

Um desvio do sentido: o primitivo e o civilizado em Bergson

Rita Paiva

Departamento de Filosofia, Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Guarulhos, SP, Brasil
paiva@unifesp.br

Resumo: O intuito deste texto é explorar o modo pelo qual, em seu último livro, Bergson afasta-se dos significados atribuídos à condição de civilizado e de primitivo seja no âmbito do senso comum, seja nas ciências a ele contemporâneas. Pretende, pois, mostrar que o filósofo só logra desviar-se dos sentidos assim cristalizados pela linguagem se, esquivando-se da circunscrição estrita a certas regiões do saber, ousar uma transgressão metodológica que, para além da objetividade científica, a um só tempo realize um esforço de introspecção e contemple a perspectiva mais geral da vida. Nesse movimento, irrompe a noção de “função fabuladora”, reveladora de uma dimensão arcaica do primitivo, a qual não apenas persevera no civilizado, mas se constitui, em última instância, como um dos elementos que viabiliza a sobrevivência da espécie. Ademais, veremos que, segundo o autor, atributos em geral associados ao desenvolvimento da civilização, ao homem ocidental e contemporâneo são igualmente experienciados pelos assim chamados primitivos ou incivilizados.

Palavras-chave: Civilização, primitivo, psicologia, biologia, fabulação, inteligência.

A deviation of meaning: the primitive and the civilized in Bergson

Abstract: The purpose of this paper is to explore how in his last book Bergson moves away from the meaning assigned to the condition of civilized and primitive both in the common sense and in the science of his time. I intend therefore to show that the philosopher is successful in deviating from the meanings thus crystalized by the language only if, wriggling from the strict circumscription of certain fields of knowledge, he dares to operate a methodological transgression which, beyond scientific objectivity, at the same time carries out an effort of introspection and contemplates the perspective more general of life. By doing so, there appears the notion of “fabling function” that comes to reveal an archaic dimension of the primitive which not only persists in the civilized but that ultimately turns into one of the elements that makes the survival of the species viable. Furthermore, it will be seen that, according to Bergson, attributes generally associated with the development of civilization and to the contemporary Western man are equally experienced by the so-called primitives or uncivilized.

Keywords: Civilization, primitive, psychology, biology, fabling function, intelligence.

1- Uma possível interlocução

Em seu último livro, *As duas fontes da moral e da religião*, o filósofo H. Bergson volta-se com mais ênfase para o tema da humanidade e para as obras do homem. Postula ele que as ações humanas constituem a vertente pela qual a evolução da vida ou o impulso vital se perpetua; daí decorre que a problemática da evolução histórica e social irrompa de pronto, bem como a figura do homem civilizado. Imagem que tanto

Recebido em 26 de abril de 2017. Aceito em 29 de setembro de 2017.



o senso comum quanto registros mais elaborados opõem à imagem do homem primitivo. A contraposição entre essas duas formas de humanidade constitui um tema prodigamente explorado pelas ciências humanas desde o seu nascedouro; com elas o filósofo encetará um profícuo diálogo.

Nas páginas subsequentes interrogaremos o modo pelo qual, num momento específico de *As duas fontes*, o “primitivo” evade-se de certos registros ou debates e tingem-se de cores inusitadas sob lentes bergsonianas. Sem menosprezar o fato de que a perspectiva da abertura é estruturalmente constitutiva dessa obra e que sem ela não há caminho de fato civilizatório, ou mesmo que a separação entre o fechado e o aberto resulta de um esforço de abstração,¹ neste nosso percurso acompanharemos a reflexão acerca do primitivo no âmbito dos círculos fechados.²

A princípio, contudo, tomemos como mote certos sentidos mobilizados pela idéia de homem civilizado e de homem primitivo. Um ponto de encontro entre Elias e Freud.

O primeiro, no limiar de *O processo civilizador*, mostra-se sensível às conotações mais amplas que o termo civilização contempla, apontando para uma convergência com a noção de cultura. Sob esse prisma, a vida civilizada concerne a todos, não há o incivilizado. É a totalidade das realizações humanas que, nesse caso, e para falar como o terceiro que será aqui primeiro, enche de matéria o símbolo. Não obstante, logo em seguida, Elias nos convida a um olhar mais atento. O conceito de civilização nos põe de pronto na imagem que o ocidental forja de si mesmo e emblematiza a obra específica desta sociedade nos últimos três séculos. Pontua o autor:

“Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica ou visão de mundo e muito mais.” (ELIAS, 1994, p. 23)

Não podemos negligenciar o fato de que, mesmo no interior do que chamamos mundo ocidental, esse termo assume conotações distintas. Elias procura dar conta dessa variabilidade.³ Mas, a despeito disso, a palavra civilização, tal como pensada no ocidente, remete de modo geral a um sonho de aprimoramento, a um processo ininterrupto, uma história, pois, que se distancia com vigor de sua origem. Enseja, assim, a ideia de uma ruptura entre as sociedades contemporâneas que leem a si mesmas como superiores porque teriam evoluído na marcha civilizacional e aquelas às quais se opõem, denominadas primitivas, porquanto estagnadas desde as origens, de sorte que estariam excluídas da marcha histórica para a grandiosidade, o aperfeiçoamento, a felicidade enfim. Eis a base para a oposição entre o civilizado e o primitivo, bem como para o sentido dominante desses termos.

Numa vertente outra, o sempre perturbador *Mal estar na civilização*. Ao mergulharmos diretamente no terceiro capítulo, deparamo-nos com o momento em que Freud aprofunda a reflexão sobre o maior obstáculo para a felicidade como obra do próprio homem, a saber, a relação com os outros e as instituições por nós mesmos criadas. O ponto nevrálgico de sua abordagem nada tem a ver, pois, com uma associação entre avanço civilizacional e inequívoco aprimoramento do homem. Inversamente, é a crescente hostilidade humana contra a sua própria obra que o conduz à inspeção do conceito. No entanto, importa observar que, mesmo estabelecendo uma cesura entre avanço civilizacional e felicidade, algumas passagens de sua argumentação parecem se situar a um só tempo nas duas formas de apreender a oposição entre o civilizado e o primitivo, tal como apontadas por Elias. Esquivando-se das implicações que os termos civilização e cultura adquirem na língua alemã⁴, Freud sustenta que a totalidade das obras humanas que singularizam a espécie definem a civilização. O autor: “Basta-nos, então, repetir que a palavra ‘civilização’ designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais.”



FREUD, S. 2010, p. 49) Sob esse ângulo, na esteira de Elias, não se instaura entre o civilizado e o primitivo um corte radical, de sorte que não haveria o incivilizado, uma vez que todo homem sujeito a leis e inserido numa organização humana revela-se como produto da ordem civilizacional.

Não obstante, ao manifestar-se acerca da crescente sofisticação dos instrumentos, do controle sobre a natureza, do esforço para a regulamentação da vida comum, do alcance cada vez mais amplo do conhecimento humano, as considerações freudianas parecem sugerir que o avanço da ordem civilizatória afastou drasticamente o homem contemporâneo de seus antepassados. No caso, aqueles da mesma espécie, uma vez que aparatos cada vez mais sofisticados lhe conferiram extensões inimagináveis para o seu próprio corpo, para sua mente e promoveram alcances nunca dantes sonhados para suas ações. De fraco e desamparado animal à condição de ser onipotente que se aproxima dos deuses que ele mesmo inventa. Se o autor não compartilha a crença no aprimoramento civilizacional, porquanto insiste seja na crescente tensão entre o indivíduo e a cultura, seja no descompasso entre o bem estar humano e seus feitos, não se furta a pontuar que é a partir de sua superioridade técnica, por seu refinamento cultural, intelectual e simbólico, em suma, pelo elevado desenvolvimento atingido pelo homem contemporâneo e ocidental que, de modo geral, apreendemos a distância que nos separa do primitivo.

“Comumente apreendemos” assim se expressa o autor acerca do conceito de civilização. De fato, é à visão comum do ocidental sobre sua condição cultural e civilizacional que o autor alude nessa passagem do texto mencionado. Nessa senda, aproxima-se ele da observação de Elias acerca do ocidental que toma a si mesmo como referência para pautar o conceito e, servindo-se desta perspectiva, apresenta-nos o quadro geral do que se entende por civilização.

Decerto, o registro freudiano nada tem a ver com o que “comumente apreendemos” acerca desse conceito. Impossível toldar o modo pelo qual sua análise se distancia desse registro geral, à medida que explora a conexão entre civilização e retrocesso ou infelicidade, ou mesmo o ódio à civilização que, segundo ele, todo homem porta em si. Deixemos, no entanto, esse ponto em suspenso. Tenhamos em mente esse modo mais generalizado por meio do qual *comumente se apreende*, a saber, essa perspectiva que opõe o civilizado ao primitivo, a qual destina ao primeiro uma superioridade que quase faz dele um homem de outra natureza. Perspectiva que nos fornecerá os subsídios para inspecionar o desdobramento que essa forma de olhar adquire na filosofia bergsoniana.

É importante notar que essa filosofia se revela como uma verdadeira dissidência da regra fundamental que norteia a tradicional arquetônica filosófica. Ora, o que Bergson destitui da condição de prioridade em suas obras, como pontua Philonenko, é a ordem das razões; a via por ele privilegiada será antes a ordem das significações. Se a primeira não é de todo negligenciada, é indubitável que ela se torna subsidiária da segunda, o que impõe a pesquisa hermenêutica para aqueles que se lançam nesse universo filosófico. Essas ponderações remetem-nos aos deslocamentos operados pelo filósofo ao equacionar os sentidos dos símbolos ou das palavras tal como fixadas pela apreensão científica ou socialmente estabelecidas, nelas desnudando dualidades significativas que via de regra escapam àqueles que se atêm ao uso da linguagem enquanto ferramenta. É papel da filosofia deslocar os significados convencionados e, enfatiza ele, “(...) partir da desarticulação do real que foi operada pela linguagem, e que talvez seja inteiramente relativa às necessidades da cidade; (...)” (BERGSON, 2005a, p.13) Eis uma peculiaridade fortemente manifesta em toda a obra bergsoniana⁵ e que nos concerne diretamente, visto que objetivamos interrogar nestas linhas as cores precisas com as quais os termos ‘civilizado e “primitivo” tingem-se em seus últimos escritos.



