partir das estruturas visíveis as relações que determinam as formas que as organizações assumem; a outra, e mais recente, é a teoria da produção de sentido. Nesta vertente, ainda segundo Sutcliffe, Brown e Putnan (2006), Weick estuda aspectos como: de que forma os atores nas organizações produzem sentido de eventos contraditórios; a psicologia social da improvisação; os efeitos do estresse sobre o raciocínio e a imaginação; a indeterminação e ausência de clareza em sistemas sociais e suas conseqüências sobre a organização; o comprometimento social e a maneira de resposta e reformulação de conceitos em momentos de crise (WEICK, 1988; 1990). Esta vertente, notoriamente a mais citada e discutida da obra de Karl Weick, é intitulada interpretativista³³ e tem no autor um dos seus precursores e principal expoente.

A contribuição de Weick – sobretudo em função da segunda vertente acima descrita – para o entendimento das organizações representa a recusa em explicá-las como entes dotados de racionalismo e regidos pelas teorias clássicas administrativas, pendendo então para uma explicação que é baseada no trinômio *Representação / Seleção / Retenção*³⁴ (*Enactment / Selection / Retention*³⁵); base operacional da produção de sentido.

³² A dissonância cognitiva é uma sensação de descontrolo e desconforto causado pela vivência de duas idéias contraditórias ao mesmo tempo. A teoria da dissonância cognitiva postula que as pessoas nutrem um impulso natural para reduzir a dissonância, alterando seus comportamentos e mudando suas atitudes e crenças; ou justificando e racionalizando a própria dissonância experimentada. A teoria da dissonância cognitiva é uma das mais discutidas e extensivamente estudadas teorias em psicologia social. A dissonância ocorre quando uma pessoa percebe uma inconsistência lógica em suas crenças, quando uma idéia implica necessariamente o oposto da outra. A dissonância manifesta-se como constrangimento, raiva, frustração ou culpa (NICHOLLI, 2003).

³³ Interpretativismo é, em geral, remontar de um signo ao seu significado. Na lógica formal contemporânea designa a operação com que, dado um sistema de relações formais (sintático) mostra-se sua aplicabilidade a um campo de objetos mediante específicas condições de verdade (ABBAGNANO, 2007).

³⁴ O trinômio *Representação / Seleção / Retenção* é abordado por Weick no seu livro *A psicologia Social da Organização* (1979) sob a ótica da Teoria dos Sistemas.

³⁵ *Enact* – Decretar, encenar, representar, promulgar (CAMBRIDGE, 1995). Aqui o sentido adotado pela tradução será mais compatível com *Representar*, já que Weick (2006) postula que representamos de maneira imaginativa a realidade que nos cerca, partindo de indícios, pistas e sinais. Esta representação é individual e, necessariamente, desconectada do sentido coletivo que virá a formar. *Selection* é o ato interativo de testar e

Este trinômio, que assume caráter de constante interação e repetição representa, embasada pelas características da produção de sentido, o arcabouço da cognição nas organizações. Ao experimentarem o primeiro membro do trinômio, os indivíduos nas organizações interpretam e representam os ambientes onde estão inseridos; produzindo sentido da realidade, extraindo do processo vivo e contínuo o sentido necessário para a própria existência. Há a necessidade, pelos indivíduos, de, via esta produção de sentido, fazer-se frente ao desconhecido, ao fluxo constante e à ameaçadora continuidade. No segundo momento, quando submetidas a alguma incongruência ou conflito no seu sentido produzido, quando deparam-se com alguma ameaça à integridade e validade do sentido adotado, o processo interativo é disparado. A *Seleção* traz, via refutação ou assimilação, a possibilidade e a necessidade de produzir um novo sentido. Se dois pontos causam conflito e representam ameaça à validade interna da produção de sentido vigente, só há dois caminhos: um é refutar um deles e assimilar o restante em uma nova produção de sentido, quase que sob a égide de Kunh (1970), abandonando um paradigma não mais possível por outro válido – ainda que momentaneamente. O outro caminho é assimilar a contrariedade vivenciada, adequando o sentido produzido para que as incoerências internas sejam resolvidas; como que o sistema cosmológico de Ptolomeu.

Independente de qual caminho escolhido, o sentido anteriormente produzido é necessariamente revisto e alterado. Apresenta-se, então, o terceiro elemento do trinômio: a *Retenção*. Uma vez produzido novo sentido, após a *Seleção* entre as alternativas disponíveis, os indivíduos retêm o novo sentido produzido, estabelecendo novas fronteiras com o desconhecido. Novas tangências entre a “fumaça” e o “cristal”: processo e estrutura.

Weick (2006, p.1730) faz uma ressalva ao caráter aparentemente evolutivo e positivista de tal abordagem, alertando que “isto não é o que eu chamaria de retórica da falsificação”; postulando que o processo interativo de *Representação / Seleção / Retenção* não garante a evolução nem tampouco o acúmulo de conhecimento nas organizações. É evidente, entretanto, que mesmo de posse desta ressalva, é possível vislumbrarmos componentes da Teoria de Sistemas e do próprio positivismo nesta formatação e neste entendimento da cognição. O próprio Weick (1973, p.92) assim apresenta este viés, focando o último membro do trinômio:

validar constantemente a representação construída, sendo cabível, portanto, a tradução *Seleção* (COSTEIRA, 2003). *Retention* foi traduzida como *Retenção*, já que o próprio Weick (1973, p.93) apresenta a retenção como resultado capturado dos ciclos interativos que fazem frente às ambigüidades vivenciadas pelos indivíduos e pelas organizações.

O processo final é a retenção. Embora este seja basicamente um processo de armazenamento, também reduz parte da ambigüidade, pois integra novos itens em itens anteriormente conservados. Qualquer informação que passe pelo processo de seleção tem o poder para reafirmar ou contradizer o conteúdo pré-existente. A reorganização interna da informação dentro do sistema de retenção afasta a ambigüidade criada por contradições.

A cognição dos indivíduos nas organizações é, para Weick, estimulada sobretudo pela ação passada e dotada de forte qualidade reflexiva, onde acaba por impor o que previamente já era uma crença:

Falar sobre produção de sentido é falar sobre a realidade como um feito contínuo que toma forma quando as pessoas constroem sentidos retrospectivos das situações em que se encontram e seus entendimentos. Há uma forte característica reflexiva nestes processos. As pessoas constroem sentido das coisas observando um mundo ao qual elas impõem o que acreditam (WEICK, 1995, p.16).

A produção de sentido centra-se na preocupação do entendimento do quê, como, por que e com quais efeitos os agentes constroem eventos sensíveis e dotados de aparente sensatez. Cabe ressaltar que interpretação não é sinônimo de produção de sentido; a interpretação é quando muito um dos componentes da produção de sentido, que age então mediado pelo trinômio supracitado. Para Weick (2006, p.13), a interpretação difere da produção de sentido, sobretudo pelo caráter processual da última. Enquanto a interpretação é comumente descrita como um produto, dificilmente esta característica é estendida à produção de sentido, que guarda em si uma identificação, ainda que empírica e baseada em senso comum, com o processo.

A produção de sentido é claramente sobre uma atividade ou um processo, enquanto que a interpretação, mesmo podendo ser um processo, é usualmente descrita como um produto. É comum ouvirmos que alguém fez “uma interpretação”. Mas raramente ouvimos que alguém fez “uma produção de sentido”. Escutamos, ao invés disso, que as pessoas produzem sentido a partir de algo, mas ainda assim a atividade – mais do que o resultado – está em primeiro plano. Um foco em produção de sentido induz a uma predisposição para foco em processo, o que é menos verificado na interpretação.

O autor ainda alerta para o fato de que a produção de sentido é, de certa forma, anterior à interpretação; já que esta toma forma quando já existe um objeto a ser interpretado – ou quando o problema já está colocado – de forma clara e sólida. A produção de sentido atua em estágio mais embrionário, quando a consciência da existência do objeto a ser interpretado ainda não foi formada e é necessária a produção de sentido para o entendimento – via imposição de uma ordem – dos cenários e nuances. Weick (1995, p.14) assim coloca:

Ainda é também importante separar a produção de sentido da interpretação porque a produção de sentido parece-me endereçar incipientes quebra-cabeças a um mais cedo, mais empírico estágio, do que faz a interpretação. Quando se discute a interpretação, é usualmente assumido que a interpretação faz-se necessária e que o objeto a ser interpretado é evidente. Estas pressuposições não são implicadas à produção de sentido. Ao invés disso, a produção de sentido começa com a questão básica, é ainda possível entender as coisas como dadas? Se a resposta for não, se é impossível continuarmos com o processamento automático das informações, a questão se torna: por que isto é assim? E, o que vem depois? Diversos questionamentos se apresentam e devem ser resolvidos muito antes da interpretação ser ao menos possível. A maneira como estas questões de produção de sentido são resolvidas determinam quais interpretações são possíveis e plausíveis.

A produção de sentido pressupõe o entendimento da realidade com um processo construído da continuidade, e que se apresenta quando as pessoas fazem senso retrospectivo das situações em que se encontram inseridas e nas quais baseiam seu entendimento. O caráter reflexivo do processo é evidente: há a forte tendência de entender o mundo baseado no que já foi previamente construído e/ou interpretado.

Falar sobre produção de sentido é falar sobre a realidade como uma ação contínua, que toma forma quando as pessoas fazem senso retrospectivo das situações em que se vêem e de suas criações passadas. Há uma forte qualidade reflexiva neste processo. As pessoas produzem sentido das coisas por enxergar um mundo onde já previamente impuseram suas crenças. As pessoas acabam por descobrir suas próprias invenções; assim, a produção de sentido entendida como invenção, e a interpretação como descoberta, podem ser idéias complementares (WEICK, 1995 p.15).

Assim, a singularidade da produção de sentido repousa no seu espectro mais amplo; de processo explanatório da realidade, que se distingue dos demais processos de explicação do

real como entendimento, interpretação e atribuição por implicar em pelo menos sete características constitutivas distintas. A produção do sentido é entendida como um processo que: (1) é fundeado na construção constante de identidade; (2) é retrospectivo; (3) representa ambientes conscientes construídos pelo observador; (4) é contínuo; (5) social; (6) focado em e para extrair pistas do subjacente e (7) dirigido mais por plausibilidade e aceitabilidade que por precisão.

Weick (1995, p.18) adverte que “estas sete características servem como rude guia para o entendimento da produção de sentido ao sugerir o que a produção de sentido *é, como funciona, onde falha*. Tal lista é mais um manual do observador ou um kit de matéria prima para a imaginação disciplinada, do que um tácito conjunto de proposições para serem testadas e refinadas”. Estas características atuam como continentes deste processo, diferenciando-o sobretudo da interpretação, e podem ser descritas e enunciadas da forma como será apresentada na seqüência do texto.

a. A produção de sentido é fundeada na construção de identidade

“A produção de sentido começa com um indivíduo que produz sentido” (WEICK, 1995, p.18). Há, portanto um agente que busca produzir sentido a partir de dada situação: “Como posso saber o que penso até ver o que digo?”. A questão, formulada na primeira pessoa, não retrata de forma fidedigna o processo de produção de sentido, já que o próprio agente da produção de sentido – o indivíduo – é jamais uno, mas “um somatório de indivíduos”.

Este “somatório de indivíduos” pode ser compreendido como o processo de construção da identidade, baseado em constantes associações/dissociações que tanto representam ameaças à integridade da identidade construída, como também oportunidades de reparar e reafirmar a mesma identidade – afetando a visão do que está lá para ser entendido. Do que há de sentido para ser produzido.

É exatamente esta *associação/dissociação com*, que começa a ser percebida como ameaça à imagem bem como à identidade, ou oportunidades para repará-las ou reafirmá-las, que afeta a visão pessoal do que está lá e do que aquilo significa (WEICK, 1995, p.23).

Para Weick, as identidades são construídas a partir de processos contínuos de interação; e navegar entre as possíveis e necessárias interações em busca da identidade (e da produção de sentido) é alternar entre definições do próprio *ser*. Assim, o agente da produção de sentido é ele mesmo um processo, um projeto em construção, um quebra-cabeças sendo continuamente redefinido e buscando extrair do contexto apresentado qual identidade deve ser construída para a validade da produção de sentido que se apresenta necessária. O caráter interativo da construção de identidade na produção de sentido é referido pelo próprio Weick:

Dependendo de quem eu sou, minha definição do que “está lá fora” também mudará. Tão logo eu defino o ser, acabo por definir o que “está lá fora”, mas defini-lo é também definir o próprio ser. Uma vez definido quem sou eu, acabo por definir também o que há a ser entendido. Mas a direção da causalidade flui com a mesma frequência da situação para uma definição do ser como o faz no caminho inverso (WEICK, 1995, p.20).

É evidente que no processo de produção de sentido a construção de uma identidade, sob o processo interativo e contínuo descrito, é fator crucial para o entendimento da própria produção de sentido. Razão pela qual o próprio autor reserva a ela posição de destaque entre as sete características colocadas para a sua identificação.

Esta posição de destaque deve-se ao papel fundamental que a construção de identidade tem na operacionalização do trinômio *Representação / Seleção / Retenção*. A *Representação (enactment)*, entendida como a construção de cenários plausíveis e premissas aplicáveis e verificáveis à realidade vivenciada, é baseada na construção de identidade do indivíduo que por meio de interações contínuas transforma o desconhecido em apreensível; o processo vivo e contínuo em ordem e estrutura.

b. A produção de sentido é sempre retrospectiva

Para Weick (1995, p.25) “talvez a mais pronunciada característica da presente contextualização da produção de sentido seja seu foco retrospectivo”. Este foco retrospectivo é baseado na “experiência” – e o autor alerta para o fato de que o vocábulo “experiência” deve ser utilizado no singular, já que se utilizássemos o plural, “experiências”, estaríamos assumindo o fato de que se tratariam de episódios distintos e desconectados, o que a própria característica processual da produção de sentido não nos permite.

Note que experiência é singular, não plural. Falar em experiências implica em distintos, separados episódios, e a pura duração não tem tal qualidade. Ao invés disso, a pura duração é um vir-a-ser e um passando-além que não tem contornos, fronteiras ou diferenciação. Os leitores podem questionar que a sua experiência raramente tem essa característica de fluxo contínuo. Ao contrário, a experiência como conhecemos existe na forma de eventos distintos. Mas a única forma de termos esta impressão é saindo do fluxo de experiência e dirigindo atenção a ele. E só é possível dirigir atenção ao que já existe, ou seja, ao que já passou (WEICK, 1995, p.25).

Este entendimento permite classificar a produção de sentido como um processo com quatro características dignas de importante nota. Primeiro: a produção de sentido é um processo de atenção cuidadoso (*attentional*) que busca sintetizar, entre os inúmeros e possíveis sentidos que se apresentam, “o sentido” plausível. Segundo: a atenção para a produção de sentido é dirigida do passado para um ponto presente (um específico presente) e o que estiver ocorrendo neste determinado presente tem o poder de alterar e influenciar a maneira como o passado é projetado, de certa forma reconstruindo-o. Terceiro: como o que deve ser interpretado é fruto desta interação entre o passado (geral) e o presente (específico) qualquer fato que acabe por afetar a lembrança afetará o sentido que se faz desta lembrança. Quarto: a seqüência estímulo-resposta pode ser enganadora, já que somente quando uma resposta se apresenta é que então pode ser um estímulo plausivelmente definido. A escolha “do” estímulo pode acabar por definir a própria produção de sentido, definindo o significado da ação e escorregando para interpretação e não produção de sentido pura e clara.

Weick utiliza uma interessante metáfora para explicar o caráter retrospectivo da produção de sentido:

Para entender como significados específicos apresentam-se retrospectivamente, pense no ato de reflexão como um cone de luz que se abre ao passado tendo como vértice um particular presente. Esse cone de luz dará definição a porções de experiência vivida. Como esse cone começa no presente, projetos e sentimentos que estejam ocorrendo vão afetar o que é iluminado no passado e o que é visto. Assim, o sentido da experiência vivida passa por modificações dependendo do tipo de atenção particular que o Ego dá para a experiência vivida. O sentido não está ligado à experiência, ela mesmo vivida. Ao invés disso, o sentido está no tipo de atenção que é dirigido para esta experiência (WEICK, 1995, p.26).

O futuro apresenta-se, então, como mera dilatação do presente.

c. A produção de sentido constitui ambientes conscientes construídos pelo observador

A produção de sentido constrói o próprio ambiente onde o indivíduo que produz sentido se insere. Em outras palavras, é a ação de produzir sentido que constrói o ambiente e o cenário vivenciado. Há que ficar claro, entretanto, que não há um único, monolítico e fixo ambiente; em cada caso, a cada produção de sentido, as pessoas criam e modificam os seus próprios ambientes. Assim, agem criando situações e cenários que se apresentarão como oportunidades ou limitantes que deverão ser vividos.

Ao agir com tais intuitos, as pessoas criam aquilo que interpretam, equilibrando funções de criação e construção, oscilando entre objetividade e subjetividade. Weick (1995) adverte que esta característica advém do fato de que existe uma abundância de leituras permitidas pelos “textos”, até o ponto em que os entendimentos tornam-se intercambiáveis e as relações de poder privilegiam um (ou mais) entendimento(s) em detrimento de outros.

Este fato guarda relação com a própria característica de constituição de ambientes, que para Weick é um necessário ato para convivência com e absorção da pura duração:

O conceito de criação de ambientes (*enactment*) tem um toque de realismo na sua ênfase em colocar entre parênteses e pontuar. Para fazer frente à pura duração, as pessoas criam quebras no fluxo e impõem categorias naquelas porções que foram separadas. Quando colocam entre parênteses, agem como se existisse algo “lá fora” para ser descoberto. Agem como realistas, esquecendo que o nominalismo neles próprios usa crenças e expectativas a priori existentes para “encontrar” o que foi pontuado (WEICK, 1995, p.35).

A produção de sentido é, então, uma ferramenta de construção social, criando pela própria produção de sentido individual, as oportunidades e os limitantes que vão dar forma ao mundo externo. Nesta característica fica evidente a relação entre os ambientes conscientemente produzidos pelo observador (*enactment*) e o papel da dissonância cognitiva, na potencial criação e discussão dos limites e fronteiras que o ato de criar o próprio ambiente onde se dá a produção de sentido acarreta.

d. A produção de sentido é contínua

De todas as características apresentadas por Weick para o entendimento da produção de sentido, a continuidade (*ongoing*) é a que sugere a aproximação mais clara e direta com a abordagem processual. Weick (1995) declara que a produção de sentido nunca se inicia, já que é parte de um processo que não tem fim ou início – denotando via continuidade o viés processual da própria produção de sentido. As pessoas (*sensemakers*) estão sempre em estados transitórios de produção de sentido, buscando compreender o futuro com base no seu passado:

A produção de sentido nunca se inicia. A razão para tanto é que a pura duração nunca para. As pessoas estão no meio de coisas, que se transformam em coisas, somente quando estas mesmas pessoas focam o passado de algum ponto além dela (WEICK, 1995, p.23).

A produção de sentido pode ser caracterizada, então, como movimento um constante e contínuo onde os sentidos são apreendidos da duração, sendo constantemente testados e submetidos novamente à própria produção de sentido. Esta constância de movimento ocorre, como já exposto, focada e baseada na experiência passada (retrospectiva) e é parte de um processo que se torna cíclico e repetitivo, onde há uma constante realimentação do processo de produção de sentido, que se torna cada vez mais complexo e refinado.

Mas se os indivíduos produtores de sentido estão sempre em estados transitórios, sempre “no meio”, a pergunta que se segue é o questionamento da própria transitoriedade vivenciada. Weick assim coloca:

Se as pessoas sempre estão no meio, no meio do quê elas estão? Uma resposta, como vimos antes, é que as pessoas estão no meio de “projetos”. E se estão no meio de “projetos”, então o que enxergam no mundo são aqueles aspectos que pesam sobre seus projetos. Em outras palavras, apesar de imersos em fluxo, são raramente indiferentes ao que passa por eles. Isso é especialmente verdadeiro para as interrupções de projetos. A realidade dos fluxos se torna mais aparente quando o fluxo é interrompido. Uma interrupção no fluxo tipicamente induz a uma resposta emocional, que acaba por pavimentar o caminho para a emoção influenciar a produção de sentido. E é precisamente porque fluxos contínuos são sujeitos à interrupções que a produção de sentido é embebida com sentimento (WEICK, 1995, p.45).

A emoção assume então papel crucial na produção de sentido, uma vez que as pessoas tendem a se lembrar de eventos que carregam a mesma (ou similar) carga emocional do que é

agora vivenciado. Para Weick (1995, p.49), as emoções afetam a produção de sentido “porque lembrança e retrospecto tendem a ser humor-congruentes” Ou seja: o passado (geral) é reconstruído no presente não porque ele efetivamente “lembra” o presente, mas porque ele é sentido da mesma forma que o presente.

Eventos passados são reconstruídos no presente como explicações, não porque eles pareçam o mesmo, mas porque eles fazem sentir o mesmo. A resultante tentativa de usar uma memória baseada em sentimentos para resolver um enigma cognitivo atual pode fazer a produção de sentido mais difícil, pois tenta juntar duas formas de evidência muito diferentes. É precisamente essa possibilidade que assistimos quando assumimos que a produção de sentido é contínua e nunca inicia-se fresca ou termina-se limpa (WEICK, 1995, p.49).

e. A produção de sentido é social

O caráter social da produção de sentido advém do próprio fato de que, mesmo fortemente calcada no individual, a ação de uma pessoa (o *sensemaker*) é sempre inter-relacionada à das outras, sejam elas realmente presentes ou inferidas. A produção de sentido é individual, mas não ocorre de maneira isolada ou solitária. Mesmo quando a comunicação dá-se em uma só via (monólogos), a produção de sentido é – individualmente – mediada por construções de sentido anteriores (retrospectivas, já discutidas) e, sobretudo, por generalizações, estereótipos, papéis, e protótipos. Entender a produção de sentido passa, então, por prestar mais atenção a estas “pistas”.

Embora a produção de sentido ocorra no âmbito do indivíduo ela é socialmente compartilhada. A organização se insere exatamente no espaço da produção de sentido compartilhada coletivamente pelos indivíduos.

f. A produção de sentido é focada em e por extrair pistas do subjacente

Parece que as pessoas podem criar sentido de tudo. Esta afirmação é utilizada por Weick (1990; 1995) como ponto de discussão para a necessidade de prestarmos atenção ao papel dos enigmas prolongados (paradoxos, enigmas, dilemas, situações inacreditáveis), como cenários em que a produção de sentido atua efetivamente, e não como mera construção de sentido extraída de pistas simples e estruturas familiares.

Estas pistas são as sementes pelas quais as pessoas constroem os cenários amplos do que está acontecendo. Estas sementes contêm o potencial do que pode vir a ser, sendo altamente influenciado pelo contexto vivenciado, o que afeta não só as pistas extraídas, mas também a interpretação que delas pode ser apreendida. Estas pistas ou sementes são ainda gatilhos que permitem ancorar o início do processo de produção de sentido. É como se fixássemos um ponto no fluxo intermitente e contínuo para embasar nossa construção de uma realidade apreensível e compreensível.

O que jaz subjacente é, portanto, um campo fértil para a produção de sentido – ou melhor: para a distinção entre o que é realmente produção de sentido e o que é mero espelhamento reflexivo do já vivenciado. Weick (1966), entretanto, alerta para o fato de que mesmo sendo importante contextualizar a produção de sentido como uma atividade social é importante fazê-lo mantendo uma diferenciação das formas que a influência social pode assumir. Senso comum e construção social de fatos e conceitos, embora assumam papéis importantes na própria produção de sentido não devem ser com ela confundidos.

g. A produção de sentido é dirigida mais por plausibilidade e aceitabilidade do que por precisão

Esta afirmação parece óbvia, mas Weick (1995) faz questão de frisar que a produção de sentido é muito mais influenciada pela razoabilidade e coerência do que pela precisão e certeza. A ausência de certeza e precisão não é problema para a produção de sentido, que se baseia então na emoção e na imaginação; criando ambientes críveis e socialmente construídos a partir delas. Possuir um mapa preciso e acurado do ambiente pode ser menos importante do que possuir algum mapa ou orientação que, mesmo intuitiva e emocionalmente, permita a ação imediata de construir sentido.

O critério da precisão é secundário em qualquer análise de produção de sentido por uma variedade de razões. Isso se deve ao fato de que as pessoas empregam na produção de sentido as distorções captadas e os filtros aplicados, sendo mais produtivo olhar para estes filtros e distorções (que é o mediador, a maneira de ler) empregados e utilizados do que para o objeto em si mesmo. Assim, do ponto de vista da produção de sentido é menos produtivo observar de maneira crítica os erros, as percepções errôneas e irracionalidades humanas neste processo do que observar os filtros que as pessoas utilizam, quais excluem, e como e porque são utilizados para produzir sentido.

A própria precisão (ou o desejo de) é instrumento de funcionalidade e instrumentalidade; pragmatismo que não é captado pela produção de sentido, onde o crível é consequência e não ponto de partida. Mais do que certeza e precisão é necessário que a “história” tenha um fio condutor coerente e que permita às pessoas a criação de entendimentos retrospectivos do que se apresenta; realimentando o sistema e fortalecendo a própria produção de sentido. Percepções não acuradas podem conduzir a consequências positivas.

O “sentido” na expressão “produção de sentido” é traiçoeiro. Ele simultaneamente invoca uma ontologia realista, como que sugerindo que há algo a ser registrado e sentido precisamente; e uma ontologia idealista, que sugere que algo “lá fora” necessita estar em concordância e plausivelmente construído. O sensível não necessita ser sensato, e aí repousa o problema (WEICK, 1995, p.55).

A aceitabilidade e a plausibilidade – socialmente compartilhadas – do sentido construído são mais importantes do que o ponto usado para ancorá-las. Em outras palavras: é mais importante o sentido construído e socialmente compartilhado do que o gatilho que disparou o processo. A plausibilidade e aceitabilidade têm maior validade do que a precisão pragmática – a “pista” capturável e tangível para produção de sentido perde em importância para o sentido produzido. Weick (2006, p.1731) exemplifica:

A idéia básica é que quando as pessoas imaginam a realidade, eles começam com algum indício concreto e, em seguida, descobrem ou inventam um mundo no qual a pista e o indício são significativos. Este ato de invenção é um ato de adivinhação. Os índios Naskapi, por exemplo, esquentam os ossos do ombro de um alce até que ele quebre e, depois, tratam as rachaduras como um mapa de onde os caçadores encontrarão outros alces. As rachaduras e quebras são pistas concretas que dão sentido e tornam-se significativas no mundo físico circundante.

O ponto de início da produção de sentido pouco importa ante a necessidade urgente de produzir-se sentido, de fazer frente ao mundo processual que se vivencia.

O trinômio “*Representação / Seleção / Retenção*” (*Enactment / Selection / Retention*) e estas sete dimensões – ou “estas sete características” como prefere Weick (1995, p.18) – apresentam, mesmo que sucintamente, a essência do pensamento interpretativista do autor.

Weick (2006) descreve o trinômio como um processo interativo, onde em um primeiro momento os indivíduos (na organização) criam e representam seu próprio ambiente e as

fronteiras que os contêm. Estas fronteiras atuam como continentes da própria identidade construída e, em determinados momentos (de dissonância cognitiva), sofrem questionamentos, cabendo aos próprios indivíduos refixá-las.

As pessoas produzem sentido, tentam introduzir ordem e, em seguida seletivamente identificar momentos gerenciáveis de um vasto cenário desordenado. Quando as pessoas “introduzem ordem” não há garantia de que a ordem vai persistir. Normalmente, a ordem é transitória e deve ser refeita repetidamente. Assim, um cenário de desordem é uma ameaça constante (oportunidade?) para engolir a ordem que as pessoas insistem em estabelecer (WEICK, 2006, p.1724).

A representação (*enactment*) é a forma que os indivíduos encontram para capturar o processo e transformá-lo em estrutura. Weick (2006, p.1725) utiliza a imagem de “fumaça” e “cristal” como extremos de processo e estrutura, ressaltando que “aplicado às questões de organização, as fronteiras formadas entre fumaça e cristal são as condições limitantes, nas quais a organização se desenvolve”.

Por outro lado, estas fronteiras dentro das quais a organização se desenvolve, são passíveis de questionamento e de redefinição territorial. O caráter processual do trinômio citado (e da produção de sentido – da qual é base) é sugerido na análise do segundo componente: a *Seleção* (*Selection*). Os momentos de ambigüidade, onde duas idéias contraditórias apresentam-se simultaneamente válidas, estabelecem uma rotina interativa de seleção/refutação das fronteiras existentes. Estes momentos são também caracterizados pelo aumento do que Weick (1998; 2006) chama de “estado de atenção”, sugerindo que a própria constatação da existência de tais idéias conflitantes só é possível uma vez que a seleção da idéia que será adotada (e a refutação de outra) já havia sido permitida pelo próprio sistema: como se o indivíduo só permitisse a si mesmo vislumbrar a ambigüidade após vislumbrar a solução para este fato. A solução para a ambigüidade – isto é, a nova representação que a descarta ou assimila – só é possível quando as fronteiras da representação anterior são expandidas.

Geralmente, quando as pessoas ampliam o seu repertório, melhoram a sua atenção. E quando eles vêem mais, elas estão em melhor posição para detectar sinais fracos que indicam que um assunto está se transformando em um problema, que poderá muito bem se transformar em uma crise se não for contido (WEICK, 2006, p.1724).

Substitui-se a representação antiga pela mais nova via refutação ou mera assimilação – como já foi discutido; e o indivíduo (e a organização) dispõe de um novo “arcabouço” para fazer frente ao mundo dado, via retenção das informações geradas pelas interações (Weick, 1973).

Esta análise e posicionamento, embebidos pela Teoria dos Sistemas, merecem algumas considerações para o presente trabalho, que permitirão nortear as aproximações possíveis e as tangências e incongruências encontradas com a filosofia de Bergson:

- 1) A base do interpretativismo de Weick é o trinômio *Representação / Seleção / Retenção*, que atua sobre a realidade processual mediada pela produção de sentido.
- 2) A produção de sentido é a ferramenta (apresentada em suas sete características) que faz frente às ambigüidades vivenciadas, calcando-se na intuição, na emoção, na memória e na inteligência para representar os ambientes.
- 3) Fica claro o papel de método que o uso do trinômio assume. O próprio Weick (1973, p.95) apresenta o trinômio supracitado e seu aspecto de constante interação como “modelo” para entendimento das organizações e método para o entendimento das organizações:

O modelo sugere que, se você puder obter dois itens separados de informação a respeito de uma organização, você deve ser capaz de predizer o que ocorrerá nesta organização. Os dois itens decisivos são os seguintes: 1) o grau de ambigüidade ligada a alguma informação significativa recebida por algum processo; 2) o uso feito do conteúdo conservado. Se você consegue informação a respeito do grau de ambigüidade em alguma informação importante recebida, você pode predizer o número de regras que serão acionadas, o número de ciclos que serão selecionados, a quantidade de ambigüidade que será afastada, a natureza da informação transmitida a processos posteriores e o destino desta informação à medida que for processada pelos processos subseqüentes.

- 4) Fica evidente, mesmo de posse das ressalvas de Weick, o caráter de acumulação do conhecimento que o uso do trinômio enquanto método – mediado pela produção de sentido – propicia. Mesmo que este acúmulo não tenha claro em si um caráter evolutivo, já que Weick não acena com um

viés de linearidade, em consonância com a abordagem processual que constrói, o embasamento ontológico positivo parece claramente apresentar-se.

- 5) A abordagem processual interpretativista de Weick não é estruturalista, mas guarda fortes conceitos de funcionalismo sistêmico nas suas proposições. Este funcionalismo, mesmo que embebido da abordagem processual que Weick desenvolveu em sua produção acadêmica, tem por aparente base ontológica o positivismo;

De posse de tais constatações, serão retomadas no capítulo quarto, onde se fará a aproximação entre a produção de Weick e a filosofia de Henri Bergson.

4. Robert Cooper e o “Open Field”

Robert Cooper, professor do departamento de comportamento organizacional da Universidade de Lancaster – Reino Unido, embora tenha publicado apenas um único livro em sua carreira, sobre motivação e processo de trabalho (COOPER, 1974), é autor de diversos capítulos de livros e ensaios, que lançaram discussões e questionamentos de natureza ontológica sobre bases dos Estudos Organizacionais e a própria natureza das organizações (SPOELSTRA, 2005).

Na produção acadêmica de Cooper se encontra uma proposta de abordagem processual nos Estudos Organizacionais. O autor assume uma postura que visa desreificar as organizações em uma profusão de difusos e genéricos processos em oposição às estruturas específicas e funcionais nas quais elas comumente se apresentam (CHIA, 1998). Cooper relembra constantemente que o estágio atual dos Estudos Organizacionais é fruto da racionalização e organização inexoráveis da sociedade, compelindo a pensar em um processo fluido e constante. Há, em Cooper, um inquestionável comprometimento em entender movimento, processo e a formação das organizações como fenômeno social (MUNRO, 1998).

Sob a ótica de Cooper, a estrutura é o invariante padrão de relações entre pontos funcionais de um sistema, enquanto processo é a contínua emergência de novos elementos daqueles pré-existentes (COOPER, 1976). Apesar de aparentemente em contraste e antagonismo, estrutura e processo complementam-se tanto enquanto conceito quanto no “mundo real”, sendo que as primeiras só podem ser constituídas a partir de um processo e a própria inovação e o inusitado que emerge do processo só pode se concretizar quando submetido a uma estrutura.

Para Cooper (1976), é necessário que reconheçamos que a dicotomia estrutura-processo media e ordena as nossas próprias vidas, sendo que há – em ambos os níveis: individual e social – uma escolha da forma em que nós e os ambientes por nós criados lidam com os extremos e com o equilíbrio desta dicotomia, que assume três formas:

Na **Forma Estrutural**, há primazia da estrutura em detrimento do processo. É necessária a preservação da própria estrutura como meio de manutenção à custa do ambiente e da subordinação das partes ao todo. O paradigma evocável é o funcionalismo, medindo o grau de estrutura e os papéis funcionais que cada um ocupa na estrutura. No outro extremo, há a **Forma Processual**, onde através do constante fluxo e da mudança não é possível a emergência de uma única e resultante forma (ou estrutura). Aparentemente não há propósito ou fim definido: as ações simplesmente ocorrem e as resultantes meramente acontecem. A

pré-condição necessária para a existência deste extremo processual é a renúncia de controle; é necessário abandonar as estruturas existentes e postar-se aberto para as possibilidades de mudança que se apresentam – não buscando extrair ou traduzir estruturas de processos, mas aceitar a continuidade e o fluxo como mediadores da própria existência. Cooper (1976) apresenta como paradigma do extremo processual o Surrealismo³⁶.