2- Para além da antítese entre o civilizado e o primitivo: um método integral

Na obra bergsoniana, a reflexão mais visceral acerca da condição ou do significado do primitivo advém no segundo capítulo de sua última obra, quando o autor se volta para a natureza da religião, mais propriamente aquela de natureza estática ou infraintelectual. Seu ponto de partida consiste em indagar se há contradição ou não entre o desenvolvimento da racionalidade – que tem como correlato o desenvolvimento civilizatório – e religiosidade, uma vez que esta última apresenta, a princípio, maior consonância com as culturas que não teriam enveredado pela senda do progresso e do conhecimento científico. Esse problema conduz a um olhar mais refinado sobre a condição do primitivo e implica a desestabilização dos significados que o símbolo usualmente engessa. A inteligência, como afirmara ele em seu livro antecedente, é a vida olhando para fora. Escapam a ela as sinuosidades do movimento interior, da mudança contínua. A linguagem em sua eterna cumplicidade com o intelecto fornece a representação simbólica e generalizante das formas que a inteligência paralisa.⁶ A significação do que pode ser lido como primitivo, de modo geral, embaraça-se nessas teias.

Para um equacionamento profícuo acerca desse tema e de sua relação com o civilizado, urge descongelar os sentidos cristalizados por um pensar que se atém aos contornos puramente objetivos do real. A abordagem bergsoniana envereda assim por um necessário labirinto metodológico, por intermédio do qual vemos emergir uma significação mais totalizante dos termos aqui em foco. O primeiro passo dado pelo filósofo nessa direção consiste em equacionar a oposição civilizado-primitivo sob a égide dos recortes científicos que começam a se delinear nos oitocentos, a saber, as ciências humanas.⁷

Bergson enfatiza o modo pelo qual essas regiões do saber nos desvelam a relevância do estudo dos costumes, as diferentes formas de existência e de manifestações culturais entre as sociedades contemporâneas e as pré modernas, estabelecendo comparações e correlações que atestam a presença de práticas simbólicas diferenciadas em culturas distintas das nossas – “menos ou não civilizadas”. Essas teorias produzem, pois, “obra útil e inatacável”, observa ele. O filósofo não se furta, contudo, a endereçar-lhes a sua crítica.

Objetivas por excelência, as perspectivas teóricas que assim se constituem restringem-se a apreender tais fenômenos sob as limitações clássicas das abordagens conceituais. Noutros termos, rodeiam o objeto que almejam conhecer, bordejam-no, sem jamais coincidir com ele; permanecem, pois, nos limites da análise que se atém aos símbolos genéricos que o exprimem. Deste modo, escapa ao olhar científico – mesmo em se tratando das ciências humanas – a unicidade, a singularidade do objeto, como já explicitara o autor em sua crítica ao conhecimento científico em geral em textos anteriores. (Cf. BERGON, 2006, p. 187) O saber teórico, que prima por um tom analítico, logra um conhecimento ajustado às formas de representação do intelecto e aos propósitos da linguagem, mas interdita uma compreensão mais absoluta acerca do real. Daí que um sentido mais visceral do primitivo permaneça inalcançável para os critérios estritamente objetivos.

Este reconhecimento do valor desses estudos em simultaneidade com a exposição de seus limites ganha vulto no segundo capítulo do último livro, sob uma interlocução com a antropologia e com a sociologia. Mais especificamente, com Lévy-Bruhl e Durkheim.⁸ Detenhamo-nos na crítica tecida por Bergson ao segundo, que nos concerne de modo mais direto, porquanto suas teorias sugerem uma compreensão da cultura e do homem nos diversos estágios da história que conduzirá a teses no mínimo problemáticas sob as lentes do filósofo.⁹

De acordo com o antropólogo, uma mentalidade primitiva revela uma natureza humana necessariamente inferior, porquanto produtora de superstições; propensão da qual se veem emancipados os homens ocidentais e contemporâneos, uma vez que a evolução se incumbiria de transmutar a inteligência, tornando-a progressivamente mais racional, liberta, pois, de representações imaginárias e fantasiosas. Como defende



Lévy-Bruhl, quanto mais evoluídos e civilizados, mais lógicos tornam-se os seres inteligentes, pautando-se por uma racionalidade cada vez mais depurada de resíduos pertinentes a uma estrutura mental primária, característica dos antepassados e daqueles que estagnaram ou se retardaram na marcha civilizatória. Logo, um pensamento afetivo e ancorado na imaginação, pertinente às sociedades pré-modernas ou primitivas, contrapõe-se ao pensar causalmente estruturado típico do homem civilizado.¹⁰ Ora, tal perspectiva teórica se justificaria, pondera Bergson, se os hábitos adquiridos no desenvolvimento histórico fossem incorporados pela espécie, de sorte que fossem transmitidos hereditariamente. Coisa que experiência alguma poderia atestar e que Bergson, ancorado em sua teoria da evolução criadora, descarta com ênfase. Vemos, pois, que o autor refuta a tese segundo a qual o aprimoramento civilizacional produziria tipos de mentalidades distintas.

Não obstante, o filósofo não se esquivava ante a distinção entre os homens operada pelo nível de desenvolvimento histórico, aspecto que se evidencia em sua última obra, repleta de referências às sociedades primitivas e civilizadas. Seus escritos, com efeito, não rompem com essa terminologia; demonstram, inversamente, sua consonância com a idéia segundo a qual o progresso e o avanço histórico propiciam o incremento e a complicação das práticas sociais, das formas de agir, pensar e sentir. A despeito de sua concepção pouco ortodoxa do progresso, as sociedades tendem a progredir, sustenta ele, numa direção constante que é a de uma “eficácia mais elevada.” (BERGSON, 2005a, p. 121) Como pensar, então, sob a pena bergsoniana, o significado do primitivo ou a sua oposição em relação ao civilizado, posto que uma diferença de mentalidades é a seus olhos inadmissível?

Sob o crivo do autor, de fato, a tese de Lévy Bruhl segundo a qual as culturas ditas não civilizadas pautam-se por uma inferioridade mental quando contrapostas ao homem ocidental contemporâneo não se sustenta. Ele concede, entretanto, sob um ponto: há um tipo de representação, uma forma de pensamento, que se não é propriamente inferior, pode ser designada primitiva, porquanto original e primeira. Trata-se das explicações que, assim como os sonhos, se explicitam em imagens fantásticas ou alucinatórias, aquelas ancoradas nas superstições e que proliferam no âmbito das crenças religiosas.

Desde o limiar da modernidade, o universo simbólico revela-se multifacetado, particularizando o lugar da arte, da moral, da política e da religião. Houve, no entanto, um tempo em que esta última amalgamava todas as esferas da vida simbólica, de sorte que cabia a ela abrigar a totalidade das esferas axiológicas, como sustenta Max Weber (CF. WEBER, M. s/d), e como insinua o nosso autor na abertura do segundo capítulo de *As duas fontes*. De certo modo, Bergson interroga se esse processo subsidiaria uma possível correlação entre desenvolvimento histórico e a superação da religiosidade, e o faz ancorando-se na tradicional clivagem entre o pensamento civilizado e o pensamento primitivo. Sob a égide dessa cesura, a fantasia e a absurdidade concernem ao segundo, ao passo que o primeiro, de acordo com o que “comumente aprendemos” por civilização, teria há muito superado as representações absurdas, graças ao desenvolvimento de sua razão lógica. Permaneceríamos assim na esteira de Lévy-Bruhl.

Não obstante, frisa o autor, é outro o quadro que as evidências escancaram. Argumenta ele com a desenvoltura própria dos grandes escritores, entre os quais se situa de modo inequívoco: “A experiência bem pode dizer ‘é falso’ e o raciocínio ‘é absurdo’, nem por isso a humanidade deixa de se agarrar com mais força ainda ao absurdo e ao erro.” (Idem, p.95) Asserção que não deixa de ser perturbadora. Afinal, o que guarda a especificidade humana, não apenas separando-a das outras espécies, mas atestando sua superioridade, é a inteligência, a qual propicia a ampla margem de escolhas e de conhecimento, das quais, por seu turno, advêm as possibilidades de emancipação, como, aliás, a própria filosofia bergsoniana sustentara. Como interpretar, pois, uma inteligência que evolui, que elege a demonstração racional ancorada em fatos e experiências como critério de verdade, mas que permanece prisioneira de equívocos e absurdidades?



As idéias religiosas elementares ou idéias supersticiosas, sustenta o filósofo, atravessam os tempos, perseveram na história e impregnam o espírito do homem contemporâneo. Sob esse ângulo, a autonomização e o refinamento das esferas axiológicas não implicam o erradicar das representações absurdas que estão na base de toda religião. A sofisticação das civilizações e o avanço da racionalidade vêm desvelar que o homem ao mesmo tempo em que é o único ser inteligente é também o único que se ancora em significações que contraditam toda a razoabilidade: “O homo sapiens, único ser dotado de razão é também o único capaz de suspender a sua existência de coisas irrazoáveis” (BERGSON, 2005a, p.95). A sutileza e o refinamento do filósofo aqui despontam de forma notória. (Cf. ARNAUD, 2008, p.124). Afinal, não se trata de asseverar, como o fizeram outros na história da filosofia, que o homem é religioso apesar de sua inteligência e que, pelas vias do aperfeiçoamento e de uma crescente autonomia, cabe a ele erradicar a religiosidade que traz em si. Em solo bergsoniano, o primitivo revela-se de fato num certo modo de pensar e de representar, mas ele não constitui prerrogativa daqueles que seguiram outra via que não a direção civilizatória do homem ocidental ou daqueles que teriam estancado nos primórdios da marcha civilizatória.

Com essa reflexão, explicitam-se com maior clareza os limites das teorias científicas ou dos conceitos lógicos no que tange à compreensão da natureza do primitivo e de sua relação com o civilizado. Eles não esclarecem a razão pela qual, nas sociedades evoluídas ou civilizadas, que encontram na lógica o seu motor e os seus fundamentos, os homens inteligentes não se subscrevem inteiramente aos desígnios da razoabilidade. Pontua Bergson: “Mas deixa-se então intacta a questão de saber como crenças ou práticas tão pouco razoáveis puderam e podem ainda ser admitidas por seres inteligentes.” (BERGSON, 2005a, p. 96) De fato, os representantes dessas civilizações continuam a crer em imagens absurdas e apegam-se às superstições, permitindo, em certas circunstâncias, que elas iluminem significativamente a ordem dos fatos, a sua conduta prática.

Ante tal constatação, filósofo debruça-se sob o sentido mais profundo dessas representações que antecedem toda e qualquer logicidade. Enceta, assim, uma reflexão sobre as origens do pensamento primitivo e interroga o sentido desse primarismo que persiste em concomitância com uma razão que tende a tornar-se cada vez mais abstrata e distante das representações imagéticas. Esforço que exigirá um empenho metódico peculiar, o único, a seu ver, apto a ultrapassar seja o sentido cristalizado pela linguagem comum, seja aquele fixado pelas ciências que se debruçam sobre a natureza do primitivo. Mais precisamente, Bergson põe-se no encalço de um método totalizante, um método integral. Para tanto, volta-se, inicialmente, para a psicologia. Estratégia que permitirá, no que toca aos termos que aqui nos mobilizam, superar os sentidos cristalizados tanto pela linguagem comum, quanto pelas ciências, no caso, humanas. Mas, para além da psicologia que também se esteriliza nos modelos objetivantes da ciência em geral, deixando escapar a realidade de seu objeto, trata-se de proceder a um movimento de introspecção que conduza ao interior do homem no sentido mais universal, mas também de cada um de nós, incluindo aí a volta do autor para si mesmo como pode constatar todo aquele que se entrega à leitura de *As duas fontes*.

3- A introspecção no sentido largo e as potências primitivas do fabular

A volta para a psicologia tem, pois, um propósito: inspecionar as vias das criações fantasmáticas e dos pensamentos absurdos. Como se produzem eles e por qual razão advêm? Bergson, coerente com sua proposta filosófica, clama por precisão. Mas o ponto de partida é negativo.

Ao voltar-se para a imaginação, a psicologia, sustenta o autor, divorcia-se do bom senso; associação que permitiria a ela vislumbrar que há distintas modalidades do imaginar e que não se pode submeter a uma categoria geral atos diversos em sua natureza. Outra vez em cena a crítica bergsoniana à linguagem e à



esterilidade dos instrumentos que transbordam a singularidade do real. Essa ciência, com as prerrogativas que lhe cabem, serve-se de um conceito geral por “comodidade da linguagem”, para facilitar o compartilhamento dos significados e a compreensão de pensamentos que se desviam das construções lógicas bem como dos produtos da memória ou da percepção. Esse recurso, no entanto, interdita a apreensão do que há de único em realidades diversas, mais especificamente, nas formas múltiplas do imaginar. É inequívoco, assevera o filósofo, que a natureza das superstições nos insere no âmbito das realizações fantasmáticas produzidas pela imaginação, mas a produção dessas representações equivaleria às invenções ou criações de toda e qualquer ordem? Voltando à letra bergsoniana:

“Sob a mesma rubrica [*a psicologia*] classificará também as descobertas e as invenções da ciência, as realizações da arte. Mas porque agrupar num mesmo conjunto coisas tão diferentes, dar-lhe o mesmo nome, e sugerir assim a idéia de um parentesco entre elas?” (BERGSON, 2005a, p. 99)

E mais adiante: “Chamamos imaginativas as representações concretas que não são nem percepções nem recordações. Como estas representações não desenham um objeto presente nem uma coisa passada, são todas encaradas da mesma maneira pelo senso comum e designadas por uma só e mesma palavra da linguagem corrente.” (BERGSON, 2005a, p. 167). O que se sacrifica com essa uniformização é a especificidade dos atos que produzem as superstições; ademais, o que se eclipsa de vez é possibilidade de que a natureza do primitivo venha a lume.

Se o filósofo vislumbra na psicologia um caminho para captar o sentido integral do primitivo, também nessa seara será preciso ultrapassar sejam as restrições que a linguagem assume nessa ciência, seja a sua obsessão pelas classificações gerais. É nessa direção que Bergson procura designar o ato inventivo no qual dimanam as representações fantasmáticas ou as superstições que estão na base das religiões, sem que se pulverize sua singularidade. Essas representações absurdas e fictícias serão vislumbradas como resultantes não da imaginação em geral, mas de uma forma particular de imaginar, a fabulação, um dos últimos e mais importantes conceitos inventados pelo filósofo.

A que se destinaria essa vocação para o fabular, da qual deriva uma multiplicidade infindável de representações ilusórias que se impõem ao intelecto como se realidades fossem? Qual o sentido de uma função produtora de imagens, que antecede a lógica - primária, pois - em seres que se definem fundamentalmente por sua inteligência?

A função fabuladora consiste numa tendência para criar representações imagéticas; delas, pondera Bergson, desdobram-se as ficções no seu alcance mais amplo, as quais culminam nas produções da arte e da mitologia. Mas as ficções que se atualizam nessas formas elevadas teriam vindo *a posteriori*, porquanto esta função seria originalmente produzida por um atributo que, argumenta o filósofo, chancela a nossa condição: somos seres religiosos. A necessidade de crer, assevera ele, suscita a imaginação fabuladora. Assim, antes de ser a causa da religião, essa função constitui na verdade o seu efeito, pontua ele. Sua atividade – da qual se desdobrará a imensurável produção de crenças e representações religiosas – inscreve-se em toda cultura e revela-se constitutiva da espécie. Somos, pois, naturalmente propensos à invenção de irrazoabilidades; atributo que deriva de uma necessidade, manifesta-se psicologicamente, mas que é igualmente social.

Ora, se nos atemos à observação tantas vezes repetidas nos textos do filósofo, o homem antes de sonhar precisa responder às demandas pragmáticas - precisa viver orientando-se pelo princípio de realidade; ao mesmo tempo à nossa condição é intrínseca a função de criar imagens que, por sua natureza, atualizam sempre algo de onírico e de fantástico. Viver e alucinar. Conexão estranha a princípio, mas que adquire inteligibilidade se, na esteira do autor, considerarmos que a função fabuladora tem o papel preciso de



compensar limitações e debilidades intrínsecas à razão. O texto é esclarecedor: “Devemos notar que a ficção, quando portadora de eficácia, é como uma alucinação nascente: é capaz de contrabalançar o juízo e o raciocínio, que são faculdades propriamente intelectuais.” (BERGSON, 2005a, p. 100)

Com efeito, a tendência para fabular, no limite alucinar, constitui um recurso psicológico pertinente à espécie que vem, para ficarmos nos termos do autor, “contrabalançar”, ou seja, restituir um equilíbrio, atuando assim como um antídoto contra algum tipo de descompasso produzido pela atividade intelectual. Destarte, a vocação para engendrar representações destituídas de razoabilidade, tais como as superstições, as imagens absurdas, por um lado, parece contradizer as determinações da lógica, mas, por outro, permite conter os desdobramentos temerários dessa mesma logicidade. Podemos considerar, pois, que a fabulação visa, no limite, prevenir os riscos a que está exposta a espécie em virtude de sua natureza inteligente. Eis a sua eficácia e sua função. Lancemos um breve olhar sobre o seu *modus operandi*.

A atuação de uma lógica incauta, que logra raciocinar bem, mas que carece de bom senso, pode tornar desmedida a presunção dos seres inteligentes e só poderia ser contida pela imperiosidade objetiva dos fatos percebidos. No entanto, se a única fonte de persuasão capaz de dissuadir a razão tarda, cumpre que os fantasmas desses mesmos fatos venham encenar a experiência, de sorte que a inteligência se contenha ou recupere sua lucidez. Bergson refere-se assim a uma tendência psicológica para criar representações absurdas ou fictícias, que finda por constituir diques para uma razão ensandecida com sua potência. Para além disso, a mesma abertura que suscita a ausência brutal de previdência, açula o pendor egoístico imanente à inteligência: “De todos os seres que vivem em sociedade, o homem é o único capaz de desviar a linha social, cedendo a preocupações egoístas quando está em causa o bem comum.” (BERGSON, 2005a, p.80). Ante essa veledade entra em cena um pendor outro, a partir do qual delineiam-se, sob uma variabilidade inesgotável de formas, as imagens da interdição e da punição que se constituem como ideias religiosas elementares. Contemporizando com autor, esse processo visa impedir o esfacelamento dos laços sociais e liga-se de modo mais direto à conservação da espécie. Pontua ele: “Encarada deste primeiro ponto de vista, a religião é, portanto, uma reação defensiva da natureza contra o poder dissolvente da inteligência.” (BERGSON, 2005a, p. 136).

Ademais, a mesma razão que se deslumbra com sua autonomia, fragiliza seu elo com a vida quando entrevê a ausência de solidez sobre a qual se move. Bergson sintetiza: “O homem é o único animal cuja ação se mostra pouco segura, que hesita e taceia, que forma projetos com a esperança de ser bem sucedido e o receio de falar. É o único que se sente exposto à doença, e o único também que sabe que tem de morrer.” (BERGSON, 2005a, p. 174). Clareza ante a qual a vontade que impulsiona as ações da inteligência corre o risco do esmorecimento. Assim se desencadeiam as tendências deprimentes. Campo fértil para que a função fabuladora engendre e dinamize representações acerca de uma vida que se perpetua para além da morte ou de entidades que interferem positivamente contra os imprevistos e o acaso, os quais interferem nas ações humanas distanciando-as de seus propósitos. O indivíduo, nutrido por essas representações por um lado, sente mais fortemente o seu enlace com a vida; por outro, sente revitalizada sua força para investir num futuro venturoso que, decerto, concerne aos seus anseios íntimos, mas que indiretamente liga-se à continuidade da ordem coletiva. Sob esse prisma, as representações fictícias agem como um suplemento de força.

Os argumentos do autor elucidam o equívoco em que se ancoram aqueles que tomam a superstição – a religiosidade mais rudimentar – por um tipo de representação exclusiva das culturas ditas incivilizadas ou não ocidentais. No decorrer da história humana, pontua Bergson, constatamos o incremento qualitativo e quantitativo de imagens fantasmáticas e nada razoáveis que tomaram forma numa variabilidade inesgotável de crenças produzidas por culturas diversas; abundância reveladora de que a propensão da função fabuladora para o absurdo e para o estranho não sofreu um necessário refluxo com o progresso da humanidade ou



com os requintes da razão. Decorre daí que a crença nessas representações se revela como uma disposição que é primitiva, decerto, mas também indefectível, visto que permanece viva em todos os homens sejam ele pertinentes às civilizações mais complexas ou àquelas que se mantiveram mais próximas da origem, as quais, assinala o autor, “Só conhecemos uma humanidade já evoluída, porque os ‘primitivos’ que hoje observamos têm a mesma idade que nós (...)” (BERGSON, 2005a, p.100). Em síntese, viceja em nós uma tendência do espírito que tem por finalidade contrapor-se aos perigos que a inteligência instaura para si mesma, tendência que se manifesta como predisposição para crer em ficções absurdas, as quais, em última instância, salvam-nos de nós mesmos. A despeito dos avanços e do progresso civilizacional, essa disposição subiste e opera o enlace entre o homem de hoje e o de outrora, para ficarmos nos termos do autor.