Nesta proposta de contínuo que Cooper modela, entre os extremos estruturais e processuais puros, há a possibilidade da **Forma de Equilíbrio Estrutura-Processo**. Esta abordagem é caracterizada pela existência de uma relação contínua e cíclica entre estrutura e processo, que se dá na desintegração da estrutura existente seguida por uma imersão temporária no processo que desencadeou esta desintegração e a posterior emergência de uma nova (e mais criativa) estrutura. Este processo é invocado por Cooper (1976, p.1000) como “equilíbrio regenerativo”. O ponto que em Cooper denota o viés processual desta ocorrência é o fato de que, ao desintegrarmos a estrutura existente antes da imersão no processo, ou seja, ao desaprovamos continuamente a validade da estrutura existente e lançar-nos à busca de uma nova estrutura – que será capturada de um processo – não há nenhuma pré-concepção do que deverá tomar o lugar da estrutura abandonada; denotando, portanto, segundo Cooper (1976), a “abertura” às possibilidades criativas de mudança que o processo (e a abordagem processual) propicia(m).

Para Cooper (1976) a chave para o entendimento da relação entre processo e estrutura repousa sobre o entendimento do propósito, ou do intuito da própria relação. É o propósito que dá forma e sentido ao sistema: mais claros e fixos propósitos acarretam estruturas mais rígidas e especializadas – sendo que o grau processual é, então, inversamente proporcional a este entendimento.

Propósito une e dá direção ao sistema; ele preserva a estrutura às custas do processo. Propósitos mais fixos e específicos resultam em estruturas mais fixas e específicas, e o processo é então inversamente relacionado com o grau de rigidez e especificidade de um propósito. A um rígido e específico propósito, todo o restante se ajusta a ele (COOPER, 1976, p.1000).

Em função da classificação por propósito, Cooper (1976) sugere mais dois tipos diferentes de sistema: instrumental e expressivo. O modelo instrumental privilegia a estrutura

³⁶ Os trabalhos surrealistas contêm elementos de surpresa e estranhamento. Inesperados ângulos e justaposições do vivo, sob o signo do humor, compõem sua base. Para o fundador Andre Breton, o surrealismo é antes de tudo um movimento revolucionário (LUCIE-SMITH, 2004).

sobre o processo, sendo que sua própria natureza é focada em meios para o atendimento de metas à eles externas. Ou seja: os propósitos são claros e rigorosamente definidos. No outro extremo, há o modelo expressivo; que possuindo propósitos difusos adota a forma de balanço entre estrutura e processo para a captura das inúmeras possibilidades que a própria imersão processual propicia. Cooper (1976, p.1000) adota uma postura contingencial ao tratar tais sistemas, uma vez que eles “utilizam-se do ambiente para cultivar suas próprias e variadas possibilidades”. É invocado para caracterizar este sistema o modelo estrutural de manifestações artísticas, e aqueles que privilegiam a criatividade como modo de operação.

A abordagem contingencial torna-se mais presente quando são discutidas as formas de desenvolvimento destes sistemas. O sistema classificado por propósito como *instrumental* possui, para Cooper (1976), um princípio de desenvolvimento *linear* – mediado pela regulação e pelo controle das variáveis que podem comprometer o atendimento das metas traçadas. Os sistemas instrumentais desenvolvem-se linearmente de duas maneiras: refinando sua instrumentalidade e aumentando sua escala. Já os sistemas *expressivos* apresentariam um modelo de crescimento *contingente*; refutando qualquer restrição imposta por propósitos e estruturas previamente existentes. O sistema é um mosaico de potencialidades, seu desenvolvimento multiforme.

O desenvolvimento ocorre através de uma estratégia de revelação, pelo meio do qual o sistema, abandonando os propósitos conscientes, apreende seu próprio ambiente como formas que se desdobram (COOPER, 1976, p.1000).

Para Cooper, o paradigma relevante para a forma de equilíbrio entre estrutura e processo é a Evolução Criadora de Bergson; e a escolha existencial proposta ao homem reside em entender-se e às suas instituições sob a ótica instrumental/expressiva e em decidir quais destas duas caracterizações deve reger seus corpos sociais.

Para Chia (1998) quatro recorrentes temas são rastreáveis na produção de Cooper, sendo que um ou outro é mais pronunciado em diferentes fases de sua produção, nunca o autor os abandonando de todo. Primeiro, há um comprometimento constante em pensar a organização em termos de movimento e processo. Este comprometimento, a busca por uma epistemologia do processo, é evidente nos trabalhos iniciais de Cooper e trazido à tona na sua produção mais recente. Segundo, há uma lógica da diversidade em seus trabalhos. A presença do outro é sempre implicada para a própria articulação do ser: há de forma recorrente no organizar uma atenção especial com a função de “fronteiras” conceituais, que

simultaneamente separam e integram termos opostos (organização/ambiente, ser /outro, dentro/fora, conceito/objeto). Terceiro, em seu trabalho há a característica constante de uma apurada análise da informação, da escrita, organização e comunicação; como altamente desenvolvidas formas de representação, intrínsecas ao processo social da construção de mundo. Através de composição e decomposição, repetição e seqüência, transformação e ordenamento, as formas de representação acabam por ajudar a gerar os padrões de regularidade do nosso cada vez mais complexo e (pós) moderno mundo. A maneira como estes micro-atos de formação (e representação) se interligam e se mediam para criar possibilidades de identidade, sentido e, em última instância existência, é foco do trabalho de Cooper. Quarto, é constante a preocupação nos escritos de Cooper em deixar claro a maneira como a organização moderna – e o moderno organizar – estão presentes nas nossas atitudes conosco mesmos e nas nossas interações com o que se apresenta no nosso dia a dia. Para Cooper, o organizar (e a organização) permeia a definição de modernidade e, mais do que uma mera “atividade econômico-administrativa estruturada que envolve a transformação, uso e troca de matéria e energia visando a captura de ganhos e vantagens” (COOPER, 1987, p.406), ele é crucial para propiciar uma visão clara e abrangente do nosso modo de vida sociocultural.

Entretanto, a principal questão que se põem em discussão ao longo de toda a produção de Cooper é o fato de que apesar da crescente humanização das ciências sociais, ainda carecemos de conceitos que permitam enxergar a experiência em termos de processo. Como disciplina, as ciências sociais (e por conseqüência, a ciência organizacional) são naturalmente compelidas a expressar-se e apresentar-se em termos de estrutura. Este fato torna-se ainda mais deletério quando, na observação do autor, a estrutura transforma-se em um fim em si mesmo, e não um meio. É necessário, portanto, dotar as ciências sociais de uma possível e apropriada conceitualização que permita uma “visão de processo”, que dote o homem das ferramentas necessárias para livrar-se do jugo da estrutura inexorável, aberto às possibilidades criativas que se apresentam.

Há uma evidente abordagem sistêmica nas formulações iniciais de Cooper. Entretanto, mesmo apontando em seu próprio texto que o Homem não possui conceitos suficientemente elaborados para a vivência processual, faz uma defesa da Teoria de Sistemas como “promessa de melhor conceitualização dos processos”. Esta “promessa” é, logo depois, criticamente questionada, quando o autor identifica que a Teoria de Sistemas apresenta um viés estruturalista evidente.

Este viés fica claro na constatação de que o “processo”, na própria Teoria de Sistemas, encontra-se sempre ligado a sistemas que possuem propósitos rígidos – sendo o principal desejo de estes sistemas subjugar o processo aos próprios desenhos de estrutura que lhes são mais convenientes, instrumentalmente deturpando o caráter de continuidade e de desconhecido do processo.

Cooper (1976, p.1001) sugere que é necessário que nos movamos para além das ciências sociais e sua conceitualização de atual processo, no intuito de produzir uma conceitualização apropriada para a inclusão do processo na vivência humana. As premissas desta conceitualização seriam embasadas em dois pontos: (1) uma visão whiteheadiana³⁷ de homem e ambiente como apenas um; e (2) a definição do ser humano como “inacabado”, como um projeto aberto e em andamento, como proposto no *Dasein*³⁸ de Heidegger. No presente trabalho o intuito é também conceitualizar o processo, mas à luz da filosofia bergsoniana; notoriamente uma filosofia de base ontológica processual.

A conjunção destas duas premissas sugere que o homem deve experimentar a si e ao mundo que o cerca como um *Campo Aberto*. É o Campo Aberto que define as condições necessárias para a emergência de uma conceitualização embasada em processo e de sistemas expressivos (embasados no equilíbrio estrutura – processo). Em Cooper, é o Campo Aberto que possibilitará uma reconciliação do homem com a experiência processual da realidade.

É no texto seminal de 1976 – *Open Field* – que Cooper lança a pedra fundamental de sua proposta de abordagem processual das ciências sociais e das organizações. Já na primeira frase do primeiro parágrafo do *abstract*, Cooper (1976, p.999) demonstra a amplitude de seu propósito com o texto, ao afirmar que “o artigo tenta definir uma epistemologia do processo como base para o desenvolvimento de ação criativa e expressiva”³⁹. Caracterizando a necessidade e a validade desta abordagem, o autor alerta:

³⁷ Alfred North Whitehead (1861-1947) – matemático e filósofo inglês, que conjuntamente com Henri Bergson, Charles Peirce, John Dewey, Charles Hartshorne, Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche, Nicholas Rescher e Gilles Deleuze são considerados filósofos processuais modernos. O nascimento da filosofia processual de Whitehead é atribuído ao confronto de idéias da física newtoniana com a relatividade de Einstein; o que levou o filósofo a questionar os conceitos espacializados de tempo do primeiro, abraçando a “ontologia do tornar-se” que julgava identificar na obra do segundo (HUISMAN, 1983).

³⁸ *Dasein*: em português são usados, para traduzir este sentido Heideggeriano, os vocábulos ser-aí e presença. Ele significa, na origem, existência real, tanto das coisas finitas quanto a de Deus. Neste sentido é usado por Kant (Crít. Razão Pura, Anal., II, cap.2, seção 3, 4): “No simples conceito de uma coisa não se pode encontrar o caráter de sua existência real (Dasein). Porque, ainda que ele seja tão completo que nada lhe falte para pensar o objeto com todas as suas determinações internas, a existência real nada tem a ver com isso, mas só com a questão de que uma coisa nos é dada, de TAL modo que a percepção dela possa sempre preceder o seu conceito”. Neste sentido, para Kant, a existência real (o ser-aí) é a segunda das categorias da modalidade opõe-se ao não-ser. (ABBAGNANO, 2007)

³⁹ No original: *The paper attempts to define na epistemology of process as a basis for the development of expressive and creative action*. O vocábulo *attempts* pode ser traduzido como tentar, experimentar, aventurar-se

Afastamos-nos tanto da possibilidade de apreender as experiências aleatórias e não selecionadas que agora parece necessário relacionar exatamente as condições que nos permitirão repossuí-las (COOPER, 1976, p.1001).

O *Open Field* define as condições necessárias para o movimento de nova posse e para a emergência de novos e criativos sistemas, calcados na própria experiência processual. Estas condições são descritas e apresentadas sob a forma de cinco variáveis, que tentam delimitar e estabelecer o entendimento necessário para a empreitada.

Estas variáveis são também os pilares necessários ao entendimento da proposta de Cooper, uma vez que delimitam o perímetro e o entendimento daquilo que se faz necessário como pré-requisito à possibilidade do “pensar em processo”.

a. A primazia da Ação

Cooper adverte que as teorias da ação humana tipicamente assumem o fato de que o conteúdo da maioria das ações é determinado pelas imagens (e pré-imagens) que as pessoas possuem dos seus próprios ambientes. As imagens são organizações ativas da experiência passada, através da qual a história futura é escrita. Assim, as imagens inibem a possibilidade de transformação criativa e “abertura” aos processos; fazendo-se necessária para subverter esta tirania a emergência da ação pura, não contaminada pela imagem. Para que a imagem pura tenha a possibilidade de existir é necessário que o Homem situe-se diante do desconhecido. Um desconhecido que não invoque imagens pré-determinadas – uma ausência absoluta de sentido e conhecimento.

O ponto de tal “ação” é criar um vácuo cognitivo que deve ser preenchido pelo Homem – sabendo o quanto ele abomina os vácuos – com imagens que criem um novo terreno. Desta maneira, a ação torna-se o dínamo para mudança e a base do crescimento (COOPER, 1976, p.1002).

(CAMBRIDGE, 1995). As duas últimas sugestões de tradução parecem-me apropriadas – se não para o texto em si – para a postura daqueles que buscam incorporar o processo como método. O fato de buscar a realidade como processo é, de certa forma, uma aventura; sua maneira, imprecisa; seu resultado indeterminado (WHITEHEAD, 1929).

A imagem pura pode penetrar no meio social (ou o vácuo cognitivo pode ser criado) via três mecanismos de mudança: (1) *modelos de mudança planejada*, (2) *crises* e (3) *rupturas*.

Os *modelos de mudança planejada* são planos de mudança onde são evitadas estratégias e soluções a priori, permitindo ao plano adaptar-se e definir-se ao longo do próprio processo de mudança. A mudança, define Cooper, deve ser **desejada**; e o agente da mudança é envolvido a tal ponto nas situações vivenciadas que não é possível separar programa e situação.

Nestas circunstâncias, o agente de mudança é imediatamente envolvido no próprio processo de mudança, ajudando a dar forma a ação de mudança e é por ela também moldado. A situação transforma o programa tanto quanto o programa transforma a situação. Exemplos específicos de mudança planejada são os programas de transformação e desenvolvimento radical de comunidades e pesquisa participativa (COOPER, 1976, p.1002).

Já as *crises* são experiências, externamente geradas, que destroem ou radicalmente questionam um ou mais valores centrais daqueles que as vivenciam (COOPER, 1976). As imagens pré-existentes não são mais meios viáveis para o entendimento do ambiente, seja por inexistência de situação similar já vivenciada, por impossibilidade de entender o propósito da existência da própria situação ou ainda pelo fato da situação ser passível de classificação em uma ou mais categorias e imagens pré-existentes; o que torna o anteriormente conhecido e vivenciado em sem uso e efeito atual. O cerne da crise é a falta de controle pelo agente, que o faz imergir no puro processo e o deixa sem alternativas a não ser nele fundir-se.

As *rupturas* são quebras auto-geradas nas estruturas existentes buscando libertar o agente do transe confortável dos contextos conhecidos e familiares, criando espaço e condições necessárias para uma ação sem imagem pré-existente e a ascensão de novas formas e sentido. Cooper (1976) relaciona a ruptura como o método básico de trabalho do Surrealismo, onde a ilimitada capacidade de rejeição ao existente é o grande segredo para o avanço humano (BRETON, 1966); e com a revolução de 1968 na França, onde a ruptura foi o meio encontrado para trazer à tona um “choque de liberdade” requerido para a criação de um ambiente social que permitisse a mudança. Naqueles momentos, a transição, ainda que momentânea, da ruptura para a auto-gestão da própria vida tomou corpo de maneira tão rápida que durante aqueles períodos de “improvisação” os desejos reprimidos alinharam-se na superfície, criando novos esquemas de vida comum e de representação da própria sociedade.

b. Acaso

Em Cooper (1976, p.1003), acaso é a possibilidade do inesperado.

Através do acaso, o homem descortina o desconhecido e as possibilidades potenciais. O acaso torna-se o meio no qual o homem pode buscar a possibilidade de crescimento espontâneo. Há, entretanto, alguns pré-requisitos que a mente deve atingir para permitir a vivência e experiência do acaso. Tais pré-requisitos, para Cooper, só podem ser atingidos mediante duas estratégias: (1) ausência de propósito e (2) desordem induzida.

A ausência de propósito é caracterizada como o estado onde a mente abdica seu direito e função de controle com o intuito de aumentar sua capacidade de apreensão do mundo e do ambiente. Este estado permite a compreensão lateral e relacional do mundo (COOPER, 2005; 2007), vivenciando o processo sem a mediação de uma estrutura e trocando a “verdade instrumental” pela “verdade contingente”. Fica subentendido que, ao classificar o entendimento da realidade segundo as verdades instrumentais e contingenciais, Cooper aproxima a abordagem processual da sua classificação de sistemas expressivos e contingentes.

Já através da desordem induzida, “o homem é desafiado por um estado caótico auto-imposto cujas possibilidades e resultantes são organizados em uma outra (e nova) ordem e início” (COOPER, 1976, p.1004); o estado de desordem induzida é essencialmente individual e relacionado aos processos criativos e artísticos. Nestes “atos privados” (COOPER, 1976, p.1004) os homens podem se reconstruir pela imersão no processo, mas não podem fazê-lo da mesma forma com seus pares; para tanto seria necessário estabelecer uma estratégia de desordem induzida que pudesse ser traduzida em um princípio de transformação social. O caráter, no qual a abertura ao acaso opera para transformação da condição humana, é individual e estritamente pessoal; embora, para o crescimento e desenvolvimento da própria condição humana a transformação deva ser compartilhada via relações interpessoais.

c. Projetabilidade

Por projetabilidade entende-se (1) o poder do homem de projetar suas forças inconscientes no mundo externo, e (2) o poder das formas externas de retirarem e darem substância e sentido ao conteúdo do inconsciente. Para Cooper (1976, p.1005), a projetabilidade é uma variável que permeia todo o Campo Aberto.

Cooper (1976) denota, quando enuncia a ação da projetabilidade dentro do entendimento da apreensão da experiência enquanto processo, que esta apreensão não é uma via única, ou seja: uma vez imerso no processo, o próprio processo é influenciado pelo inconsciente do sujeito-agente. O poder do Homem de projetar suas próprias forças inconscientes no mundo externo (e no processo) depende diretamente da sua própria capacidade de administrá-las. Assim, quando há a existência de uma imagem oriunda de uma ação pura (como visto em a. anteriormente) e o ser humano posta-se aberto ao acaso (como visto em b. acima), sua capacidade de projeção do inconsciente no mundo externo é potencializada.

O fato e proposição ficam mais claros quando Cooper adverte que o veículo da projetabilidade é a própria projeção, sendo esta aquilo que projetamos com o intuito de modificar o futuro – “A projeção é aquilo que é ‘jogado além’ para modificar o futuro” (COOPER, 1976, p.1005). Não se deve entender este modificar como a aplicação de uma moldura pré-existente, mas como o mediador de um processo que se move entre projeção e construção. A projeção é o meio de apreender o conteúdo processual. A construção é a forma assumida, pela soma entre projeção e conteúdo apreendido, no mundo externo e consciente. A construção existe portanto não para si mesma, ou sua existência é mero acaso; ela existe para dar forma a um conteúdo extraído de um processo. A imagem utilizada por Cooper para ilustrar o binômio projeção – construção são as pinturas de Pollock⁴⁰. A projeção, por sua vez, desenvolve-se por epigenesia^{41, 42} – elaborando e ampliando a forma das estruturas utilizadas na sua construção. Cooper (1976) aproxima tais conceitos da visão de paradigma de Kuhn (1970, p.198):

⁴⁰ Jackson Pollock (1912-1956) – pintor expressionista abstrato americano que desenvolveu a técnica de pintura identificada como “dripping” (gotejamento). TAL técnica consiste, sinteticamente, em aplicar respingos de tinta sobre telas (geralmente de tamanhos maiores que os usuais) que acabam por unirem-se, criando entrelaçamentos e texturas inusitadas e aleatórias. Pollock foi o expoente da “pintura de ação” – movimento norte-americano que buscava o inconsciente, a tensão ético-religiosa e o uso de signos na arte (READ, 2001)

⁴¹ Epigenesia: com este nome Kaspar Wolff desinhou sua teoria sobre a geração dos organismos animais, segundo a qual os órgãos de um ser vivo não estão pré-formatados no óvulo ou no embrião, mas se originam ex novo de uma matéria indiferenciada (Teoria da geração). Essa teoria, que Wolff baseava em observação microscópica dos órgãos das plantas e do embrião do pintainho, foi um golpe rude na teoria da pré- formação, que tinha sido defendida no mesmo século por Malpighie Bonnet. Kant observava, a propósito desta teoria que ela tem a vantagem de atribuir à natureza uma ação própria, que difere do simples desenvolvimento; desse modo, “lançando mão o menos possível do sobrenatural, deixa por conta da natureza tudo o que se segue ao primeiro começo” (Crít. Do Juízo, parágrafo 81). Kant deu a sua própria doutrina o nome de “Epigenesia da razão pura” ao admitir que as categorias do intelecto são o fundamento da possibilidade de experiência, ao contrário da doutrina tradicional, segundo a qual é a experiência que possibilita as categorias (ABBAGNANO, 2007).

⁴² Epigenesia: teoria segundo a qual a constituição dos seres se inicia a partir de célula sem estrutura e se faz mediante sucessiva formação e adição de novas partes que, previamente, não existem no ovo fecundado (FERREIRA, 1999).

Paradigmas dão aos cientistas não apenas um mapa, mas também algumas receitas de como proceder para a confecção dos mapas.

Discorrendo que a forma dialógica como projeção e construção são desenvolvidas – elaborando e se expandindo continuamente dentro de um programa estabelecido – determina que, a exemplo dos paradigmas, as projeções e construções têm seus próprios significados, não sólidos e imutáveis, mas baseados na projetabilidade do indivíduo; denotando, portanto, seu caráter essencialmente processual.

d. Circunstância⁴³

Para Cooper a circunstância é fundamental para o entendimento da própria existência e para dar a ela concretude.

A circunstância é o campo imediatamente percebido da realidade (eventos, objetos), o contexto concreto no qual desenvolvemos nossas vidas. Ela é o âmago do sentido existencial, onde a percepção faz seu trabalho e encontra uma unidade. A circunstância é a morfologia rudimentar da experiência cotidiana – discreta, vívida, múltipla. Homem-no-mundo é um sem fim, por tudo oposição ao homem-posicional (COOPER, 1976, p.1006).

A circunstância é tomada de objetos definidos e conhecidos que formam os sentidos e dão forma às percepções de maneira definitiva. Por outro lado, o extremo inverso – o da abstração generalizada – apela ao intelecto humano para que se lance em um estado de nebulosa subjetividade no qual, na falta de foco no objeto, vê-se obrigado a avançar e termina por não permitir a participação de maneira completa na circunstância, que é a capacidade de interação e de criar relações entre a vivência atual e corrente e o anteriormente vivenciado e experimentado.

A filosofia da circunstância demanda uma teoria da descontinuidade e da experiência múltipla na qual as partes são muitas e individualmente ativas. Só em condições de diferença e autonomia pode o Homem encontrar seu poder interno, ser sua própria medida (COOPER, 1976, p.1007).

⁴³ No original: *Situation*. As traduções cabíveis são: situação, condição, posição, circunstância (CAMBRIDGE, 2005). A escolha preferencial pela última repousa sobre a característica, ainda que meramente intuitiva, da transitoriedade que o vocábulo parece transmitir.

A abertura inicial do campo – o Campo Aberto (*Open Field*) – deve, para Cooper, ocorrer por meio da circunstância, das coisas elas mesmo e suas interações. Interações que não devem ser confundidas com inércia e imobilidade, já que é o próprio autor que dá a importância à circunstância, quando atribui a ela a chave para o entendimento do processo: visto como nexos de objetos e acontecimentos entre eles mesmos.

“Nós destruimos a raiz viva da circunstância quando nós fazemos, e sempre o fazemos, aquela mais perniciosa forma de abstração que é tratar objeto e ação como formas e entes separados” (COOPER, 1976, p.1007). Decorrente desta afirmação, fica evidente que a circunstância segue uma lógica de ação discursiva e não uma lógica linear – os acontecimentos ocorrem de acordo com sua própria direção e sentido; aproximando-se também da caracterização feita pelo autor dos sistemas expressivos e contingentes (e da sua caracterização do próprio processo). Quando declara que “os acontecimentos são seus próprios fins, e não um progresso para algum outro estado” (COOPER, 1976, p.1008), há a evidente tentativa de dissociação com a ontologia positiva de acumulação evolutiva do conhecimento e relação de causa-efeito, na sua abordagem processual.

Também decorrente da mesma afirmação, Cooper (1976) ressalta o caráter interativo da circunstância quando diz que as circunstâncias “ocorrem” e “sofrem ocorrência” – o que é criado pelo homem (via circunstância ou Campo Aberto) acaba por voltar-se e criá-lo também. Há, portanto, neste ponto a inserção de uma relação dialógica com a realidade e com o campo; fato que permeará toda a produção vindoura de Cooper e estará presente nas suas considerações sobre o uso do Campo Aberto enquanto método.

e. O Campo Abstrato

A abertura à circunstância é, entretanto, incapaz de caracterizar e permitir a apreensão total do Campo Aberto.

Mas o campo vai além da circunstância para encontrar seu sentido maior. O qual é, discreta e singularmente, e por isto mesmo, único. O campo de sentido maior reside no conceito de mundo como santuário de relações no qual os “muitos” transformam-se em “um” (COOPER, 1976, p.1008).

São três os enunciados que caracterizam este “sentido maior” para o campo abstrato: (1) a base deste sentido maior são as relações, interconectadas no próprio campo; (2) as relações são o princípio da unidade e através das quais o uno se torna múltiplo; e (3) é a combinatoria das possíveis relações que faz com que o campo vá além e acima do literal e do óbvio. O múltiplo pode combinar-se de maneira infinita, resultando em um campo de extensão e profundidade também infinitas. Para Cooper (1976, p.1008), “o campo abstrato é aquilo que Whitehead chamaria de ‘extenso contínuo’”, ou o que Bergson (1964) denominaria de pura duração.

O campo abstrato é a continuidade primitiva do vir-a-ser, é devir constante e fluxo interminável. Processo que, em sua essência, representa uma cosmologia da qual não possuímos elementos que permitam apreendê-lo em sua alma:

É claro que somos escravos de uma epistemologia que separa o conhecedor do conhecido, a velhaca cisão sujeito-objeto sistematizada e promulgada por Platão em seu imperfeito programa de tornar o homem "autônomo". Seu propósito ostensivo era dar ao homem controle sobre a natureza (incluindo ele próprio), desenvolvendo separadamente intelecção e reflexão, para que ele pudesse ficar distante (um junco pensante) do fluxo vívido da experiência, a distância é condição necessária para maestria e domínio (COOPER, 1976, p.1010).

A epistemologia platônica⁴⁴ é criticada por Cooper (1976) por conviver com duas ilusões: (1) que através dela o homem se tornaria autônomo; e (2) que ela forneceria uma moldura única para o enquadramento das mais diversas e distintas experiências. A conquista da autonomia se daria pelo *uso de ferramentas* (regras, teorias, métodos), e não na comunhão com os propósitos. O sistema platônico tem na ordem a prioridade, e sua estratégia é a regulação.

Ou colocando isso de outra forma: regular, como uma prioridade na vida, é proibir ou abafar a diferença de modo que o sistema de regulação não pode conhecer nada além de si mesmo; ele não pode adentrar no sentido maior que é o campo abstrato (COOPER, 1976, p.1010).

⁴⁴ A Epistemologia Platônica é aquela que parte do princípio criado por Platão da existência de dois mundos distintos, *um superior*, de dimensão não física do ser, ideal, invisível, eterno e imutável é a realidade das idéias eternas, perfeitas e imperecíveis. O outro mundo é *inferior*, é o físico e visível, aparente, indefinido e mutável, perecível. As ciências fazem parte do mundo das essências, já que são verdades imutáveis e universais. Há na epistemologia platônica a idéia de que o conhecimento é inato, desenvolvido a partir de idéias que já pré-existiam na alma (LEGRAND, 1991).

Os sistemas instrumentais-lineares, conforme classificação cooperiana, são, portanto, incapazes de experimentar o campo abstrato, o Campo Aberto. Esta possibilidade só é razoável aos sistemas expressivos-contingentes. Cooper (1976, p.1010) ainda postula que “o verdadeiro, e único, caminho para adentrar às possibilidades do campo abstrato é um ciclo de três vias, determinado por: suspensão da consciência e de propósitos específicos, abrangendo e permanecendo nas incertezas e criando através da voz passiva (causalidade inconsciente)”.

f. O uso do Campo Aberto

Para Cooper (1976, p.1011) o Campo Aberto (*Open Field*) é a condição do processo. Processo “é o suceder criativo de eventos, dirigido por relações intensas entre os próprios eventos e sob leis de parcimoniosa ação”. A característica que Cooper entende como parcimoniosa das “leis” que “regulam” o Campo Aberto vem do fato e do entendimento de que, quanto mais simples e diretas (quase inconscientes) forem estas leis, mais capaz é o homem de passar do literal ao abstrato; indo além da aparência e finalmente adentrando ao campo abstrato, ao Campo Aberto.

O caráter de método fica evidente na preconização pelo uso do Campo Aberto, é o próprio Cooper (1976, p1011) que adverte e salienta:

A razão do Campo Aberto (*Open Field*) é ser usado, não analisado. É o uso que faz as idéias se moverem. Existe um modo de uso do Campo que causa um curto-circuito no âmago do ser, orientando os valores do homem para fins fora de si, como no diagnóstico de que em ganhar e gastar devemos focar e desperdiçar nossas forças. Em vez disso, um uso contrário agora é necessário para mostrar o Campo Aberto (*Open Field*) como um meio de iluminar o homem como a fonte de seu próprio processo de vida. O uso é homótopo⁴⁵. Os processos homotrópicos são: descobrir (*find out*) e fazer (*make*).

O “descobrir” (*find out*⁴⁶) é explorar e descobrir as possibilidades de um posicionamento através de ações não-estruturadas, projeção, ação, acaso, etc. O “descobrir” é apreender o processo na sua essência, como ele é: “áspero e não através do puro relato de outro, de outra lógica e particular interesse” (COOPER, 1976, p.1011) – não um “comentário”

⁴⁵ Homótopo: que possuem os mesmos gostos e caráter, ou aquilo que segue na mesma direção (FERREIRA, 1999).

⁴⁶ *Find Out* – descobrir, achar, procurar, apurar, entrever, encontrar (WEBSTER, 2002). A escolha pela tradução como “descobrir” não deve levar ao errôneo entendimento de que se trata de “descortinar” o pré-existente. Trata-se de, imerso no processo, assimilar seu caráter único e desconhecido.

do processo, mas o processo real e vívido no Campo Aberto. Já o “fazer” (*make*) é construir formas e estruturas que mostrarão estas mesmas possibilidades em termos de acontecimentos dos próprios processos. É através destes dois processos homotrópicos que as características do Campo Aberto (anteriormente descritas e analisadas) são invocadas e ganham direção; tornando-o pronto para a adequada e necessária utilização pelo ser humano.

Cooper (1976, p.1011) ressalta que só há dois caminhos para proceder com o “descobrir”: um é postar-se diretamente no processo, submergir e submeter-se ao fluxo contínuo da experiência processual. O outro é, com extremo cuidado, valer-se de evidências e relatos daqueles que registraram as formas puras e essenciais dos processos via as metodologias corretas. “Comentários” válidos do processo.

Independentemente de qual caminho é tomado (ou ambos, simultaneamente), Cooper ressalta que o que há a “descobrir” é informação.

O que há a “descobrir” (e esta é a chave) é informação. Informação é duas coisas: é *diferença* (no sentido cibernético do termo), e é o que entra em forma; in-forma. Logo, diferença é a chave para a forma. Assim, “descobrir” é estar “em forma”; literalmente estar dentro de, ser parte de. Estar aberto ao processo é estar aberto a um campo de dinâmica diferenciação; o que significa estar envolvido com o campo em todos os pontos possíveis e não perder nenhum dos seus ativos conteúdos por preguiça ou por um ato de escolha prévia. É entender-se mais plenamente no mundo, não como separado dele (COOPER, 1976, p.1012).

O “fazer” é, por sua vez, apresentar o que é “descoberto” em uma forma que capture a diversidade do processo de forma válida e representativa. O próprio Cooper (1976, p.1012) ressalta “que o problema é como conter a totalidade da diversidade ela mesma”. “Fazer” é colocar o conteúdo do processo na forma correta; tornando o conteúdo do processo, conteúdo do Homem. O modo de operacionalizá-lo não é fácil:

Para obter uma prática de tudo isto, é outra e mais difícil questão; requerendo que o homem aprenda a se tornar uma criatura menos teimosa e voluntariosa do que ele é, por renunciar à sua dependência cataléptica para a condução dos seus assuntos sob a faculdade do “propósito consciente”, e se permitir ser guiado mais pela sabedoria sistêmica de seus processos inconscientes (COOPER, 1976, p.1012).

As condições para sermos guiados pela “sabedoria sistêmica dos processos inconscientes” repousa sobre as funções de percepção e de consciência da plenitude que o Campo Aberto proporciona. A percepção é condição primária para um compromisso com o processo não somente por ser a interface do Homem com o mundo; mas, sobretudo por captar e relatar o menor sinal de atividade processual que nos inserimos.

Estas duas funções sugerem que o processo só pode ser assimilado através de indicações, de pistas e elementos; não através de sistemas estruturados. É nos elementos e nas pistas (inclusive acerca de nós mesmos), que o real processo se desenrola. Cooper (1976) salienta que as indicações e elementos são primários; os sistemas, secundários – e em invertendo esta ordem, nos alijamos da possibilidade de vivenciar a realidade como processo.

Ainda é postulada por Cooper (1976) a sugestão para a criação de uma metodologia que permita a prática vivencial do processo, que giraria em torno dos dois princípios homotrópicos (descobrir e fazer) e de questões acerca de variáveis do próprio campo.

O “descobrir”, o “fazer” – que formam a base operacional do Campo Aberto enquanto método – e as cinco variáveis que o caracterizam; serão ponto de análise e congruência (ou incongruência) com a filosofia bergsoniana – ação desenvolvida no quarto capítulo do presente trabalho.

7. A aproximação necessária

Mesmo de posse das advertências prescritas por Weick, de que as características descritas na sua abordagem interpretativista devem ser vistas mais como uma “caixa de ferramentas” do que como um corpo composto e passível de comparação e experimentação, e ainda por Cooper, que enfatiza a parcela experiencial do seu Open Field (deve ser usado e não analisado), é objetivo deste trabalho aproximar a produção de sentido como postulada em Weick e a abordagem processual de Cooper da filosofia bergsoniana. Esta aproximação é extremamente fértil e necessária, uma vez que a busca por uma “epistemologia do processo” poderia ser condição para que a negligência que se observa em relação a tais abordagens seja diminuída.

O resultado que se buscou teve como intuito principal verificar se os postulados das abordagens processual e interpretativista guardam relação com a doutrina filosófica de Bergson, notoriamente reconhecida e entendida com a “filosofia do processo, a filosofia do contínuo e do devir constante” (DELEUZE, 1991, p.31). Analisadas à luz desta filosofia, as abordagens guardam pontos de alinhamento, pontos de tangência e postos de incongruência – que não invalidam a aproximação e permitem discutir a definição e existência de tais “vazios”; que são analisados sob a ótica bergsoniana da negação e das diferenças de natureza.

O conjunto desta análise, suas congruências e incongruências, apresenta-se como a possibilidade de entender-se as organizações sob a ótica do processo. Pistas para que, ao gosto das dualidades de Bergson, as abordagens abandonem o jugo da imobilidade estrutural pela vitalidade do contínuo apreensível.