O mergulho na psicologia tal como operado pelo filósofo, ou esse movimento metódico que passa por uma introspecção profunda da alma humana, permite que ele ultrapasse os limites da análise científica e nos conduza a um sentido mais preciso acerca de noções como civilização e primitivo. Este já não se limita a significar algum tipo de inferioridade cultural, própria dos homens destituídos de lógica, para ficarmos no registro de Lévy-Bruhl ou mesmo do senso comum. O primitivo, tal como vai se delineando sob os argumentos bergsonianos, concerne a uma tendência psicológica, uma disposição incontornável que irrompe no âmago do espírito humano, e que faz de nós potenciais crentes em imagens que, sob os critérios da lógica, se traduzem em representações absurdas e fantasmáticas, as quais, em última instância, “reencantam o mundo que a inteligência desencantou.” (WORMS, 2010 p. 311) O civilizado, por conseguinte, traz em si o que era em sua origem, de sorte que já não há homem ou cultura, – seja ela rudimentar ou evoluída – que não implique a presença do primitivo. Se diferença há entre o homem atual e seus antepassados – ou os primitivos modernos – não é a natureza sua ancoragem. Nos termos do autor: “O natural foi em grande parte recoberto pelo adquirido, mas persiste, pouco menos que imutável, através dos séculos (...)” (BERGSON, 2005a, p. 39)

4- O primitivo como reminiscência da unidade: a vida

Para além da psicologia, urge ainda considerar que às representações fantasmáticas e às imagens fictícias com que se depara a inteligência subjaz uma exigência vital, a mesma que vela pela preservação das espécies. Algumas teses já estabelecidas em *A evolução criadora*, particularmente aquelas ligadas à imagem do elã vital, são assim evocadas pelo autor. Atenhamo-nos àquela segundo a qual ao avançar, a vida, ou o impulso que a move, pela sua constitutiva exigência de expansão, cinde-se em linhas divergentes e, num difícil embate com os obstáculos da materialidade, vem consumir a criação das formas. Confundindo-se com o próprio movimento temporal que, enquanto tal, é memória, ao elã vital é intrínseca uma infinidade de tendências virtuais, indiscerníveis entre si e que, forçadas pelos obstáculos materiais, tendem a se atualizar individualizando-se numa variabilidade incomensurável de formas específicas, num processo norteado por radical imprevisibilidade. Este processo árduo e criador, cujas direções múltiplas e distintas podem sempre se perder ou fracassar, alcança seu maior êxito nas linhas que culminam nos seres regidos pelo instinto e pela inteligência. Distintos meios desenvolvidos pela vida para utilizar uma ferramenta, mas que compartilham o mesmo propósito: realizar o esforço de domar a matéria: “(...) no primeiro caso, a ferramenta faz parte do ser vivo; o outro, é um instrumento inorgânico que foi necessário inventar, fabricar, aprender a manejar” (BERGSON, 2005a, p. 107) Instinto e inteligência revelam-se, pois, tendências virtuais intimamente constitutivas do movimento da vida, as quais, no processo de divisão do impulso vital, tornam-se preponderantes em direções distintas.

Ao se individualizarem em existências específicas, tais tendências definirão formas de sociabilidade e de existências singulares. Mas cumpre frisar, e é esse o ponto que nos interessa nesta digressão: originalmente,



antes de se segmentarem pelas vertentes tomadas pelo movimento vital, essas tendências amalgamavam-se e implicavam-se mutuamente. Se a expansão da vida operou a separação dessas atividades configurando formas díspares de existência, ela não erradicou, entretanto, a complementaridade que originalmente as mesclava, porquanto uma memória indelével da comunhão primária nelas se mantém viva. Daí decorre que onde houver inteligência, haverá uma franja de instinto, ainda que virtual, e onde este último prevalecer algo da inteligência subsistirá. Observemos que não se trata de pensar que a inteligência traz um resquício do instinto ou vice-versa, constituindo um misto no qual aspectos de cada uma das tendências possam ser claramente discernidos, mas antes que em ambas as tendências atuam vestígios do tempo em que amalgamadas constituíam uma unidade. (Cf. GODDARD, 2008, p.102)

Esse desvio para as suas teses referentes à evolução da vida, as quais implicam um diálogo com a biologia, permite a Bergson ultrapassar as ciências humanas e a psicologia, num esforço metodológico que nos desvela a já mencionada busca de um sentido mais integral do primitivo. Como vimos, o movimento de introspecção revela que o primitivo já não se circunscreve ao estado de inferioridade mental; a ampliação do método em relação à biologia, no sentido largo, evidencia mais fortemente que as manifestações primitivas se mantêm imperiosamente vivas em todo ser humano, porquanto jamais se dissociam por completo da inteligência. Detenhamo-nos nesse enlace.

No último livro bergsoniano, uma das teses fundamentais é aquela segundo a qual a sociedade sai das mãos da natureza, de sorte que seria um equívoco concebê-la como obra puramente coletiva ou humana. O texto nos instrui:

“(...) o homem apresenta sempre dois traços essenciais, a inteligência e a sociabilidade. Mas, do ponto de vista em que nos situamos, estes caracteres assume uma significação especial. Já não são apenas do interesse do psicólogo e do sociólogo. Reclamam, antes de mais, uma interpretação biológica. Inteligência e sociabilidade devem ser ressitoadas na evolução geral da vida.” (BERGSON, 2005a, p. 106)

A sociedade, resulta, pois, de uma intenção da vida inscrita em todas as espécies. Nas organizações naturalmente constituídas, o vínculo dos indivíduos ao todo, quesito crucial para que a ordem social possa perseverar, é dado pelo instinto. Não há aqui clivagem entre os interesses particulares e as finalidades coletivas, inexistente uma margem de liberdade que instigue os indivíduos a privilegiarem seus intuítos em detrimento do todo. A plena subordinação de seus partícipes e a imutabilidade da rotina - numa palavra, o automatismo -, livra para todo o sempre as sociedades do risco da atomização, bem como das tendências depressivas. Bergson, em *A consciência e a vida*:

“Se nela [*a sociedade natural*] o indivíduo esquece de si, a sociedade também esquece sua destinação: ambos, em estado de sonambulismo, fazem e refazem indefinidamente a volta do mesmo círculo, em vez de caminharem diretamente em frente, rumo a uma eficiência social maior e uma liberdade individual mais completa.” (BERGSON, 2009, p. 25)

Não obstante, o que falta a seres como as formigas e a abelhas excede entre os homens, a saber, a margem de liberdade individual, a clivagem entre o indivíduo e a ordem social. Com esses atributos, advêm instabilidades inquietantes, mas são também eles a garantia do avanço civilizacional. As sociedades humanas, ainda que não se transmudem radicalmente, renovam sua rotina, graças à abertura da inteligência, progredem e diferenciam-se. São as únicas a conciliarem a liberdade dos seus membros particulares e o todo que avança em progresso contínuo. O autor novamente:

“Das duas condições estabelecidas por Comte, ‘ordem’ e ‘progresso’, o inseto quis apenas a ordem, enquanto é o progresso, por vezes exclusivo da ordem e sempre devido a iniciativas individuais, que visa pelo menos uma parte da humanidade.” (BERGSON, 2005a, p.107)



Aspectos enfatizados pelo filósofo na conferência mencionada e que não deixam de ser sublinhados na última obra.

As duas fontes da moral e da religião, entretanto, como vimos frisando em nosso percurso, enfrentarão as adversidades decorrentes dessa pujante singularidade humana: “Para que a sociedade progrida, é preciso ainda que subsista. Invenção significa iniciativa, e um apelo à iniciativa individual arrisca-se já a comprometer a disciplina social” (BERGSON, 2005a, p. 110). Se a sociedade não se esfacela, é porque somos portadores de tendências com as quais a natureza nos brinda, salvando-nos das vicissitudes de nossa condição e garantindo que a sociedade logre desenvolver-se e avançar. Essa inscrição da natureza em seres inteligentes entrelaça-se, por conseguinte, com as ponderações bergsonianas a que antes aludíamos: “(...) não devemos esquecer que resta uma franja de instinto em torno da inteligência, e que lampejos de inteligência subsistem no fundo do instinto.” (BERGSON, 2005a, p.107). Nas sociedades em que a inteligência atinge o seu topo, com toda a margem de liberdade e iniciativa que ela implica – caucionando a via do progresso civilizacional – o instinto não se pulveriza, antes, obscurece-se. Pontua o autor: “Quando o termo do movimento é atingido no homem, o instinto não é suprimido, mas é eclipsado; dele resta apenas um vago clarão em torno do núcleo, plenamente iluminado ou sobretudo luminoso que é a inteligência.” (BERGSON, 2005a, p. 110). E este será mais um indício de que a vigilância da natureza em relação à preservação de sua obra é implacável.

Decerto, no caso do homem, no lugar do instinto, prepondera a inteligência. Mas uma manifestação instintiva muito particular emerge no cerne mesmo das representações intelectuais, a qual persevera como um “rastros” das origens, contemporizando com a imagem bergsoniana. Não há nesse vestígio primário potência bastante para instaurar uma forma, mas ele se inscreve em nós tal como as condições do falar estão presentes no homem antes que a linguagem venha dar a ela a sua conformação definitiva, como insiste o autor. Em seu estado de latência, essa tendência atua como um contraponto às veleidades deletérias do intelecto, as quais, no limite, ameaçam a sociedade e a espécie, e o fará provocando “(...) uma percepção ilusória ou pelo menos uma contrafação de recordação suficientemente precisa, suficientemente impressiva, para que a inteligência se determine por ela.” (BERGSON, 2005a, p. 110). Logo, por aflorar na condição de subsidiária da inteligência, esta tendência permanece virtual, de sorte que só logra manifestar-se por vias indiretas. Daí decorre que no lugar das condutas fixas instintivamente presentes nas espécies em geral, no caso do homem, esta tendência subjaz aos atos representativos do intelecto e insere neles uma estranheza no seu modo habitual de representar, a saber, uma dimensão imaginária e alucinatória. Instaura-se deste modo um equilíbrio no qual a lógica desenfreada ou a vontade esmorecida são compensadas pela presença de pensamentos fantasmáticos. É sob esse registro que, segundo Bergson, a função fabuladora atua em nós como um instinto virtual. Digamos que a necessária e primitiva vocação para fantasmaticizar que trazemos em nós corresponde ao vestígio de instinto ou à memória das origens que rodeia a inteligência e trava nela seu ímpeto para a esfacelamento, seja ele coletivo ou subjetivo. Bergson outra vez: “Assim se explicaria a função fabuladora. Se [*ela*] desempenha (...) um papel social, (...) sob a sua forma elementar e original, (...) traz ao próprio indivíduo um suplemento de força.” (BERGSON, 2005a, p. 109) Esse instinto virtual que irrompe no âmago da inteligência, a saber, a tendência para fantasmaticizar (fantasiar? Criar fantasmas?) e crer nas próprias alucinações, une os homens, estejam eles nos primórdios ou nos píncaros da civilização.

5- O primitivo e o civilizado: uma só estrutura

Ancorados nos argumentos bergsonianos, vemos o modo pelo qual, ao enveredar por uma tríplice estratégia metodológica, o autor supera os limites da linguagem analítica ou conceitual e lança-se na direção de uma nova configuração do clássico par antitético civilizado-primitivo.



Decerto, como antes sublinhado, Bergson não abdica desses termos; inversamente, a adesão a eles prolifera nas páginas do último livro, ratificando que, para o filósofo, há de fato sociedades rudimentares e menos desenvolvidas, as quais permanecem aquém do civilizado. O autor parece, assim, à primeira vista, coadunar-se com o que “*comumente apreendemos*” por civilização. Lembremos Elias: por um lado, o termo civilização remete à imagem que o ocidental tem de si e permite a ele ratificar o seu etnocentrismo em relação aos chamados “primitivos”. Por outro, sob o crivo do sociólogo alemão, não há o incivilizado, uma vez que civilização abrange toda a obra humana material e simbólica em todos os tempos. Uma leitura mais diligente do texto bergsoniano, entretanto, revela que sua posição acerca desse tema em nada coincide com o olhar do ocidental sobre si mesmo. Inversamente, é com a outra perspectiva apresentada pelo sociólogo alemão que ele converge.

A tese outrora, mas não tanto, compartilhada pelo saber espontâneo e por um certo olhar científico, segundo a qual o civilizado porta uma natureza humana distinta do primitivo, não encontra âncora nestas searas. O texto vem ao nosso encontro: “Assim, ter-se-ão em conta os ‘primitivos’, sem esquecer que também neles uma camada de aquisições recobre a natureza, ainda que se trate de uma camada talvez menos espessa do que no nosso caso.” (BERGSON, 2005a, p. 229) Ou ainda:

“[os não civilizados] estão tão longe das origens quanto nós, mas inventaram menos. Terão multiplicado as aplicações, exagerado, caricaturado, deformado, enfim, mais do que radicalmente transformado. Aliás, se trate de transformação ou de formação, a forma original subsiste simplesmente recoberta pelo adquirido (...)” (Idem, p. 141)

Estas passagens são significativas. Elas nos permitem inferir que, para o filósofo francês, uma sociedade rudimentar ou pouco avançada não deixa de ser civilizada; sua diferença em relação aos ocidentais contemporâneos corresponde “`a massa de conhecimentos e hábitos” adquiridos. Uma gradação menor de progresso coexiste evidentemente com ordens simbólicas não necessariamente simples. Ora, essa posição, ainda que nada tenha de original se nos colocamos à luz da antropologia que sucedeu os autores com os quais Bergson dialoga, explicita a dissidência de sua filosofia em relação à posição da ciência a ele contemporânea – e que vez por outra ainda emerge entre nós – segundo a qual somente a cultura ocidental faz jus à ideia de civilização ou de que o civilizado seria portador de uma natureza diversa daquela própria ao primitivo, para nos atermos ao registro de Lévy-Bruhl. Ademais, ao insistir nessa perspectiva, o filósofo, não deixa de abrir a via da suspeição para uma prática discursiva que se serve do termo “primitivo” para designar culturas que não tenham enveredado pelo mesmo tipo de história evolutiva que nos caracteriza. Pondera a comentadora: “E o homem primitivo, objeto da antropologia, se revela retroativamente como o homem civilizado, dotado das mesmas disposições que a natureza lhes deu (...)”. (SITBON-PEILLON, 2002, p. 181) Em suma, malgrado utilize termos como sociedades rudimentares ou muito simples, opondo-as às civilizadas, Bergson não hesita em assinalar que chamados “primitivos modernos” podem ser percebidos como igualmente civilizados, ainda que sob revestimentos bastantes diversos daqueles que configuram o homem ocidental contemporâneo.

Essa (*re*) *significação* do par antagônico civilizado-primitivo exacerba-se quando o autor procede a uma radical transmutação do modo pelo qual “*comumente apreendemos*” o segundo termo que compõe esse par via de regra tomado como antitético. À medida que avançamos na leitura do segundo capítulo de *As duas fontes*, percebemos que o primitivo já não figura como uma origem superada pela evolução ou tampouco como a origem que tenha permanecido em culturas estagnadas. A estratégia metódica do autor, que recorre, já o sabemos, a uma introspecção no sentido largo e aos pontos de vista da biologia, desvela que esse termo remete a uma predisposição natural, imanente a todo ser humano, a qual atua como uma reação contra outras tendências igualmente constitutivas da inteligência, as quais, sem um anteparo que as contradite, ameaçam o indivíduo, a sociedade, no limite, a espécie. Numa



palavra, enquanto manifestação da vida e instinto virtual, a religiosidade e a vocação para fantasmaticar (fantasiar, fabular?) revelam-se como “disposições (...) que subsistem imutáveis no fundo de cada um de nós.” (BERGSON, 2005a, p. 228)¹¹ Vislumbramos, desse modo, que, sob a ótica bergsoniana, esses atributos – primitivos, aliás – são tão constitutivos da condição humana, quanto aquele que nos distingue entre todas as espécies, exaltado pela filosofia desde os seus primórdios. Numa palavra, somos seres racionais e lógicos, na mesma medida em que somos seres supersticiosos e religiosos. Ainda uma vez a comentadora: “O primitivo é natural, original, e não é prelógico, nem ilógico.” (SITBON-PEILLON, 2002, p. 181) Verticalizando sua crítica às ciências humanas, que desprezam a introspecção e os dados da experiência, aqueles revelados pela vida ou pela biologia no seu sentido largo, Bergson sustenta sua tese: entre o primitivo e o civilizado nenhuma ruptura ontológica se instaura. Eis ponto decisivo que nos conduzirá também ao término de nosso percurso.

São significativas as seguintes asserções: “O homem pode sem dúvida sonhar ou filosofar, mas (...) é indubitável que a nossa estrutura psicológica esteja associada à necessidade de conservar e de desenvolver a vida individual e social” (Idem, p. 99). E mais adiante: “(...) se quisermos saber o fundo do que um homem pensa, devemos reportar-nos ao que faz e não ao que diz.” (BERGSON, 2005a, p. 126). O pensamento coaduna-se com a ação, insiste o filósofo por toda a sua obra. O agir de um homem saído de uma sociedade complexa obviamente diferencia-se dos atos de um outro pertinente a uma cultura elementar; em cada um desses contextos a conduta, bem como a mentalidade, orienta-se a partir de necessidades específicas. Logo, é incontestável que as práticas e os pensamentos do homem civilizado o distinguem de seus antepassados ou daqueles que não tomaram o mesmo rumo no desenvolvimento cultural. Com o desdobramento histórico e com o incremento das organizações sociais, assevera Bergson, as formas de atuação da inteligência vão se alterando largamente, uma vez que são outros os carecimentos e outras as estratégias inventadas para lidar com a materialidade e corresponder às demandas impostas pela vida prática. Não obstante, se abstraímos as diferenças contingenciais que assim se delineiam, resta o fato de que uma só estrutura do espírito peculiariza o homem qualquer que seja o estágio de seu desenvolvimento civilizacional. Enuncia o autor: “O espírito funciona do mesmo modo nos dois casos, mas talvez não se aplique à mesma matéria, provavelmente porque a sociedade não tem, aqui e ali, as mesmas necessidades.” (BERGSON, 2005a, p. 141) Daí decorre que uma única e mesma estrutura do espírito humano enlaça os homens pertinentes a distintos mundos sociais e históricos, sejam quais forem os estágios de seu progresso civilizatório. O homem de outrora e o de hoje são “um só e mesmo homem”. (WORMS, 2008, p. 48)

Pode-se, sem dúvida, argumentar que entre os não civilizados a recorrência a superstições de toda ordem, às idéias religiosas, enfim, é mais frequente e que, entre eles, a crença nessas representações rege com mais intensidade a organização da vida coletiva. De fato, nessas culturas a religião abrange o conjunto das esferas axiológicas, para evocarmos ainda uma vez Max Weber, ao passo que entre os civilizados, se entendermos por esse termo o homem ocidental moderno e contemporâneo, procura-se tudo interpretar sob a égide da lógica causal ampliando ao máximo a previsibilidade científica. O desenvolvimento da ciência moderna, ao viabilizar técnicas e recursos que tendem a minimizar a margem dos imprevistos que se instauram entre os atos e os resultados, propicia maior grau de controle na articulação entre meios e fins; instaura assim uma zona mais ampla de segurança ao agir humano. Pondera o autor:

“Esta zona alarga-se à medida que nossa civilização avança; o universo inteiro acaba por tomar a forma de um mecanismo aos olhos de uma inteligência que idealmente se representa a ciência como de certo modo acabada. Tal é o ponto em que nos encontramos.” (BERGSON, 2005a, p. 142)

No entanto, ao nos voltarmos para aqueles que sob o olhar comum antagonizam com o homem ocidental e civilizado vislumbramos não um abismo, mas uma contigüidade mais do que sugestiva. Outra vez o texto:



“Considerando-se então os não civilizados, verificamos aquilo que observamos em nós mesmos; mas [neles] a crença surge (...) exageradamente multiplicada: em vez de recuar, com fez no caso do civilizado, perante os progressos da ciência, invade a zona reservada à ação mecânica e sobrepõe-se a atividades que deveriam excluí-la.” (BERGSON, 2005a, p. 142/3)

Assim, Bergson argumenta que nos não civilizados a crença ocupa um espaço maior na representação mental, mas não afirma que isto erradique neles a razão. Ou seja, se é privilégio das culturas mais civilizadas pautarem-se por sofisticação técnica e científica, isso não implica que a lógica seja um monopólio do homem contemporâneo ocidental ou que as ações do dito incivilizado permaneçam incólumes ao *modus operandi* da racionalidade mecânica.