Esta possibilidade – a da existência de uma já citada “epistemologia do processo” – se apresenta também como possibilidade de discussão e legitimação de tais abordagens, uma vez que, como foi visto, uma das justificativas para o tratamento negligente que recebem é a acusação (não justificada) da sua subjetividade. Esta acusação é fruto da própria forma que o campo dos Estudos Organizacionais assume, refletindo a forma estrutural institucionalizada dos objetos que estuda. São as estruturas como fim e não como meio, que Cooper disseca (COOPER, 1976). A acusação de subjetividade expressa o viés racionalista e positivista que permeia o campo acadêmico dos Estudos Organizacionais, onde a reificação dos processos em estruturas é a tal ponto entendida como natural que o mero vislumbrar de processos ao invés de estruturas rígidas e imóveis causa estranhamento (WOOD, 2002). A filosofia de Bergson, e aproximação a ela das abordagens, caracteriza a tentativa de organizar sem interromper o fluxo do processo; o que seria mortífero e enorme desperdício, uma vez que acaba por matar o

que há de vital e urgente no processo, no intuito de estabilizar temporariamente o fluxo, o élan vital, criando um falso problema, onde o movimento acaba por ser reinscrito e reinserido no sistema (LINSTEAD, 2002): um “comentário” do processo.

O caminho escolhido para a aproximação foi tomar por base a filosofia de Bergson e buscar na produção dos autores “pistas” e “estilhaços” – ainda que velados – da filosofia bergsoniana.

5.1. A possibilidade da Epistemologia do Processo

Mesmo (ou ciente de) que os autores não tenham buscado alinhamento aos conceitos de Bergson de maneira consciente e trabalhada, a discussão é interessante. Aliás, este “possível” alinhamento fica potencializado por este fato: a base ontológica processual presente em ambas abordagens, de forma natural e quase “dada”, seria um forte indício de que estas abordagens pressupõem a apreensão do contínuo para sua própria existência.

A necessidade desta análise – mediada pela hermenêutica filosófica de Gadamer – foi proposta da seguinte forma: partindo dos conceitos da filosofia de Bergson (*intuição, duração, memória e élan vital*) analisar as contribuições nas principais produções dos autores (a Produção de Sentido de Weick e o Open Field de Cooper), buscando evidenciar a presença (ou a ausência) – ainda que não por eles apontada e lapidada – destes conceitos

Esta empreitada necessita, entretanto, vislumbrar a possibilidade de, nas produções dos autores, problematizar a existência de um entendimento da realidade processual sob dois prismas: a natureza existencial, a teoria do conhecimento. Sob o prisma de natureza existencial, ou seja, sobre o alicerce da base ontológica, o intuito foi verificar a caracterização das abordagens interpretativista e processual e suas relações e proximidades com os conceitos bergsonianos.

Assim, as sete características que formam o corpo do interpretativismo de Karl Weick (*construtora de identidade, retrospectiva, representativa de ambientes conscientes, contínua, social, focada em extrair pistas do subjacente e dirigida por plausibilidade e aceitabilidade*) e as cinco grandezas que compõem a caracterização da abordagem processual de Robert Cooper (*ação, acaso, projetabilidade, circunstância e campo abstrato*) e seu Campo Aberto serão relacionadas com os conceitos bergsonianos.

Já sob o prisma da teoria do conhecimento, o caminho adotado foi a busca dos indícios que denotem a existência de uma “epistemologia do processo” naquilo que as abordagens processual e interpretativista e a filosofia de Bergson postulam (ou deixam entrever) como

método. Desta forma, o trinômio weickniano *Representação/Seleção/Retenção* e o *Campo Aberto*, somados ao papel da intuição na filosofia de Bergson, identificada por Deleuze (1991) como dotada de precisão metodológica comparável às ciências naturais, são os eixos por onde se dará a discussão acerca da possibilidade de uma epistemologia processual, de uma teoria do conhecimento que se baseie no contínuo e no constante vir-a-ser.

Desta maneira, serão buscados os pontos de aproximação sob estas duas óticas – ontologia e método – no afã de, em se caracterizando uma ontologia de processo nas abordagens processual e interpretativista, em consonância com o método que elas sugerem (no caso de Weick) ou propõem (no caso de Cooper) aplicar, discutir a existência de uma epistemologia do processo.

5.1.1 A Ontologia

Bergson (2006) em *O Pensamento e o movente*, declara que a essência do ser é o movimento, a mudança incessante, o próprio devir. Esta compreensão, presente em toda sua obra, é incorporada e discutida no conceito da *duração*. A duração em Bergson (1964) é anterior aos conceitos de memória, élan vital e intuição. Sayegh (2008) pondera que a duração, conforme conceituada por Bergson, foi fundamental para que o próprio filósofo desenvolvesse seu pensamento e proposta, sendo portanto seu entendimento condição fundamental para a compreensão da filosofia bergsoniana. A duração é onde se dissipam todas as diferenças de grau e de intensidade, é o lar de um pluralismo absoluto e heterogêneo, das contrações e distensões incessantes e infinitas (BERGSON, 1964).

Rosseti (2004, p.17) associa a duração ao movimento, caracterizando-a como a própria realidade:

O movimento, também compreendido como mudança e duração, é o tema central do pensamento de Bergson, porque é a própria essência da realidade que se almeja demonstrar por meio da intuição.

Bergson (1964; 2006) sugere que colocar-se *na* duração é coincidir com a força criadora do universo e com o élan vital; é um locus de existência, de ordem ontológica, já que na duração jamais se repete a mesma sensação. Trevisan (2000, p.61) coloca a heterogeneidade qualitativa da duração nos seguintes termos:

Podemos, por exemplo, dar um nome idêntico a diversas fases da tristeza, da alegria ou da visão, mas, ao olhar íntimo da consciência, uma é irreduzível a outra. Não é a mesma tristeza que invade minha alma hoje e a tristeza que experimentei ontem, ainda que sejam produzidas pela mesma causa, porque entre ontem e hoje continuei a viver e a modificar-me.

A duração, para Deleuze (1991, p.27), é multiplicidade de sucessão, fusão, “experiência psicológica tal como aparece em *Os Dados imediatos* (BERGSON, 1988) e nas primeiras páginas de *A Evolução criadora* (BERGSON, 1964): trata-se de uma ‘passagem’, de uma ‘mudança’, de um devir, mas um devir que dura, que é a própria substância”. Deve ressaltar-se que existe uma aparente contradição na própria duração: como pode existir uma “mudança”, uma “passagem” que (per) *dura*, que é continuidade? Bergson (2006) – como já foi discutido no segundo capítulo – não encontra dificuldade em conciliar heterogeneidade (a “passagem”, a “mudança”) e continuidade. A duração, assim definida, é não só experiência vivida, mas experiência ampliável e transponível: ela é *a condição* da própria experiência.

Tayjen (2006, p.25) aproxima a mudança e o movimento bergsonianos a uma proposta de ontologia:

A mudança e o movimento, portanto, são traduções reais de um elemento temporal experimentável, e vão se delineando ao fundo da análise bergsoniana até ganharem, no capítulo final de *Matéria e memória*, sua devida caracterização: tornam-se o próprio tecido da existência e não o seu resíduo; passam a “*ocupar duração*”. Alcança Bergson, nesse momento, uma verdadeira ontologia, que lhe abre novos caminhos para uma metafísica profunda. Não é por acaso que, na primeira parte de sua *Introdução à coletânea tardia de O pensamento e o movente*, descreve a mudança como algo “substancial” e diz terem suas reflexões acerca da natureza do movimento despertado em seu espírito “*muitas dúvidas, ao mesmo tempo em que grandes esperanças*”. Nesse momento, Bergson já terá desvendado a razão última do fazer metafísico

A ontologia bergsoniana é o movimento, a mudança, **a própria duração** (CALORI, 2002). Para Bergson (1964), o ser só atinge a plena noção de si mesmo quando se vê eterno, capaz de assumir ao mesmo tempo a totalidade e o movente de sua memória, impulsionado pelo movimento dinâmico da sua criação – o élan vital.

Isto posto, sendo a ontologia bergsoniana a própria duração, cabe-nos buscar o mesmo entendimento de natureza do ser nos autores escolhidos para a aproximação: Karl Weick e Robert Cooper.

5.1.1.1 Bergson e Weick

Em Weick, a característica da produção de sentido que, de maneira quase direta, pode ser aproximada da *ontologia da duração* de Bergson é a continuidade (*ongoing*). O próprio autor declara que a produção de sentido jamais se inicia, uma vez que faz parte de um processo sem fim ou início: constância de movimento. Entretanto, mesmo ressaltando este ponto, Weick (1995, p.45) alerta para o fato de que os indivíduos que produzem sentido estão sempre em estados transitórios, sempre “no meio”; chegando a questionar: “Se as pessoas sempre estão no meio, no meio do quê elas estão? Uma resposta, como vimos antes, é que as pessoas estão no meio de ‘projeções’. E se estão no meio de ‘projeções’, então o que enxergam no mundo são aqueles aspectos que pesam sobre suas projeções”.

O simples fato de para Weick (1995) os produtores de sentido estarem sempre “entre” algo, denota uma forte tendência de delimitação do contínuo. Estando sempre entre dois pontos, sempre “no meio de”, o autor não abre espaço para o entendimento do processo enquanto natureza do próprio ser. Por estarem sempre entre dois pontos, os produtores de sentido (*sensemakers*) não comungam da possibilidade bergsoniana de colocar-se *no contínuo, na pura duração*.

Outro ponto que corrobora este entendimento é explicitado pelo próprio Weick (2006, p.13) quando afirma, ao diferenciar interpretação de produção de sentido, que “um foco em produção de sentido induz a uma predisposição para o foco em processo”, o que não é tão claro e destacável na interpretação. A chave aqui é o “*foco em*”; ao colocar-nos com “foco” em “algo” já há a presunção de um distanciamento entre a própria posição e o objeto alvo deste “foco”; este distanciamento do processo – mesmo com o intuito, segundo Weick (1995), de entendê-lo e compreendê-lo – é incompatível com a ontologia de Bergson, com a vivência plena da duração. A duração, que Deleuze (1991, p.28) qualifica como “irreduzível ao número”, requer não uma aproximação, mas um total perder-se e encontrar-se – que não permite ao indivíduo uma postura positiva de distância e assepsia.

A construção de identidade, característica também da produção de sentido, merece atenção, já que Weick (1995) aparentemente a embebe em cunho processual para defini-la. A construção de identidade se dá por sucessivas e ininterruptas associações e dissociações,

alterando a identidade prévia ou reafirmando-a. Esta ação, que é um dos pilares do trinômio Representação / Seleção / Retenção (e que será discutida na seqüência), propicia uma alternância de definições do próprio *ser*; produzindo a identidade de forma combinatória e mimética. Em Bergson (1964), a duração contínua e infinita possui níveis também infinitos e níveis e planos. Deleuze (1991, p.36) assim coloca:

É preciso uma abertura a uma duração ontológica. É preciso que a ontologia seja possível, pois duração, desde o início, era definida como uma multiplicidade. Por que esta multiplicidade não iria, graças ao movimento, confundir-se com o próprio ser? E, já que ela é dotada de propriedades muito especiais, em que sentido se dirá que há várias durações, em que sentido se dirá que há uma só, em que sentido se ultrapassará a alternativa ontológica um-vários?

Deleuze (1991) responde a estas perguntas quando vislumbra no próprio autor a chave para estes questionamentos. Bergson (1964, 2006) afirma que a duração, embora formada por infinitos planos e níveis, possui a “propriedade especial” de, em cada um destes planos e níveis, concentrar toda a duração nela mesma. Assim, cada plano ou nível distinto apreende em si, via contração e distensão, todo o contínuo possível da duração.

Por analogia, seria lícito dizer que a identidade do *ser*, analisada sob a ótica da duração assim expressa, embora também possua infinitas e intermináveis possibilidades, é una; não é formada a partir de associações e dissociações, mas por contração e distensão constantes. Ou seja: aqui sugere-se uma sutil (ou não tão sutil assim) diferença entre a construção da identidade em Weick e Bergson: para o primeiro, a construção da identidade é um processo ininterrupto de apreensão e refutação; para o segundo, é um processo vivo e contínuo, onde o ser já possui em si e de maneira prévia, a totalidade de sua identidade – alinhando ao fluxo do contínuo a distensão e contração que a formam momentaneamente.

Novamente fica explícito, nas formulações weicknianas, um viés de distanciamento em relação ao processo. Se a identidade é construída via “sucessivas e ininterruptas interações” que reafirmam ou alteram a identidade construída, fica subentendido que o indivíduo que é construtor de identidade o faz de maneira consciente; o que sob a duração de Bergson é impensável, uma vez que a identidade se confunde com a própria duração, com o próprio processo. Weick (1995) (da mesma maneira como fez Parmênides ao decretar que são apenas os fenômenos individuais que aparentemente mudam, e que a explicação desta mudança aparente e não real é fruto da própria constituição de mundo formado por entidades

permanentes que, via suas constantes interações e combinações, criam e recriam diferentes configurações de estrutura) acena com uma construção de identidade interativa e limitada – que embora se diga processual, mantém suas fronteiras definidas.

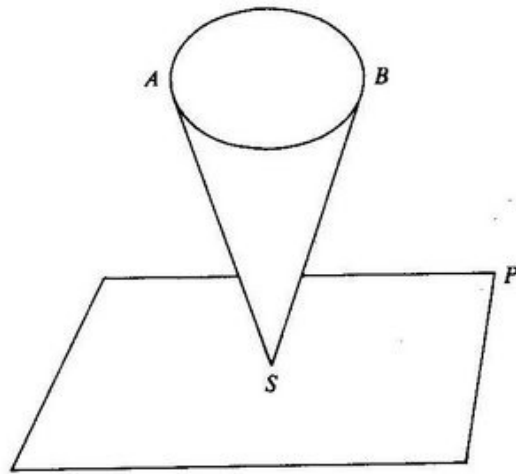
O caráter retrospectivo da produção de sentido de Weick também guarda aparente relação com a duração bergsoniana. Mas de maneira similar às características já analisadas, há diferenças que nos permitem separá-las e compreendê-las nas suas diferenças. Diferenças de natureza, não de intensidade, como diria Bergson (1964).

Em um primeiro momento, o autor aproxima-se muito das formulações de Bergson ao afirmar que o caráter retrospectivo da produção de sentido é baseado na experiência. O próprio autor afirma que “a experiência é singular, não plural. Falar em experiências implica em distintos, separados episódios, e a pura duração não tem tal qualidade. Ao invés disso, a pura duração é um vir-a-ser e um passando-além que não tem contornos, fronteiras ou diferenciação” (WEICK, 1995, p.25). Esta noção é claramente similar (embora obviamente mais simplificada) à maneira que Bergson (1964) caracteriza o papel da memória, como operador da duração. Deleuze (1991) afirma que a memória, no nível de compreensão do próprio ser, confunde-se com a própria duração. É o próprio Bergson (2004), em *Matéria e memória*, que afirma que a memória é ontologia pura, repositório de toda a duração. Bergson (1964) diz que colocar-se no passado é dar um salto na ontologia. Deleuze (1991, p.43) afirma que:

Há portanto um “passado em geral”, que não é o passado particular de tal ou qual presente, mas é como que um elemento ontológico, um passado eterno e desde sempre, condição para a passagem de todo o presente particular.

A *experiência* de Weick, no singular e não no plural, demonstra um entendimento, mesmo que inconsciente, do passado geral bergsoniano, do passado ontológico. Weick utiliza também uma metáfora para explicar o caráter retrospectivo da produção de sentido, que parece extraído das formulações bergsonianas contidas em *Matéria e memória* (BERGSON, 2004): o cone de luz.

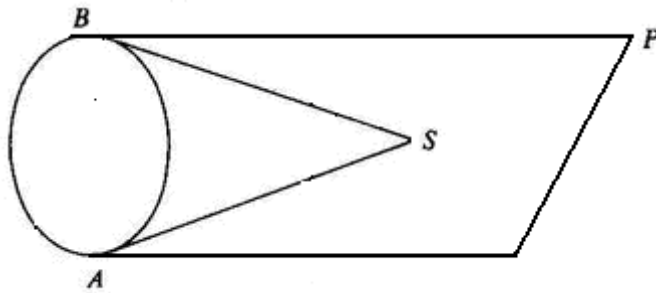
Bergson (2004, p.197) apresenta a seguinte figura para ilustrar a memória:



A imagem representa um cone invertido, “SAB”, construído sobre um plano, o “plano p”. Bergson (2004, p.196) caracteriza o “plano p” como "o plano da minha representação real do universo.", e o cone "SAB" representa a memória. Bergson ainda ressalva que o vértice S – “que representa meu presente” – permanece em contínuo movimento, tocando o plano “P” incessantemente, tal plano apresenta-se como “minha representação real do universo”. A base do cone, "AB", permanece imóvel, não no sentido de “imobilidade”, mas ascendendo ao infinito; ou seja, possibilidade de passado ontológico – repositório de toda a duração.

Para entender como significados específicos apresentam-se retrospectivamente, pense no ato de reflexão como um cone de luz que se abre ao passado tendo como vértice um particular presente. Esse cone de luz dará definição a porções de experiência vivida. Como esse cone começa no presente, projetos e sentimentos que estejam ocorrendo vão afetar o que é iluminado no passado e o que é visto. Assim, o sentido da experiência vivida passa por modificações dependendo do tipo de atenção particular que o Ego dá para a experiência vivida. O sentido não está ligado à experiência, ela mesmo vivida. Ao invés disso, o sentido está no tipo de atenção que é dirigido para esta experiência (BERGSON, 2004, p.195).