Contemporizemos com o autor. Independentemente do fato de que o instinto fabulador entre em cena, tanto nas ações do não civilizado quanto na nossa, o destino da inteligência é o de agir sobre a matéria. A rigor, o pensamento coextensivo a esses atos abertos a todo tipo de imprevistos supõe um mecanismo universal, de sorte que virtualmente, diz Bergson, a inteligência produz uma espécie de ciência acerca dos desdobramentos necessários entre a relação causa e efeito intrínseca à ação realizada. Afinal, “(...) é da essência da inteligência combinar meios em vista de um fim longínquo, e empreender o que não se sente inteiramente senhora de realizar.” (BERGSON, 2005a, p. 123) Sabemos que a incerteza permeia os atos humanos e que uma profusão de representações absurdas pode irromper no intervalo entre eles e seus fins. Mas sempre que um homem se engaja numa ação, seja ela de que natureza for, seja qual for a pertinência civilizatória desse agente, são os meios racionais, aqueles que requerem a consecução mecânica entre causa e efeito, que orientam o seu agir. Esse modo de se conduzir é universal, atemporal: “Cada um começa por aplicar o que de si depende; é só quando já não se sente capaz de se auxiliar a si mesmo que se confia a uma potência extramecânica (...).” (BERGSON, 2005a, p. 125). E a seguir, ao supor um primitivo que ousasse se desviar de seus hábitos, assevera o autor: “Se a ciência fornecesse ao não civilizado um dispositivo que lhe garantisse matematicamente acertar no alvo, seria à causalidade mecânica que ele se ateria (...).” (BERGSON, 2005a p, 143). Se isso não ocorre, é porque inversamente ao que se passa nas culturas tecnicamente mais complexas, a deficiência dos instrumentos de que dispõem os homens a ela pertinentes amplia a margem de riscos e imprevistos, proporcionando maior insegurança. Consequentemente, o pensamento vigente nessas culturas respalda-se mais assiduamente em causas extra-mecânicas, das quais retira as referências necessárias para lançar-se na direção de seus propósitos. Para sermos mais precisos, um homem que não pertença a um universo em que as explicações lógicas se tenham universalizado, será portador de um discurso que suprime qualquer referência à presença do encadeamento mecânico na organização de seus atos; prevalecerão, pois, as representações fabulosas.

Mas, ratifiquemos: essa prevalência não impede a inscrição categórica da operacionalidade mecânica na constituição de sua ação prática. Decerto, o não civilizado, prossegue o filósofo, não teoriza racionalmente sobre as leis naturais, mas isso não exclui o fato de que deposite nelas sua crença ou que não confie na invariabilidade que as peculiariza, seja no que toca ao puro movimento da natureza seja as suas ações cotidianas. Sublinha Bergson:

“Não nos é dito que o primitivo, vendo o vento curvar uma árvore, a vaga fazer rolar os seixos, o seu próprio pé levantar poeira, faça intervir outra coisa além daquilo a que chamamos a causalidade mecânica. A relação constante entre o antecedente e o conseqüente, que são ambos percebidos por ele, não pode deixar de o impressionar: basta-lhe neste caso, e não vemos que lhe sobreponha, ou menos ainda que lhe substitua uma causalidade mística” (BERGSON, 2005a, p. 127)

Destarte, ainda que o sentido último desses acontecimentos adquira uma conotação religiosa, o funcionamento mecânico dos eventos não escapa a sua compreensão. Novamente o texto:

●
●

“Sem ela [a apreensão mecânica dos fatos], [o primitivo] não contaria com a corrente do rio que move a sua canoa, com a tensão do seu arco para lançar sua flecha, com o machado para fender o torno da árvore, com os seus dentes para morder ou as suas pernas para andar. Não pode apresentar-se explicitamente esta causalidade natural; (...) mas tem fé nela e toma-a por suporte de sua atividade.” (BERGSON, 2005a, p. 128)

Em contrapartida, se a educação científica e racional opera um declínio no investimento das significações que ultrapassam a causalidade mecânica, remetendo-as a intenções pouco sustentáveis ante os critérios da razoabilidade, isso não significa, como vimos enfatizando, que no homem produzido por essa cultura a tendência a evocar representações fantasmáticas decline ou que ela seja incompatível com a lógica. Justifica-se, assim, que o habitante de uma civilização que prime pelo mais alto desenvolvimento racional e técnico creia ainda em representações absurdas e destituídas de razoabilidade, como já descortinava o espanto do filósofo nas linhas iniciais do segundo capítulo de seu último livro. A imagem bergsoniana do jogador que aposta um número numa roleta é reveladora. Esse personagem não desconhece o processo que explica o desdobramento de cada uma das etapas do jogo, nem por isso ele deixará de associar seu desempenho com a sorte ou a falta dela. Eis uma situação em que o civilizado - ainda que não chegue, com pontua Bergson, a uma representação mais rica em matéria, como a de um feiticeiro, por exemplo - atribui a intenções irracionais e extra-lógicas os acontecimentos em que se encontra enredado.

Vislumbramos, destarte, a similaridade entre a forma de pensar do civilizado e do primitivo. Ambos portam uma estrutura lógica que se expressa em consonância a sua necessidade de ação sobre a matéria e que permite o desenvolvimento, a superação, ainda que não compartilhem uma única trilha histórico-cultural. Em ambos viceja o instinto virtual ou a tendência que a vida, estrategicamente, incutiu em nós. Esta vem atestar a presença de uma origem e de um primitivismo que brota inexorável no cerne da razão. Noutros termos, uma única estrutura do espírito prepondera, na qual se inscreve tanto a funcionalidade mecânica dos encadeamentos causais, quanto a tendência para crer e para engendrar representações fantasmáticas, fictícias.

O percurso seguido pelo autor, ancorado em sua estratégia metodológica que recusa a circunscrição a regiões específicas do saber, permite não apenas o alcance de significação mais integral do primitivo, mas evidencia que a conjunção civilizado-primitivo não revela um par antitético, mas antes, extremos que portam similaridades inquietantes. Bergson está, pois, na contramão do que ele mesmo denomina a falsa interpretação, a saber, a imagem da civilização nutrida pelo “otimismo superficial” dos ocidentais, à qual subjaz a crença de que a evolução cultural dota os homens de uma natureza outra. O que só seria possível se os hábitos adquiridos fossem hereditariamente transmitidos, operando assim uma mutação radical da natureza em nós.¹² Assinala ele: “(...) se se eliminasse do homem actual o que nele depôs uma educação de todos os instantes, o descobriríamos idêntico, ou quase, aos seus antepassados mais longínquos.” (BERGSON, 2005a, p. 228)¹³

6- Primitivismo e viabilidade da civilização

Decerto, a noção de primitivo não aflora univocamente em *As duas fontes*.¹⁴ Como mencionávamos antes, o autor demonstra que nos seres inteligentes a natureza não configura de modo determinado as formas de agir e de viver, como se verifica nas sociedades naturais, mas ela insere tendências virtuais imprescindíveis para a subsistência da espécie. Entre elas, a propensão à sociabilidade, à constituição de uma ordem moral, à política, a partir das quais se produzem os círculos fechados no interior do qual os seres inteligentes encenam a sua rotina. Ao assumir as formas indeterminadas que a inteligência forja, as tendências que a vida inscreve em nós vêm contraditar o fato de que seres inteligentes e dotados de vontade livre são perpassados por paixões egoísticas e por uma agressividade contra o seu semelhante que, pensadas ao extremo, inviabilizam a sociedade e a vida comum. Esses afetos que impregnam os seres inteligentes ameaçam o ideal de uma civilização que



se supera sem cessar, como, aliás, sustentava o otimismo bergsoniano em seus escritos anteriores ao último livro.¹⁵ Sob esse prisma, as tendências naturais e primitivas com as quais a vida chancela a condição humana, entre elas a de obedecer, garantem a sobrevivência dos homens, bem como a convivência entre eles. A disposição virtual e instintiva para a religião e para o fabular inclui-se nesse registro.

Observemos uma vez mais: essa propensão é, conforme o autor, estruturalmente constitutiva do espírito, pertinente a todo indivíduo, qualquer que seja a sua idade civilizacional; cabe a ela coibir a negatividade intrínseca à inteligência. Nos termos do autor: “Perturbação e fabulação compensam-se e anulam-se” (BERGSON, 2005a, p.177). Ao tomar forma nas religiões, em ritos e cerimônias socialmente produzidos esse instinto virtual contribui também para a consolidação da disciplina e fortalece ainda mais a inserção dos indivíduos nos círculos fechados.¹⁶ Ratifica-se, assim, a hostilidade humana contra aqueles que não pertencem ao mesmo universo simbólico e físico. Consequentemente, essas tendências, à medida que insuflam o amor identitário, que é instrumental, estreitam os laços sociais e incrementam a oposição entre os grupos, verticalizam a hostilidade ao estranho e à diferença, potencializam, pois, uma outra manifestação do primitivo em nós, a saber, a vocação para a guerra e para violência. Nesse sentido, o primitivo concebido como predisposição à crença em ficções situa-se do lado da violência e, se necessário, coaduna-se com o mal: (...) vimos a religião prescrever a imoralidade, impor crimes. (BERGSON, 2005a, p.95).

Outra vertente inquietante aqui se abriria, ensejando uma reflexão acerca do modo pelo qual a violência enquanto manifestação primitiva é inerente a todo indivíduo e impregna o alicerce de toda ordem social. A constituição dos universos fechados, por um lado, insufla a hostilidade dos indivíduos contra toda alteridade, incrementando a potencialidade desintegradora da inteligência no que concerne a uma ordem humana cada vez mais ampla. Por outro, ainda que interdita pelas tendências vitais e pelas formas sociais, a aversão que os indivíduos destinam mesmo aos seus semelhantes, derivada do alto grau de insociabilidade que os habita e que jamais se erradica por completo. Ameaça que nem as tendências virtuais nem as formas civilizacionais que as atualizam lograram erradicar. As últimas reflexões bergsonianas enfrentam o fato de que a civilização - seja qual for seu grau evolutivo - contém em si a semente de sua destruição. A problematização dos enlaces entre *As duas fontes* e *O mal estar* seria aqui fecunda. Nesse caso já não estaríamos sob na chave do que “*comumente apreendemos*” por civilização, mas sob a égide da perturbadora reflexão freudiana acerca dos perigos – ou dos horrores – auto-imunes e talvez insuperáveis que a vida civilizacional engendra para si mesma.

Nessas linhas, contudo, nosso intuito precípua consistia em interrogar o modo pelo qual, transgredindo os contornos fixos de certas regiões do saber, bem como as limitações da perspectiva analítica, o filósofo apreende a noção de primitivo na sua integralidade, situando sob novas luzes a sua oposição em relação ao civilizado. A audácia de afirmar o primitivo como um instinto intelectual, que floresce enquanto representação fantasmática no cerne da própria inteligência não é de pouca monta, sobretudo se atentarmos para algumas considerações tecidas pelo autor em momentos anteriores. Em *A evolução criadora* Bergson sustenta que o elemento fundamental para que uma espécie se defina enquanto tal é a sua capacidade de revelar-se exequível enquanto tal e de perseverar na existência. Conquanto sejam os únicos dotados do pendor necessário para transcender a condição de espécie, os seres inteligentes assim se constituem; eles estão inseridos no processo vital; a natureza os engendra. Essa espécie, singularizada pela inteligência em detrimento do instinto, persevera, como uma incursão em *As duas fontes* o demonstra, porque constitui os círculos da moral, da religião, da política. Efetivamente, circunscrita a essas esferas, ela tende em grande parte a girar sobre si mesma, quase anulando os traços que a diferenciam dos outros seres vivos, condenados ao automatismo e à repetição. Bergson não se furta a enunciar quão limitado seria o avanço civilizacional se os círculos fechados não fossem inebriados pela energia que emana dos momentos excepcionais em que a superação da espécie se delinea com o surgimento de homens extraordinários. Sem essas experiências raras e cruciais, como elucida-nos a tese mais central de



seu último livro, o mundo dos seres inteligentes pouco se diferenciaria da dinâmica característica das outras espécies. Não haveria, pois, uma transmutação visceral da sociedade, aquela operada pela abertura que açula o movimento histórico e o verdadeira avanço civilizatório, que é essencialmente moral.

Não obstante, sem essa ruptura, não deixaria de haver algum tipo de progresso, visto que os seres inteligentes portam uma flexibilidade e uma capacidade inventiva que os incentiva a inovar. Assim, a constituição dos universos fechados, viabilizada pelas tendências que a vida insere nos seres inteligentes, garantiria sua continuidade e o seu avanço técnico, material e em alguma dimensão, simbólico também, porquanto os recursos linguísticos, em correlação com as formas de agir, podem se aprimorar. Tudo isso a inteligência lograria, mas sob os parâmetros bastante estreitos das circularidades fechadas.

Sem a abertura, portanto, e sem esquecer, como assinalávamos no início, que o fechado e o aberto pensados na sua pureza são exercícios de abstração, é possível considerar que não se obteria o progresso de modo absoluto: “Compostas de seres inteligentes, essas sociedades teriam apresentado uma variabilidade que não se encontra nas sociedades animais, regidas pelo instinto, mas a variação não teria chegado ao ponto de encorajar uma transformação radical.” (BERGSON, 2005a, p. 89) É lícito assim inferir que, mesmo numa conjectura em que não adviesse a abertura responsável pela verdadeira e radical transmutação da vida humana nas suas diferentes esferas, a espécie vingaria. Mas os feitos de sobreviver, de perseverar e de progredir, não seriam obra apenas na inteligência. Isto nos revela *As duas fontes*. Eis o nosso derradeiro ponto.

Mesmo um progresso pífio e sem ousadia exigiria algum olhar para o futuro. Perspectiva que jamais se verificaria em outras espécies, mas que também não irromperia com uma inteligência que se ancorasse unicamente em sua logicidade. Enquanto ser inteligente que deve agir e inventar estratégias para sobreviver, o homem necessariamente olha o amanhã. Mas a sua atitude natural ante um horizonte incerto, pleno de imprevisibilidades, consiste em produzir representações alarmantes: “O homem não pode exercer a sua faculdade de pensar sem se representar um futuro incerto que desperta o seu medo e a sua esperança.” (BERGSON, 2005a, p.174) Daí decorre que exclusivamente entregues à sua inteligência estes seres habitados por tendências dissolventes e deprimentes sucumbiriam ante o espectro do aniquilamento. A pura razão jamais tornaria a espécie viável, jamais lhe descortinaria o caminho da civilização ou de um futuro ilimitado. Razão que foi assim querida, decerto, pela mesma vida que colocou o homem no ápice da evolução, acrescentemos. Mas o que a salva dela mesma e permite à espécie perseverar é o contraponto virtual – igualmente providenciado pela vida – que ela porta em si. O filósofo sintetiza: “Se a espécie humana existe, é que no mesmo ato, através do qual era posto o homem com sua inteligência fabricadora, com seu esforço da Inteligência continuado, com o perigo criado pela continuação do esforço, suscitava a função fabuladora.” (BERGSON, 2005a, p. 168). Vivificando-se nos momentos em que os abismos do espírito se escancaram e sinalizam com o dilaceramento dos elos que nos ligam à vida, o “homem primitivo que dormita em cada um de nós” (BERGSON, 2005a, p. 152) - sejamos civilizados ou incivilizados -, vem, com as suas representações absurdas e alucinatórias, restaurar a confiança na vida e insinuar que, de algum modo, “contamos no universo”. Imagens indicadoras de que uma intenção ou alguém vela por nós e que nos acompanha como “(...) a lua parece correr com aquele que corre.” (BERGSON, 2005a, p. 153) não erradicam, decerto, as vulnerabilidades dos seres inteligentes. Mas elas permitem ao menos que elas sejam contornadas, ainda que, para tanto, deixemo-nos confortar com absurdidades nada razoáveis, com “(...) histórias comparáveis àquelas que embalam as crianças.” (BERGSON, 2005a, p. 180).

Sob esse registro, poderíamos considerar que, na contramão do que “*comumente se apreende*” acerca da oposição entre os termos aqui problematizados, o primitivo vivifica-se no civilizado impedindo-o de soçobrar ante a clareza acerca da irrelevância de sua existência. Numa palavra, restrita à inteligibilidade a



espécie se perderia. A presença indelével do primitivo constitui, pois, quesito fundamental seja para que o desejo subjetivo de aniquilamento não prepondere, seja para que se constitua em nós algum sonho, mesmo ínfimo, de civilização. Ainda que se tratasse, se possível fosse, apenas de uma civilização sonhada pela natureza, aquela enclausurada em si mesma e que jamais permitiria o salto para além da espécie.

NOTAS

1. Cumpre não perder de vista o fato de que em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson dá continuidade ao método que prevalece em toda a sua obra. Nesse sentido, volta-se para a experiência depurando-a, de modo que possamos apreender claramente os aspectos do real que nela se fundem e se apresentam como indistintos. O aberto e o fechado, a religião estática e a religião dinâmica - ou ainda a moral aberta e a moral fechada - são, pois, dimensões que se mesclam na vida prática, ainda que o fechado prevaleça e o aberto só possa manifestar-se à medida que transforma o fechado a partir dele mesmo. Esse amálgama, ademais, se efetua em gradações diversas no decorrer da história humana. O exercício de abstração consiste em separar, no âmbito da reflexão filosófica, aquilo que na pragmática humana se apresenta enquanto misto.

2. É importante observar que essa perspectiva não esgota a última obra do filósofo ou sua genialidade. Ao estabelecer o vínculo entre a cultura, em todas as suas esferas, e a natureza, Bergson abre, com efeito, margens para as leituras que buscam filiá-lo aos registros da sociobiologia. A possibilidade da abertura, no entanto, viés pelo qual o homem ultrapassa os desígnios da natureza e descortina as vertentes das criações radicalmente humanas - na sociedade, na moral, na religião e na política - e não inscritas em tendências naturais, tomando, assim, contato com o princípio criador da vida, torna inócuas os esforços de circunscrever sua reflexão nestes registros. No dizer de Bouaniche: “É precisamente porque Bergson propõe alargar a significação da vida, artibuiando-lhe um sentido de princípio, concebendo-a de maneira analógica a um esforço que excede suas manifestações empíricas, que ele escapa da acusação de biologismo.” (Bouaniche, A. 2002, p. 155)

3. No primeiro capítulo desse livro, Elias problematiza o conceito de civilização, contrapondo-o àquele de cultura. Elenca, assim, as proximidades e dissonâncias desses termos, tal como pensados por diferentes sociedades ocidentais: “Civilização, porém, não significa a mesma coisa para diferentes nações ocidentais. Acima de tudo, é grande a diferença entre a forma como ingleses e franceses empregam a palavra, por um lado, e os alemães por outro. Para os primeiros, o conceito resume em uma única palavra seu orgulho pela importância de suas nações para o progresso do Ocidente e da humanidade. Já no emprego que lhe é dado pelos alemães *Zivilisation*, significa algo de fato útil, mas, apesar disso, apenas um valor de segunda classe, compreendendo apenas a aparência externa de seres humanos. A superfície da existência humana. A palavra pela qual os alemães se interpretam, que mais do que qualquer outra expressa-lhes o orgulho em suas próprias realizações e no próprio modo de ser, é *Kultur*.” (ELIAS, 1994, p.-24)