Tenho acerca desta idéia duas análises que indicam uma diferença de natureza na base destas duas – aparentemente similares – imagens: (1) o cone da experiência, em Weick, não é invertido na direção da duração ontológica, como em Bergson, mas voltado para trás, para porções de experiência vividas pelo indivíduo. A imagem weickniana seria algo como:



Esta proposição é consonante com o exposto por Weick (1995) ao afirmar que este “cone” é formado por porções de experiência particular vividas, mediadas pelo ego e pela projeção do presente no passado – ainda que para o autor ele seja geral e não particular (o é no nível do indivíduo somente).

Outra análise que permite vislumbrar as diferenças de natureza nas duas abordagens é a direção do olhar em cada uma delas. Para Weick (1995) o olhar necessário é “cuidadoso” e apurado (*attentional*), já para Bergson (2004) a ilustração do cone não representa indício de que a imagem passada é representante crível da duração – já que o próprio autor refuta veementemente a idéia de apreender a duração em termos de imagem; a memória (e sua parcela de duração) desce do cone de maneira contínua e processual para o plano da percepção e da ação, sem que o *ser*, situado no plano “P”, necessite de um olhar direcionado e focado para a base do cone.

Três das características da produção de sentido, postuladas por Weick (1995) permitem uma análise conjunta para a aproximação com a ontologia bergsoniana: a *representação de ambientes conscientes construídos pelo observador*; o fato de ser *focada em e para extrair pistas do subjacente*; e o caráter utilitarista de *dirigir-se mais por plausibilidade e aceitabilidade que por precisão*. O cerne destas três características é resumido por Weick na famosa questão por ele colocada (WEICK, 1995, p.12) “Como posso saber o que penso até ver o que disse?”. Este questionamento permeia a obra do autor a ponto de afirmar (WEICK, 2006, p.1729) que, por diversas vezes, só nos permitimos ver o que “lá já estava” após já possuímos as ferramentas necessárias para lidar e fazer frente ao que se apresenta.

O caráter de *dirigir-se mais por aceitabilidade do que precisão*, aparentemente assimilando o desconhecido e o inusitado do processo enquanto realidade, denota, na verdade, a tentativa de dotar o indivíduo de uma centralidade em relação ao processo, já que o ator do movimento de conexão com a realidade processual é o próprio indivíduo; e sua “aceitação” da realidade processual repousa sobre sua própria vontade – ainda que inconsciente. O fato de *extrair pistas do subjacente* também demonstra que, para Weick, a relação do ser com o

processo é posicional; ou seja: há pistas para serem descobertas e elas jazem no terreno subjacente da produção de sentido que deve ser construída, sendo necessário um simples “mergulho” no processo para que, partindo destas pistas, a produção de sentido se instale. As pistas são cenários para a ampla produção de sentido, sementes da realidade possível que necessitam que o observador as plante, semeie e colha, de maneira objetiva e estruturada via processo de representação, seleção e refutação (que será discutido nas aproximações metodológicas).

O fato da produção de sentido representar *ambientes conscientes construídos pelo observador (enactment)*, da maneira como colocado por Weick (1973, 1995, 2006), talvez seja o ponto de maior incongruência com a ontologia da duração de Bergson. O próprio autor afirma (WEICK, 1995, p.35) que “o conceito de criação de ambientes (*enactment*) tem um toque de realismo na sua ênfase em colocar entre parênteses e pontuar”.

Mesmo ressaltando o caráter deletério que esta colocação do processo entre parênteses acarreta à vivência da sua característica primordial, Weick (2006) a defende como necessária para que os homens produzam sentido (e se organizem) a partir do fluxo incessante; dando a entender a impossibilidade de compreender o mundo e a si mesmo somente com base no processo. Este entendimento é corroborado pelo autor, que afirma que “Ordem, interrupção, recuperação. Isto é produção de sentido em poucas palavras” (WEICK, 2006, p.1731).

Parece-me evidente, assim, que a produção de sentido de Weick não comunga de ontologia semelhante à da filosofia bergsoniana. Weick (1995, 2006), por diversas vezes professa a consciência de uma realidade processual; mas a trata como algo “lá fora” (WEICK 1995, p.38) que, quando acessado pelo indivíduo produtor de sentido, cria e produz um sentido que o próprio indivíduo já tinha como crença prévia. Nota-se, aqui, um entendimento, ainda que não explícito, da centralidade acima discutida. Este entendimento repousa sobre o fato de que aparentemente o indivíduo produtor de sentido detém o poder (mesmo inconsciente) sobre a agenda da própria produção de sentido, sendo capaz de estabelecer previamente qual sentido deve e qual não deve ser produzido (WEICK, 1996).

A produção de sentido de Weick arranha a superfície do processo, toca a duração pura; mas, ao não fundir-se a ela cai na armadilha de pensá-la como estrutura, como reflexão *ad infinitum* interativa de crenças pré-existentes e imagens invocadas, assumindo uma postura popperiana de aproximação gradual do conhecimento processual que é antagônica ao conceito bergsoniano e à sua ontologia da duração. Já Bergson, em *Matéria e memória* (2006), postula que a memória pura, que se aproxima da duração (enquanto ontologia) é uma memória sem imagem, inconsciente, fruto do movimento de distensão da própria duração (a afirmação de

que as imagens não são apropriadas para o entendimento da duração é uma constância em sua produção).

A característica final da produção de sentido que será aproximada da ontologia bergsoniana da duração é seu caráter *social*. Weick (1995, p.38) pondera que:

A expressão produção de sentido tenta as pessoas a pensarem em um nível individual de análise, que induz a um ponto cego que é necessário elucidar de imediato. Quando discutimos a produção de sentido, é fácil esquecer-nos de que ‘pensamento humano e função social são aspectos essenciais um do outro’.

A justificativa weickniana para que a produção de sentido seja social vem do fato de que ela “jamais é solitária, porque aquilo que uma pessoa faz internamente é contingente aos outros” (WEICK 1995, p.40). Este caráter social, propalado por Weick, reside nas interações contingentes entre os indivíduos e não no possível caráter processual que a própria abordagem interpretativista assimilaria. Há uma visão sistêmica de mundo nesta caracterização, já que Weick (1973) pondera que interações entre os indivíduos e a relação pensamento humano / função social são ciclos comportamentais interligados, que podem ser apreendidos via operações de Representação / Seleção / Retenção.

No tocante à ontologia, parece-me lícito afirmar que a produção de sentido de Weick e a filosofia de Henri Bergson não compartilham da mesma base. Weick (1995, p.34) não se preocupa muito com a base ontológica de suas proposições: “As pessoas que estudam a produção de sentido oscilam ontologicamente porque isso é o que os ajuda a entender as ações das pessoas na vida cotidiana, que se preocupam menos com ontologia”. Esta oscilação, ora ontologia objetivista, ora sugerindo apreender o contínuo, sem entretanto nele colocar-se, não guarda relação com a ontologia apreendida dos conceitos bergsonianos e não permite a apreensão do contínuo (e do processo) enquanto natureza do ser. Permite, quando muito, vislumbrar uma realidade processual que está “lá fora”, na qual se permite pequenas e cirúrgicas incursões para, via processos ciclicamente estruturados, subverter-lhe a forma, criando “comentários” sobre o processo.

5.1.1.2 Bergson e Cooper

Como foi explicitado no terceiro capítulo, o Campo Aberto de Cooper (1976) possui cinco características constitutivas (*primazia da ação, acaso, projetabilidade, circunstância e*

campo abstrato) condicionam do próprio Campo, e aqui servirão de veículos para a aproximação com a ontologia de Bergson.

Ao discorrer sobre a *primazia da ação*, o autor invoca que, para adentrar à possibilidade de uma vivência processual da realidade, é necessária a emergência de uma “imagem pura” (COOPER, 1976, p.1002), não contaminada pela tirania das imagens passadas e pré-concebidas, alinhando-se ao filósofo – que refuta a concepção de imagens para representar a duração.

Cooper (1976) postula que é necessária uma abertura ao processo, na forma de um vácuo de cognição, onde nada exista, nada reflita; que permita ao homem postar-se como tela em branco ao processo. Este conselho fica evidente na análise que o autor faz do equilíbrio estrutura-processo. Nele, no que Cooper (1976, p.1000) chama de “equilíbrio regenerativo” há, para a manutenção do próprio equilíbrio uma imersão total no meio processual, no qual indivíduo se confunde com o próprio processo. Para que isto ocorra é necessário que não exista nenhuma imagem pré-determinada, nenhuma pré-concepção do que será encontrado, mas somente a possibilidade processual pura. Há uma evidente diferenciação de postura em relação à abertura processual entre Weick e Cooper, sendo o segundo mais próximo da postura preconizada por Bergson. Entretanto, tal diferença de proximidades não pode ser entendida – utilizando uma ótica bergsoniana para análise – como diferenças de intensidade, devendo ser vista como diferença de natureza. Ainda que a abordagem cooperiana guarde relação (inconsciente ou velada) com a abordagem sistêmica, ao mergulhar no processo após a desintegração de uma estrutura e dele emergir com uma nova estrutura “validada” no horizonte processual, o faz ciente de que o que *há* é processo, e que este momentâneo equilíbrio estrutura-processo é decorrência de uma epistemologia da qual somos escravos.

O *acaso*, citado por Cooper (1976) como a possibilidade de vivenciar o desconhecido, só é possível a partir de duas posturas. Uma é a ausência de propósito, relacionável com a necessidade de uma “imagem pura” acima descrita e com a ação sem imagem de Bergson. Esta ausência de propósito só é atingível quando a mente abdica de sua capacidade de controle e aumenta sua percepção do mundo e da realidade processual. Há que ressaltar que esta postura traz no seu âmago uma condição de descentralização do indivíduo, ou seja, ao abdicar do controle e apreender o mundo sob a ótica processual o indivíduo comunga do processo na sua totalidade, colocando-se na pura duração.

A outra postura é a desordem induzida. Aqui é necessária uma aproximação com a idéia de ordem e desordem em Bergson. Deleuze (1991, p.11) pondera que em Bergson há a irrefutável constatação de que há mais na desordem do que na ordem, já que aquela possui a

idéia de ordem, sua negação e o motivo de tal negação: “caímos em um mesmo vício, tomamos o mais por menos, fazemos como se o não-ser preexistisse ao ser”.

A desordem induzida, em Cooper (1976), traduz a possibilidade de refutar este vício e, mesmo que o autor a relacione com os processos artísticos e criativos, fica evidente que para ele também há, na desordem, potencial de verdade em muito superior ao da ordem. A ordem é mera redução da realidade processual.

A *projetabilidade*, caracterizada por Cooper no binômio projeção-construção como responsável pela condição de experiência e vivência do conteúdo processual puro, guarda relação estreita com a análise da memória que Bergson aborda em *Matéria e memória* (2006). Nesta obra, como visto no capítulo segundo, o filósofo distingue a percepção como um misto mal analisado, composto de uma parte imóvel e inerte (percepção e matéria) e de uma parte dinâmica (duração e memória)

Cooper (1976) salienta que a projetabilidade age sem o auxílio de uma moldura pré-existente, mas como mediadora do próprio processo de projeção-construção. A projeção, que apreende o caráter processual puro, e a construção, que é a forma assumida pela adição entre projeção e conteúdo processual apreendido, encontram-se inteiramente imersas em processo. O binômio projeção–construção pode ser analisado como manifestação da subjetividade-lembrança e da subjetividade-contração respectivamente os dois tipos de memória-duração descritos por Bergson (2006).

A subjetividade-lembrança representa o aspecto primeiro da memória enquanto duração, ocupando espaço e desvinculando-se do tempo newtoniano para intervalar-se e encarnar-se. A subjetividade-contração, segundo aspecto da memória enquanto duração, é responsável por criar as qualidades e diferenças, constituindo o futuro a partir de uma “ação sem imagem” (BERGSON, 2006), checando a “adequação das suas próprias estruturas sem ter detalhadas pré-concepções do que deveria tomar seu lugar” (COOPER, 1976, p.1000).

As duas últimas características constitutivas do Campo Aberto de Cooper devem ter sua possível aproximação à ontologia da duração bergsoniana feitas de maneira simultânea. A razão para tanto deve-se às palavras do próprio autor, que caracteriza a *circunstância* como a chave inicial para o entendimento da realidade processual, para a experiência do *campo abstrato*. Embora postule que a primeira coisa digna de nota na circunstância é sua concretude, explicita que esta concretude é necessária para a caracterização da própria existência, não devendo, entretanto, ser confundida com inércia e imobilidade: é como se via a concretude da existência, as interações das coisas elas mesmas (objetos) e dos indivíduos,

fosse possível identificar que a realidade é processual, mesmo sem apreendê-la de forma satisfatória. A idéia é retomada por Cooper (2005, p.1691):

Objetos refletem não tanto eles mesmos, mas o fluxo e o contínuo das conexões e desconexões que eles se tornam parte. Os objetos transformam-se nos condutores e transmissores da agência humana no tempo e espaço. Eles apontam para um primitivo, pré-objetivo mundo, no qual categorias e coisa não podem ser entendidas discretas e limitadas, mas como continuamente expostas às múltiplas e mutáveis circunstâncias nas quais se movem como transmissoras e condutoras da agência humana. Tudo é relativo a tudo.

O mundo primitivo, pré-objetivo é a manifestação em Cooper da ontologia bergsoniana da duração, ainda que não consciente ou tão explicitamente apreendida. A circunstância, vista como nexos entre as coisas e os acontecimentos entre elas, é a chave para a compreensão de que a realidade é, em si, processual. É o *buraco de Alice* de Carroll (2001), permitindo antever que o mundo por nós estruturado é, em verdade, puro processo, pura duração; sendo as nossas formas construídas (mesmo que equilíbrios entre processo-estrutura, com quem Cooper) meros comentários de uma realidade contínua e incessante.

A última característica do Campo Aberto de Cooper, o *campo abstrato*, é a que possivelmente maiores aproximações permite com a ontologia do devir constante de Bergson. É pela circunstância que o Homem adentra ao campo abstrato, mas ela é insuficiente para caracterizá-lo. A combinatória infinita das possíveis interações entre circunstâncias e indivíduos faz com que o campo abstrato adquira proporções também infinitas. Este fato é a constatação – mesmo que atingida pela via tortuosa da circunstância e suas interações – da existência do puro contínuo, da duração pura; ou, como invoca Cooper (1976) do conceito de “extenso contínuo” whiteheadiniano.

O campo abstrato é o sentido maior da circunstância, é a conceituação de mundo como depósito infinito das relações, onde “os muitos se transformam em um” (COOPER, 1976, p.1008).

Este aparente antagonismo (multiplicidade–unicidade), que em muito lembra os antagonismos cuidadosamente e intencionalmente construídos de Bergson, com o intuito de discutir as diferenças de natureza travestidas de diferenças de grau, pode encontrar similaridade na análise feita por Deleuze (1991), do método bergsoniano, de acompanhar as linhas de divergência para “ainda além da viravolta da experiência”, onde é fundado um novo

monismo, à luz da duração-devir. O que denotaria uma ontologia da duração, ainda que não abertamente declarada e identificável.

Finalmente, para vislumbrar a possibilidade de penetrar no campo abstrato (pela porta da circunstância), Cooper enuncia a necessidade de adotarmos três posturas imprescindíveis: a suspensão de propósitos específicos da consciência, a aceitação da incerteza e a criação através da voz passiva (o que sugere a já citada descentralização do indivíduo). Estas três posturas denotam a subjetividade e o papel da *emoção* na apreensão do campo abstrato. É o próprio Cooper (1976, p.1011) quem ressalta, após apresentá-las, o caráter emotivo e subjetivo que é necessário, ao declarar que “o coração tem sua epistemologia...”. Para vivenciar a experiência processual pura do campo abstrato é necessário, portanto, a emoção criadora, catalisadora da intuição na inteligência. É necessária a liberdade e a força imaterial da qual a existência não abre mão – o próprio élan vital.

A aproximação das características do Campo Aberto de Cooper com a ontologia fundada por Bergson parece fértil. Mesmo que não haja a declaração aberta e direta de Cooper em adotar uma ontologia da duração, talvez por não poder expressar-se desta exata maneira, uma vez que ele mesmo paga um tributo à Teoria dos Sistemas na sua forma de enxergar o mundo, é possível entrever que, para Cooper, a realidade apresenta-se como contínuo e incessante fluxo, como devir constante. Tal constatação não é sinônimo de que a ontologia que embasa as construções de Cooper seja uma ontologia da duração pura, mas serve como pista para a constatação de que tal ontologia, mesmo subterrânea e não declarada (ou mesmo constituída de maneira não completa) pelo autor, está presente na formulação e no uso do seu Campo Aberto.

5.1.2 O Método

O método do bergsonismo é a intuição. Deleuze (1991) afirma a precisão da intuição como método de apreensão da duração e da colocação do ser-no-mundo, sendo inclusive intuito de Bergson torná-lo tão preciso em seu domínio quanto o é o método científico no seu. Bergson (1976) afirma que, partindo das considerações acerca da duração, erigiu a intuição como método filosófico.

Sayegh (2008, p.49) corrobora o entendimento de Deleuze (1991), ao afirmar a precisão do método intuitivo. Analisando-o sob o prisma da precisão, afirma:

Se o objeto da filosofia consiste em apreender o uno que se encontra além das partes que o pensamento científico recorta, sua precisão, porém, consiste na própria inexactidão, na medida em que capta o objeto em sua realidade movente e não cristalizada. No caso da ciência, Bergson a tem por imprecisa, pelo fato de aplicar conceitos exatos, rígidos, que generalizam e que portam apenas uma imitação do real. No caso da intuição filosófica trata-se antes de uma precisão dinâmica, em oposição à precisão estática da ciência. O que ela (a metafísica) perderá em relação à ciência em utilidade e rigos, ganhará em bagagem e extensão. É justamente por constituir uma realidade dinâmica e sempre a ponto de fazer-se, que jamais devemos pretender uma certeza final e acabada.

Esta precisão dinâmica é compartilhada por Deleuze (1991) ao ressaltar que a filosofia bergsoniana, via seu método intuitivo, é preocupada em “criar” os problemas, mais do que “descobri-los”. A história da humanidade, para Bergson, é a colocação e a criação de verdadeiros problemas e não respostas reflexivas ao “dado”. Sayegh (2008, p.40) apresenta a intuição e sua característica “libertária”, esse “poder semidivino”, segundo Deleuze (1991, p.9), de “criar” e “colocar” os problemas, da seguinte forma:

A intuição não é uma coisa, mas uma incitação ao movimento. Por isso, não esperemos nunca soluções definitivas, mas antes dissoluções dos falsos problemas. Não busquemos idéias prontas, mas um sentimento incessante de novidade e criação. Não pretendamos pois escolas, mas antes uma representação uma e indivisa, da qual partem todas as realidades. Não busquemos sistemas, mas sim a flexibilidade que permite uma adequação a cada objeto em sua singularidade

Rosseti (2004, p.28) utiliza uma metáfora interessante para caracterizar a intuição e a metafísica erigida por Bergson:

O viajante do pensamento intuitivo flui junto ao movimento da viagem do pensar a realidade movente, é com ele; o passageiro da metafísica tradicional se contenta em tirar fotografias para então, posteriormente, contemplar a paisagem por onde passou sem se ter dado conta deste passar

Fica claro que a intuição bergsoniana adquire contornos de método, mas método dinâmico e capaz de apreender a totalidade movente, a pura duração; não “esburacando-a” e mimeticamente representando-a, mas colocando-se, via formulação de verdadeiros problemas, na própria duração.

Assim, sendo a intuição o método que comunga com a ontologia da duração; o movimento necessário é aproximá-la dos métodos das abordagens interpretativista e processual, do trinômio *Representação / Seleção / Retenção* em Weick e do *Campo Aberto* em Cooper.

5.1.2.1 Intuição e Representação

A produção de sentido, nas suas sete características já apresentadas e discutidas, opera na realidade, ou melhor, com ela relaciona-se mediada pelo trinômio *Representação / Seleção / Retenção* (*Enactment / Selection / Retention*). Weick (1973) o apresenta primeiramente como um modelo para o estudo da organização, cujo principal intuito seria a redução da ambigüidade no âmbito organizacional via processos cíclicos.

Na representação, a realidade seria constantemente criada, apreendida de uma realidade processual dinâmica e incerta, que Weick (1973, p.92) caracteriza por “mudança ecológica”, relacionando-a ao ambiente e inferindo à organização uma postura contingente face ao novo, ao ambíguo. Ao experimentar a ambigüidade – onde o processo de representação não é mais capaz de encaixar em construções anteriores a nova representação, que vem da experiência do mundo real processual – a organização dispara o segundo processo do trinômio, a seleção.

Na seleção ocorre o processo de redução e aniquilação da ambigüidade, Weick (1973, p.92) assim coloca:

A maior parcela da ambigüidade é afastada pelo processo de seleção. A partir de critérios estabelecidos ela experiência passada, o processo de seleção separa a diversidade presente na informação ambígua, admite as partes que satisfazem os critérios e assim coloca a informação ambígua numa forma ordenada.

O processo de seleção “julga” a realidade à luz da experiência passada, na busca de reduzir a ambigüidade e manter a coerência interna do sistema. Esta “coerência interna” é sedimentada no processo final, a retenção.

Weick (1973) postula que o processo final, e o fim instrumental do próprio trinômio, é a retenção da informação válida e não contraditória; é a reorganização interna da informação dentro do sistema de retenção que afasta a ambigüidade criada pela contradição.

Weick (1995) altera o horizonte de atuação do trinômio *Representação / Seleção / Retenção*, estendendo-o para o indivíduo que produz sentido. Tal extensão é justificada pelo fato de que não é a organização a produtora de sentido, mas o indivíduo na organização; sendo o viés de individualidade da produção de sentido ressaltado pelo próprio autor nas características que nela enumera, em especial no fato de ser baseada na construção constante de identidade e na representação (*enactment*) de ambientes conscientes construídos pelo observador.

A produção de sentido, operada pelo método representação / seleção / retenção, não se coloca *no* processo, não é capaz de fazê-lo. No máximo vislumbra uma realidade processual e contínua, da qual de maneira contingencial se defende, tangenciando a superfície do processo e buscando de tanto em tanto (ciclicamente) com ele negociar sua própria existência, já que adentrar totalmente a realidade processual (o Campo Aberto?) não é seu objetivo e nem para tanto possui os referenciais que o permitam (como foi visto na ontologia). A produção de sentido arranha (ou é arranhada pela) a superfície da totalidade movente, mas dela apreende o que já tão somente assim o queria: “Como posso saber o que vejo até ver o que disse?”. Ela coloca-se na janela, a tirar fotografias, talvez não para contemplação posterior, mas para seleção.

Tal constatação é potencializada quando aproximamos a produção de sentido e seu trinômio-método à intuição bergsoniana. Bergson (1964) estabelece três direções em que a intuição atua como método: a primeira é a problematização em si do problema, identificando aos falsos; o, segundo, é buscar as verdadeiras diferenças de natureza nos problemas formulados; e o, terceiro, é postular os problemas e buscar-lhes solução mais em função do tempo que do espaço – é o colocar-se na duração.

Parece-me claro que, ao proceder de maneira retrospectiva em relação à ambigüidade, a produção de sentido acaba não “criando” um problema, não problematizando, mas agindo reflexivamente a uma realidade interior “dada”. Para Sayegh (2008), a intuição é a percepção daquilo que não é possível de ser associado ao pré-conhecido ou pré-concebido, sendo portanto obviamente impossível, via “ciclos de seleção” e comparação com a “experiência passada” (WEICK, 1973, p.93), ser apreendida na sua totalidade. Para Bergson (1964), constitui um erro pensar que o verdadeiro e o falso se apresentam no nível dos problemas, ou que o verdadeiro e o falso são segundos em relação ao problema, devendo a ele talvez sua existência. Não que para o filósofo o verdadeiro e o falso não sejam necessários e importantes. Bergson se rebela, na sua primeira regra do método intuitivo, contra a concepção

absurda e assumida, com naturalidade espantosamente normal, de que os problemas são “dados”, que existem e são, em determinados momentos, “descobertos”.

A produção de sentido de Weick opera na exata direção oposta, reagindo aos estímulos dos problemas vivenciados (entendidos como “dados”) via representação da realidade vivenciada. Esta resposta aos problemas que se apresentam como “dados”, assume contornos instrumentais quando Weick (2006, p. 1727) afirma que “as pessoas produtoras de sentido somente o fazem quando decidem abandonar suas ferramentas”; sugerindo que, não só os problemas se apresentam, como as pessoas (mesmo de maneira inconsciente) decidem vivenciá-los ou não.

O próprio método da produção de sentido, de via representação / seleção / retenção reduzir a ambigüidade e, de maneira similar à de Popper (1985), aproximar-se gradualmente do conhecimento e da verdade, denota que o método é capaz tão somente de apreender diferenças de intensidade e não diferenças de natureza. Já no método intuitivo de Bergson (1964), sua segunda regra consiste em buscar nos problemas formulados não diferenças de intensidade e de grau, mas de natureza. Não se pretende reduzir a ambigüidade e contigencialmente postar-se, mas denunciá-la como morada dos mistos mal analisados – fonte primeira da nossa visão espacializada do tempo. A diferença e o antagonismo de propostas entre ambos é evidente.

Há que ressaltar-se que a produção de sentido e seu método são incapazes de identificar diferenças de natureza travestidas de diferenças de grau por uma impossibilidade intrínseca: o próprio movimento cíclico de representação / seleção / retenção é apresentado por Weick (1973, p.93) sob uma ótica posicional de vivenciar “mais ou menos ambigüidade” e de “afastar-se mais ou menos da ambigüidade”. Em Bergson (1964), o desejado não é aproximar-se ou distanciar-se, mas atingir o “ponto de bifurcação” (DELEUZE, 1991) onde só existam diferenças de grau e de natureza.

A terceira regra do método bergsoniano é carregada de sua ontologia: colocar-se *na* duração. Colocar e resolver os problemas em termos mais de tempo do que espaço. É óbvia a impossibilidade de fazê-lo via o trinômio weickniano, já que como foi visto anteriormente, a ontologia que depreende-se dos escritos de Weick não comunga da natureza bergsoniana do puro devir. Outro ponto é que a produção de sentido, ao assumir um comportamento cíclico de redução da ambigüidade, em termos de “mais ou menos” ambigüidade interna no sistema assume, uma característica de distanciamento da duração pura, postando-se fora dela e com ela interagindo via a produção de sentido.

Por fim, há que fazer-se um paralelo entre o papel da memória na produção de sentido (já que esta é sempre retrospectiva) e no trinômio do método que, “a partir de critérios estabelecidos pela experiência passada” (WEICK, 1973, p.93), caminha rumo à redução da ambigüidade vivenciada, e a memória como conceituada por Bergson (2006).

Para Bergson, a memória faz o papel integrador com a duração, sendo a acumulação e a conservação do passado no presente (uma *memória ontológica*, como vimos). Para Deleuze (1991), a duração é ela mesma memória, consciência e liberdade.

Bergson (2006) postula que a nossa percepção do mundo real é, ela mesmo, um misto mal analisado, oferecendo então a bifurcação entre matéria e memória, entre objetivo e subjetivo. Em um segundo momento debruça-se sobre a memória (subjetivo), elencando cinco aspectos da própria subjetividade: (1) a necessidade-subjetividade, que esburaca a realidade processual apreendendo o que lhe é conveniente; (2) a subjetividade-cerebral, que é o ato premeditado pelo cérebro para preencher as lacunas que existem na percepção em função da necessidade subjetividade; (3) a subjetividade afecção, onde nossa percepção é tornada imóvel e fixa para que a própria percepção assim criada sobreviva; (4) a subjetividade-lembrança, aspecto já da memória enquanto duração, que devolve a mobilidade ao hirto e fixo; e, por fim, (5) a subjetividade-contração, também aspecto da memória-duração, que por contração refunda as diferenças de natureza, além da “viravolta da experiência”.

O trinômio weickniano atua utilizando os três primeiros aspectos da memória, como dissecada por Bergson, seguindo o caminho, portanto, do lado da bifurcação que, ao separarmos as diferenças de natureza, se enche do aspecto de matéria do misto mal analisado, se vê envolto em objetividade.

Não há, portanto, aproximação possível entre a intuição e o método weickniano da produção de sentido, ou seja, quando analisamos o método de Weick (representação/seleção/retenção) associado à sua concepção de natureza do ser, anteriormente discutida, não há como vislumbrar uma teoria do conhecimento de base processual, uma “epistemologia do processo”.

5.1.2.2 Intuição e Campo Aberto

O viés de método do Campo Aberto é explicitado pelo próprio Cooper (1976), ao declarar que o propósito do Campo Aberto é seu uso e não sua análise. O Campo Aberto é condição, ele mesmo, do processo, caracterizado pelo autor o como suceder inédito de eventos, agindo sob lei de direta e parcimoniosa ação, em um campo de relações intensas.

Cooper (1976, p.1011), acerca da “lei de parcimoniosa ação”, descreve:

Ação parcimoniosa: aquela que vai pelo caminho mais direto possível, sem culpa, esforço ou ônus; ‘como neve que cai de uma folha de bambu’. Pelo domínio da parcimoniosa ação, o Homem é capaz de passar do literal ao abstrato, de ir além da aparência.

O campo de relações intensas é obtido por compreender e manter (sem tentar resolver) a variedade de contrários (advindos do suceder inédito e criativo de eventos) vivenciados: “A totalidade é o campo do processo sob constante ordem tensiva, não mudança ou novidade, mas a dança das coisas” (COOPER, 1976, p.1011).

Para Cooper (1976), o uso do Campo Aberto (enquanto método) se dá por dois processos homotrópicos, que vão na mesma direção: o descobrir (*find out*) e o fazer (*make*). Através deles as cinco dimensões do Campo Aberto ganham orientação e o próprio Campo Aberto torna-se disponível para o uso do Homem.

Uma ressalva é importante: o “descobrir” não contém o sentido de encontrar, de descortinar o problema, de retirar-lhe o manto; o “descobrir” de Cooper é um colocar-se no processo, pela porta da situação, para vivenciar a realidade processual. É evitar o “falso problema” de Bergson, não por “criar” o problema ele mesmo, nem tampouco por entendê-lo como “dado”; mas, ao colocar-se na totalidade movente, na “dança das coisas”, compreender que o problema e a solução têm a mesma origem e o mesmo destino: o Homem. O “descobrir” é colocar-se na duração, fundir-se ao processo.

Para Cooper (1976), “fazer” é edificar as estruturas que permitirão ao Homem vivenciar a totalidade movente em termos palpáveis, comentários válidos dos próprios processos. É apresentar o que é “descoberto” em uma estrutura válida e representativa da “tensão processual”, da “dança das coisas”.

Cooper (1976, p.1012) informa “que o problema é como conter a totalidade da diversidade ela mesma”; sugerindo tacitamente que, mesmo colocando-se *na* duração como ele o faz, mesmo postando-se como viajante do pensamento intuitivo, fluindo junto com o movimento da viagem do pensar a realidade movente – sem tirar fotografias – não poderíamos, mais, tarde relembrar a paisagem. Falta à Cooper um alinhamento mais sólido com a ontologia da duração.

Homotrópico, em Botânica (NULTSCH, 2000), diz-se da flor que é fecundada pelo próprio pólen. Esta imagem é interessante para a definição dos dois processos (homotrópicos)

que Cooper define para a utilização do Campo Aberto. Sem o “*descobrir*” não haveria o “*fazer*”; sem o colocar-se *na* duração seria infecundo o vislumbrar do processo, apreendido e comentado pelo Homem.

A terceira regra do método intuitivo bergsoniano – colocar-se na duração, formular os problemas mais em termos de tempo que de espaço – parece conhecida de Cooper, que mesmo sabendo da dificuldade do ser humano em fazê-lo, nota sua importância e necessidade:

Tratar a incerteza de maneira instrumental como temporária fonte de interesse com um estado de resolução ao seu final, é uma das maneiras dos homens para colocar-se fora da realidade. Mas fazer isso é sair do processo e perder força. A prática é entrar e nele ficar. Mas isso é possível de aprender? Não como dialético, ou mesmo trialético, mas como um campo destas tensões.

Cooper entende que é necessário postar-se *na* duração, para permanecendo nela manter a força das formulações em termos de tempo e não de espaço. A dúvida que lhe ocorre é: como fazê-lo?

O mesmo Cooper (1976) dá algumas pistas para tal ação. A primeira é o Homem tornar-se uma criatura não direcionada por “propósitos conscientes” e definidos, mas aberta à sabedoria da inconsciência, ao inesperado e inusitado do fluxo vital, do élan vital.

Outra, é a constatação de que esta possível abertura à circunstância do inconsciente repousa sobre a função da percepção e da “totalidade partecrática”. Sobre a percepção Cooper (1976, p.1012) comenta:

A percepção é necessidade primária para o compromisso com o processo, não somente porque ela é o lócus do encontro do Homem com o Mundo; mas devido à capacidade da percepção de registrar os grãos mais finos de processo através das diversas sensações, nas terminações nervosas e em complexos sistemas sensoriais, e orquestrá-los em uma sinergia análoga de multifásica experiência.

A percepção aqui se aproxima da memória-duração bergsoniana, em especial do aspecto subjetividade-contração da percepção, onde a memória (quase já duração pura), por movimento de contração, refunda as diferenças de natureza, indo além da experiência que anteriormente havia nos condenado à percepção maculada, contaminada dos mistos mal-analisados.

A “totalidade partecrática” preconiza que deve ser possível identificar o todo processual em cada uma das suas particulares partes. Que cada uma das partes deve conter em si a totalidade movente e permitir sua apreensão e visão – “partecrático” é o poder do todo residindo em cada uma das suas partes.

Esta função alinha-se com o papel da memória ontológica de Bergson, caracterizada por Deleuze (1991), como coexistência virtual; que permite que coexistam no mesmo ponto, em níveis diferentes de contração e distensão, *cada* presente e *todo* o passado.

Finalmente, ao analisar o Campo Aberto, comparando-o com o método intuitivo de Bergson, à luz da já discutida ontologia da duração, é possível antever a possibilidade de uma teoria do conhecimento em base processual, uma epistemologia do processo.

No início deste trabalho explicitou-se que não há a pretensão de maneira racional e positiva de fornecer-se uma resposta. O intuito é – como sugeriria Bergson – colocar o problema de maneira satisfatória e, de posse dele buscar a discussão no nível processual, como foi feito.

6. Considerações finais

O intuito primordial deste trabalho foi buscar nas abordagens processual e interpretativista estilhaços de uma ontologia da duração, com base na filosofia de Henri Bergson; em especial na obra *A Evolução criadora* (1964), onde o filósofo apresenta de maneira mais direta e clara os conceitos da sua filosofia da vida, do devir constante (DELEUZE, 1991).

Este movimento, de aproximar as produções de Karl Weick e Robert Cooper – representantes significativos destas abordagens – à filosofia bergsoniana teve um objetivo definido: permitir, se possível, vislumbra uma produção de conhecimento com base no fluxo contínuo, uma teoria do conhecimento de base processual, uma “epistemologia do processo”.

A existência desta epistemologia baseada no vir-a-ser, no devir constante, era entendida por mim como necessária para que estas abordagens tivessem uma legitimação no campo dos Estudos Organizacionais, onde sob acusações infundadas de imprecisão e impossibilidade prática, são tratadas como excrescências abstratas. Já foi apresentado que, em verdade, estas acusações são fruto da forma mimética e encerrada em si mesmo que os Estudos Organizacionais dominantes (*mainsteram*) incorporam, ao assumir a forma institucionalizada e formalística dos próprios objetos que estuda.

O tratamento recebido por estas abordagens é fruto também de uma ontologia realista e objetivista, baseada na universalização e espacialização do tempo de Newton, que concorda que o tempo passa absoluta e uniformemente, mas separa o tempo de sua conexão com o movimento. Para ele, o tempo absoluto, real e matemático, fornece uma medida independente e objetiva do movimento e dos eventos que ocorrem o mundo externo (CHIA, 2002).

Para Chia (2002, p. 864),

Esta universal e espacializada concepção de tempo continua a fornecer o pilar epistemológico central em torno do qual nossas conceitualizações de temporalidade, movimento, processo e mudança têm sido forjadas. Tal visão penetrante é de origem mais recente do que a maioria imagina.

Esta constatação, de que somos “escravos de uma epistemologia que separa o conhecedor do conhecido” (COOPER, 1976, p.1010), que espacializa o tempo movente, já era vislumbrada na sua forma deletéria, razão pela qual se optou neste trabalho por aproximar as abordagens processual e interpretativista primeiramente a uma ontologia diversa da

professada por Newton. Buscou-se uma ontologia que permitisse entender a vida como processo, a realidade como fluxo. Esta ontologia é a própria duração de Bergson.

No início deste trabalho foi explicitado que, em consonância com a atitude adotada (a hermenêutica de Gadamer), não se buscava respostas absolutas e definitivas, quase que no horizonte positivo; mas, sobretudo, pistas e indícios que permitissem a correta colocação do problema – como o próprio filósofo escolhido para a base ontológica sugeriria.

Assim, depois de feitas as aproximações e analisados os pontos comuns e diversos entre as abordagens e a filosofia de Henri Bergson, algumas considerações são cabíveis:

- 1) A ontologia depreendida da abordagem de Weick (1973, 1995) é incongruente com a natureza do ser bergsoniano. Conforme discutido nos capítulos 2 e 4, a ontologia que é professada por Weick é objetiva.
- 2) Não há como sequer imaginar uma teoria do conhecimento baseada em processo se não se faz presente uma ontologia que a embasa. Desta feita, o fato é que o próprio trinômio (Representação/Seleção/Retenção) apontado como método na obra de Weick, é totalmente diverso do método intuitivo bergsoniano, consequência de um entendimento a cerca da natureza do ser distinto entre ambas as formulações.
- 3) Na formulação de Cooper (1976) são encontrados estilhaços e resquícios de uma ontologia processual, que se alinham ao entendimento bergsoniano da natureza do ser, sugerindo que há possibilidade de que o Campo Aberto cooperiano sustente uma aproximação com a filosofia do constante.
- 4) No uso do Campo Aberto, conforme postulado por Cooper (1976), foi possível depreender uma coerente aproximação com o método intuitivo de Bergson. De maneira aparentemente primitiva e visceral, é verdade, mas aplicando a própria proposta do filósofo de crítica do negativo e da negação como fonte de todos os falsos problemas, é cabível dizer que as formulações de Cooper (1976), no seu Campo Aberto (Open Field), constituem uma teoria do conhecimento em bases processuais.

Há que fazer-se uma ressalva em relação à produção cooperiana posterior: nos textos examinados do restante da sua produção, Cooper (1985, 1986, 2005, 2007) nunca adotou com veemência uma postura epistemológica processual compatível com a atingida em seu texto seminal de 1976 – o Campo Aberto. Mesmo que nos textos

analisados, sempre enfocando assuntos relativos à Teoria dos Sistemas, processamento de informação, relações entre objetos e indivíduos e modelos de representação da realidade, Cooper utilize o *Campo Aberto* como método de relacionar-se com estes mesmos assuntos, nunca o faz com a mesma visceralidade proposta no primeiro texto.

A razão de tal ironia parece clara em uma entrevista, transformada em artigo (ou artigo em entrevista...), onde Cooper (2001, p. 329.) pronuncia-se:

Os pensamentos e sentimentos que eu explorada no ensaio “O Campo Aberto” foram o resultado de uma reavaliação pessoal do meu conhecimento acadêmico das ciências sociais e as minhas tentativas no final dos anos 1960 e início dos anos 1970 em aplicar alguns destes conhecimentos a problemas práticos em indústrias e a comunidades urbanas. O ensaio também refletiu diretamente alguns das principais idéias sociais críticas que surgiram durante o famoso maio 1968 em protestos políticos na França. Este foi um período de intensa agitação social que às vezes gerou extremas reações emocionais e conceituais aos aspectos éticos e políticos do capitalismo nesse tempo. O poder popular levantou-se contra o desenvolvimento de sistemas políticos e comerciais. O ensaio olhou para certos aspectos do poder do povo de um ponto de vista experimental - como este poder pode ser pensado através das obras e escritos de filósofos, teóricos sociais, poetas, artistas, matemáticos e outros que diretamente abordaram questões sobre as implicações pessoais da liberdade, autênticas experiências e possibilidades criativas. Também foi uma reação contra o que eu via como o rotinização da vida humana, descrita nas ciências sociais acadêmicas. Meu ensaio foi uma tentativa sincera de chamar a atenção para a necessidade de ver a vida humana em termos maiores do que as estabelecidas pela mentalidade corporativa, não pensar a vida apenas como um processo sempre aberto e inacabado, mas também para estressar o que eu via como uma compulsão humana inata de procurar o aberto e o desconhecido, o vago e indeterminado.

O texto extraído da entrevista (BÖHM e JONES, 2001) denota o cunho emocional que contextualiza a produção do Campo Aberto: o autor tocado pelo impulso da vida, o élan vital.

Independentemente dos resultados que se permitiram vislumbrar após as aproximações feitas, um ponto merece especial destaque: ambas as abordagens denotam um efetivo esforço em entender o processo e o movimento. Munro (1998) ressalta este comprometimento na obra de Cooper ao identificar o intuito de explicar a formação das organizações como fenômeno social, baseado em movimento e processo. Weick (1973, 1995) afirma que “o que há é processo, é movimento constante e interminável”.

Tais afirmações permitem enxergar uma *axiologia processual*, uma teoria dos valores baseada em processo – o que nos permite vislumbrar que estas abordagens, mesmo não estando totalmente alinhadas à filosofia bergsoniana, esta sim uma filosofia processual “completa”, possibilitam (ou podem vir a possibilitar) uma abordagem processual da natureza do ser e da sua forma de construir conhecimento, bem como das organizações.

As possibilidades que se abrem aos Estudos Organizacionais e às Teorias Organizacionais, na vivência desta possibilidade são várias. Seguidamente, caímos na armadilha positiva e funcional de pensar a mudança como mudança “de algo”, de entender o movimento como movimento de “um ente”, entre dois pontos e como um hiato entre a estática e a inércia estrutural original. Pensamos processo como algo “primitivo”, de onde buscamos uma “evolução”, geralmente em direção a um fim e um propósito. Os Estudos Organizacionais são vítimas também desta armadilha: a organização cai na “falácia da centralidade” (CHIA, 1998, p.66), entendendo-se como ator principal do cenário processual. Caso sejamos capazes de ascender a uma epistemologia do processo, a organização será a exceção, aquilo que merece análise por não permitir a captura total das nuances processuais, e sua caracterização será elevada então para ser entendida como uma atividade de construção de mundo e não mera unidade econômico-administrativa, com metas e propósitos.

Há que se adentrar no Campo Aberto, e nele permanecer.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALVES, Rubem. **Filosofia da ciência – introdução ao jogo e a suas regras**. 12ª ed. São Paulo: Loyola, 2007.
- BARAQUIN, Noella. **Dictionnaire de Philosophie**. Paris: Colin, 2000.
- BERGSON, Henri. **A Evolução Criadora**. Rio de Janeiro: Delta, 1964.
- BERGSON, Henri. **Duração e Simultaneidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERGSON, Henri. **Matter and Memory**. New York: Dover, 2004.
- BERGSON, Henri. **O Pensamento e o Movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BÖHM, Steffen; JONES, Campbell; COOPER, Robert. Un-Timely Mediations: Question Thought. **Ephemera**, v. 1, n. 4, p. 321-347, 2001.
- BRETON, Andre. **Manifestos Del Surrealismo**. Madrid: Labor, 1966.
- CALORI, Roland. Organizational Development and the Ontology of Creative Dialectical Evolution. **Organization**, London, v. 9, p. 127-150, 2002.
- CARROL, Lewis. **Alice in Wonderland**. London: Dover-Thrift, 2001.
- CARTER, Pippa e JACKSON, Norman. **Rethinking Organisational Behaviour**. London: Prentice Hall, 2000.

CASTRO, Susana de. **Ontologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CHAUI, Marilena. Convite à Filosofia. 13ª ed. São Paulo: Ática, 2003

CHIA, Robert. Essai: Time, Duration and Simultaneity: Rethinking Process and Change in Organizational Analysis. **Organization Studies**, London, v.23, p. 863-868, 2002.

CHIA, Robert. **In the Realm of Organization: Essays for Robert Cooper**. Londres: Routledge, 1998.

CHIA, Robert. Organization Theory as Postmodern Science. In: TSOUKAS, Haridimo; KNUDSEN, Christian (Eds). **The Oxford handbook of organization theory**. Oxford: Oxford University Press, 2003. p.88-112.

CHIA, Robert. **Organizational Analysis as Deconstructive Practice**. Berlin: de Gruyter, 1996.

COOPER, Robert. Information, Communication and Organization: a Post-Structural Revision. **The Journal of Mind and Behavior**, Maine, v. 8, n. 3, p.395-416, 1987.

COOPER, Robert. **Job Motivation and Job Design**. London: Institute of Personnel Management, 1974.

COOPER, Robert. Organization/Disorganization. **Social Science Information**, v.25, n.2, p.299-335, 1986.

COOPER, Robert. Organs of Process: Rethinking Human Organization. **Organization Studies**, London, v.28, p.1547-1573, 2007.

COOPER, Robert. Peripheral Vision: Relationality. **Organization Studies**, London, v.26, p.1689-1710, 2005.

COOPER, Robert. The Open Field. **Human Relations**, London, v. 11, p.999-1017, 1976.

DELEUZE, Gilles. Bergson. In: MERLEAU-PONTY, Maurice (Org.). **Les philosophes célèbres**. Paris: Mazenod, 1956.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonism**. New York: Zone Books, 1991.

Donaldson, Lex. Organization Theory as Positive Science. In: TSOUKAS, Haridimo; KNUDSEN, Christian (Eds). **The Oxford handbook of organization theory**. Oxford: Oxford University Press, 2003. p.39-62.

ENS. **École Normale Supérieur**. Disponível em: <<http://www.ens.fr>>. Acesso em 12/03/2010.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. São Paulo: Positivo, 2009.

GADAMER, Hans-George. **Verdade e Método**. Petrópolis: Vozes, 1970.

GIOIA, Dennis A. On Weick: an appreciation. **Organization Studies**, v.27, n.11, p.1709-1721, 2006.

GRONDIN, Jean. **Introduction to Philosophical Hermeneutics (Yale Studies in Hermeneutics)**. New Heaven: Yale University Press, 1997.

HATCH, Mary Jo e YANOW, Dvora. Organization Theory as Interpretative Science. In: TSOUKAS, Haridimo; KNUDSEN, Christian (Eds). **The Oxford handbook of organization theory**. Oxford: Oxford University Press, 2003. p.63-87.

HATCH, Mary Jo. **Organization Theory – modern, symbolic and postmodern perspectives**. 2ª ed. New York: Oxford, 2006.

HUCZYNSKI, Anderzej. **Management Gurus – What makes them and how to become one**. London: Thomson, 1996.

HUISMAN, Denis. **Curso Moderno de Filosofia**. São Paulo: Freitas Bastos, 1983.

JANKELEVITCH, Vladimir. **Bergson**. Paris: FUP, 1975.

KUHN, Thomas S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectivas, 1970.

LEGRAND, Gerard. Os Pré-Socráticos. São Paulo: Jorge Zahar, 1991.

LINSTEAD, Stephen. Organization as Reply: Henri Bergson and Casual Organization Theory. **Organization**, London, v. 9, p.95-111, 2002.

LUCIE-SMITH, Edward. **The Thames & Hudson Dictionary of Art Terms**. New York: Thames & Hudson, 2004.

MISOCZKY, Maria Ceci Araujo. Leituras enamoradas de Marx, Bourdieu e Deleuze: indicações para o primado das relações nos estudos organizacionais. In: Marcelo Milano Falcão Vieira; Deborah Moraes Zouain. (Org.). **Pesquisa Qualitativa em Administração**. Rio de Janeiro, 2004, v.p.71-96.

MORA, Jose Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2004.

MOTTA, Fernando C. Prestes e VASCONCELOS, Isabella F. Gouveia de. **Teoria Geral da Administração**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2002.

MUNRO, Rolland. Disorganization. In: WESTWOOD, Robert; CLEGG, Stewart (Eds.) **Debating organization: point-counterpoint in Organization Studies**. Oxford: Blackwell Publishing, 2003. p.283-297.

MUNRO, Roland. On the rim of reason. In: CHIA, Robert. **In the Realm of Organization: Essays for Robert Cooper**. Londres: Routledge, 1998.

NICHOLLI, Armand. **The question of God**. New York: Free Press, 2002.

NULTSCH, Wilhelm. **Botânica Geral**. Porto Alegre: ArtMed, 2000.

ONU. **Organização das Nações Unidas**. Disponível em: <<http://www.un.org>>. Acesso em 28/04/2010.

POPPER, Karl. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Cultrix, 1985.

READ, Robert. **Uma História da Pintura Moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ROSSETTI, Regina. **Movimento e Totalidade em Bergson**: a essência imanente da realidade movente. São Paulo: EDUSP, 2004 .

RUSS, Jaqueline. **Dicionário de Filosofia**. 3ª ed. São Paulo: Scipione, 1994

SAYEGH, Astrid. **BERGSON o método intuitivo: uma abordagem positiva do espírito**. São Paulo: Humanitas, 2008.

SCHWANDT, Thomas. Three epistemological Stances for Qualitative Inquiry. In: DENZIN, Norman; LINCOLN, Yvonna. **The Landscape of Qualitative Research**. Londres: Sage, 2003.

SPOELSTRA, Sverre. Robert Cooper: Beyond Organization. **Sociological Review**, Keele, v. 53, p.106-119, 2005.

SUTCLIFFE, Kathleen; BROWN, Andrew; PUTNAM, Linda. Introduction to the special issue 'Making sense of organizing: In honor of Karl Weick'. **Organization Studies**, London, v. 27, p.1573-1578, 2006.

TAYJEN, Yussif. **O Movimento na Ontologia de Bergson**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2006.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. O modelo estruturalista. In: VIEIRA, Marcelo Milano Falcão; ZOUAIN, Deborah Moraes (Orgs.). **Pesquisa qualitativa em administração: teoria e prática**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2005.

- TREVISAN, Amarildo. **Filosofia da Educação**. Ijuí: UNIJUI, 2000.
- TSOUKAS, Haridimo; KNUDSEN, Christian (Eds). **The Oxford handbook of organization theory**. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- VIEILLARD-BARON, Jean Louis. **Comprender Bergson**. Petropolis: Vozes, 2005.
- WATSON, Sam. The New Bergsonism: Discipline, Subjectivity and Freedom. **Radical Philosophy**, v. 92, p. 1154-1171, 1998.
- WEBER, Klaus; GLYNN, Mary Ann; PUTNAM, Linda. Making Sense with Institutions: Context, Thought and Action in Karl Weick's Theory. **Organization Studies**, London, v. 27, p.1639-1660, 2006.
- WEICK, Karl. **A Psicologia Social da Organização**. São Paulo: EDUSP, 1973.
- WEICK, Karl. Drop your tools: an allegory for organizational studies. **Administrative Science Quarterly**, v.12, p.301-313, jun.1996.
- WEICK, Karl. Enacted sensemaking in crisis situations. **Journal of Management Studies**, Leeds, v. 25, n. 4, p.305-317, 1988.
- WEICK, Karl. Evidence, and Action: Better Guesses in a Unknowable World. In **Organization Studies**. 2006; 27; 1723-1736.
- WEICK, Karl. **Sensemaking in Organizations**. London: Sage, 1995.
- WEICK, Karl. The Vulnerable System: An Analysis of the Tenerife Air Disaster. **Journal of Management**, London, v. 16, p.571-593, 1990.
- WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality**. New York: MacMillan, 1929.

WILLMOTT, Hugh. Organization Theory as Critical Science? Forms of Analysis and 'New Organizational Forms'. In: TSOUKAS, Haridimo; KNUDSEN, Christian (Eds). **The Oxford handbook of organization theory**. Oxford: Oxford University Press, 2003. p.113-140.

WOOD, Martin. Mind the Gap? A Processual Reconsideration of Organizational Knowledge. **Organization**, London, v. 9, p.151-171, 2002.