4. Como nota o tradutor da versão aqui utilizada, ao aludir à oposição entre *Kultur* e *Zivilization*, Freud utiliza muitas vezes o primeiro termo com uma conotação próxima do segundo. A distinção entre eles implica uma sutileza. E para ela que se volta Norbert Elias na abertura de seu livro *O processo civilizador*, ao explorar as diferentes conotações que o termo civilização adquire, por um lado, para os ingleses e os franceses e, por outro, para os alemães, como mencionado na nota anterior, e que retomamos aqui: “O conceito francês e inglês de civilização pode se referir a fatos políticos ou econômicos, religiosos ou técnicos, morais ou sociais. O conceito alemão de *Kultur* alude basicamente a fatos intelectuais, artísticos e religiosos e apresenta a tendência de traçar uma nítida linha divisória entre fatos deste tipo, (...) e fatos políticos, econômicos e sociais (...)” (ELIAS, 1994, p. 24) De acordo com o tradutor, Freud, por vezes, resiste a essa diferenciação. Mas em *O mal estar na civilização*, o termo cultura (*Kultur*) é utilizado por ele para designar os feitos da civilização (*Zivilization*), tal como concebida pelos alemães “(...) ou seja, uma cultura onde há enorme desenvolvimento das instituições, técnicas e artes, e algumas vezes para designar cultura, no sentido mais antropológico, digamos; sendo que em várias ocasiões os termos são intercambiáveis.” (SOUZA, P.C. em FREUD, 2010, p. 48)



5. Reflexão que, aliás, anseia por instaurar o que paradoxalmente ausenta-se na filosofia, a saber, a precisão. Não seria demasiado, parece-nos, evocar aqui a abertura de *O pensamento e o Movente*: “O que mais faltou à filosofia foi a precisão. Os conceitos filosóficos não são talhados na medida da realidade em que vivemos. São largos demais para ela.” (BERGSON, 2006, p. 3) O autor associa esse transbordamento do real a uma perseguição obstinada de um sentido geral que ultrapassa a singularidade dos objetos e à qual se atribui a prerrogativa da exatidão. Mas a exatidão objetiva e matemática nada tem a ver com precisão necessária à filosofia, à qual compete captar o essencial na realidade concreta, em suas sinuosidades, evadindo-se dos sentidos cristalizados.

6. Bergson, em *O pensamento e o Movente*, reitera o caráter utilitário da linguagem ao pontuar que sua função “(...) é industrial, comercial, militar, sempre social. As coisas que a linguagem descreve foram recortadas do real pela percepção humana com vistas ao trabalho humano. As propriedades que ela assinala são as convocações da coisa para a atividade humana” (Bergson, 2006, p. 90)

7. Nos setecentos, como observa B. Sitbon-Peillon, o contato do europeu com outras culturas não obsta a percepção de que existem diferenças entre ambos, mas ela se circunscreve ao modo pelo qual o desenvolvimento histórico modifica os costumes, os hábitos, os recursos técnicos, sem que se chancele um abismo entre a natureza de ambos. No século XIX, a constituição de áreas específicas de conhecimento, tais como a sociologia, a antropologia, a etnologia que reivindicam para si o estudo do homem e das sociedades, traz à tona uma nova percepção da diferença entre o dito não civilizado e nós. Ou seja, com as teorias cientificamente desenvolvidas por esses novos saberes, as sociedades pré modernas, que coexistem com a sociedade ocidental, tornam-se objeto de estudo metódico. O primitivo – ou o selvagem – antes de ser o habitante do limiar da marcha histórica em direção à civilização – ou seja, o antepassado do indivíduo evoluído e civilizado – passa a ser visto como aquele que, além de não ter ultrapassado os primeiros estágios da evolução, é signo de um outro tipo de humanidade. Apesar do fato de que as teorias subsequentes, desenvolvidas no âmbito dessas ciências, não tenham se furtado a tecer críticas severas a essas perspectivas, será intensa a fortuna desse olhar entre os teóricos do século XIX e início do século XX. Dissemina-se, como nota a comentadora, a idéia de que, antes de compartilharem a mesma natureza, o civilizado e o primitivo estão separados por uma drástica e irreversível ruptura ontológica. Doravante, uma ambigüidade impregna a idéia de primitivo: “(...) ele designa o que é primeiro na ordem do movimento evolutivo, o mais próximo possível do começo, ou bem isto que não evolui, que não tendo evoluído, continua a ser hoje tal com foi primitivamente.” (SITBON-PEILLON, 2002, p. 172) Essas duas concepções de primitivo estão no âmago dos debates contemporâneo a Bergson.

8. Bergson toma como interlocutores dois expoentes das ciências humanas de seu tempo e ressalta a contribuição de suas teorias. Lévy-Bruhl e Durkheim. Este último é objeto de discussão no primeiro capítulo do livro, nos momentos em que o filósofo aponta os limites da tese segundo a qual a sociedade se impõe ao indivíduo univocamente a partir do exterior, moldando-o sob a égide de suas formas de pensar, sentir e agir produzidas pela coletividade. Nesse segundo momento, o diálogo com o sociólogo retorna, bem como a sua crítica ao conceito durkheimiano de consciência coletiva, mas o enfoque é ligeiramente outro. O ponto agora privilegiado é a sua sociologia da religião ou o clássico *As formas elementares da religião*. Sem minimizar a importância das modalidades de representações coletivas e de crenças socialmente instituídas que se inscrevem na linguagem e nas condutas - as quais, sob a visão do sociólogo, mudam de cultura para cultura porque as mentalidades diferem de natureza -, o filósofo considera inaceitável que as representações religiosas sejam tomadas como obras puramente coletivas em detrimento das disposições internas que cada indivíduo traz naturalmente com ele. Ratifica-se, desse modo, a idéia segundo a qual não apenas a sociedade e a moral, mas também a religião, ainda que moldada em formas produzidas por seres inteligentes, só se configuram em virtude das tendências que o movimento vital inscreve em nós. Sociabilidade, moralidade e religiosidade são, pois, sob o prisma bergsoniano, destinações prefiguradas e intrínsecas a cada indivíduo, de sorte que se a existência individual não se delineia fora dessas esferas é porque a natureza assim nos conformou antes que a sociedade cristalizasse suas formas particulares. Argumenta o autor: “(...) admitiremos de bom grado a existência e representações coletivas, depositadas nas instituições, na linguagem, nos costumes. O seu conjunto constitui a inteligência social, complementar das inteligências individuais. Mas não vemos como seriam as duas mentalidades discordantes, nem como uma poderia ‘desconcertar’ a outra. A natureza nada nos diz de semelhante, e a sociologia não nos parece ter razão alguma para o supor.” (BERGSON, 2005a, p. 97)



9. Esse diálogo, decerto, avança para além de Lévy-Bruhl. Observa A. François: “Haverá, então, em *As duas fontes*, uma diatribe contra a ausência da gênese, e são os sociólogos e antropólogos – Lévy Bruhl, Durkhiem, (...) Comte, mas também, a propósito da magia Mauss e Hubert – que pagarão o preço. É a mesma crítica que se endereça a todos esses autores. Lévy-Bruhl quer explicar as religiões por uma mentalidade primitiva que se distinguira (...) da mentalidade civilizada; Durkheim, inspirado por Comte, por uma mentalidade coletiva, que antecederia a mentalidade individual; Maus e Hubert assinalaram as ‘leis’ próprias da magia, separando-a radicalmente do comportamento científico. Esses percursos, de todo modo, são rigorosamente genealógicos, cada um na sua perspectiva própria. Esses pensadores percebem (...) uma diferença profunda entre as formas que poderiam revestir a religião em suas origens, e aquelas que ela apresenta hoje nos indivíduo civilizado.” (ARNAUD, F. 2008, p. 131) Nessas ciências, assinala ainda o autor, os autores perscrutam a origem da religião sob diferentes perspectivas, mas eles se encontram ao apontar uma diferença de natureza onde Bergson vislumbra unicamente uma diferença de grau.

10. “A ‘mentalidade primitiva’ de Lévy-Bruhl é regida por leis que não são racionais, ao menos ela não obedece a uma lógica idêntica à nossa, ela também é indiferente às ‘causas segundas’ (servido-se de uma causalidade sobrenatural) e à contradição, o que lhe dá sua característica ‘prélogica’ (...) A diferença irreduzível entre a ‘mentalidade primitiva’ e a mentalidade moderna’ reside então no fato de que a primeira é mística quanto ao conteúdo de suas representações e prélogica quanto às ligações entre elas” (SITIBON-PEILLON, 2002, p. 176

11. Nesse aspecto, o primitivo já nada tem a ver com um momento originário, mas com um arcaísmo que é constitutivo do humano, como aponta A. Bouaniche: “O primitivo não tem então o sentido temporal de um momento anterior da humanidade, estado historicamente ultrapassado e unicamente observável nos não civilizados, tais com estudados pela etnologia. Bergson considera que eles estão igualmente afastados da origem, ainda que o estejam menos do que nós.” (BOUANICHE, 2002, p. 156)

12. O autor: “Mas a hereditariedade (...) Não pode transformar em disposições naturais os hábitos contraídos de geração em geração. Se tivesse algum domínio sobre o hábito, esse domínio seria bem pequeno, não mais que algo de acidental e de excepcional, mas nenhum tem decerto. O natural é, pois, hoje o que foi sempre” (Idem, p. 227)

13. Bergson não se furta a evocar o modo pelo qual, nesse quesito, ciência e senso comum se ancoraram mutuamente: “Não é duvidoso que esta crença [*a transmissão dos caracteres adquiridos*] tenha pesado na própria ciência que a aceitou do senso comum, apesar do número restrito e do caráter discutível dos factos invocados em seu apoio, e que a remeteu de novo para o senso comum reforçando-a com a sua autoridade indiscutida.” (BERGSON, 2005a, p. 228)

14. Essa noção aparece com frequência no momento em que Bergson problematiza a natureza da moral, ou seja, no primeiro capítulo de seu último livro. Aqui o primitivismo está relacionado apenas a um menor grau de complexidade e desenvolvimento. Mas é outro o teor que começa a se delinear quando o tema é a religião. Doravante, como observa, entre outros, Sitbon-Peillon, o primitivo assume uma crescente conotação psicológica. (CF. SITBON.PEILLON, 2002, p. 174)

15. No final do terceiro capítulo de *A evolução criadora*, a ênfase do autor numa evolução do homem cada vez mais auspiciosa é inequívoca. Não mais esmagada pela matéria que almejava ultrapassar, a consciência, sustenta ele, liberta-se no homem, permite a ele evadir-se dos automatismos, lançar-se nas searas inusitadas da invenção. “É essa liberdade que é registrada pela forma humana. Por toda outra parte que não no homem, a consciência viu-se acuada contra um beco sem saída; apenas com o homem ela prosseguiu seu caminho.” (BERGSON, 2005b, p. 288). Sob a mirada que Bergson lança para o destino do homem e da civilização na primeira década do século, não há termo para a evolução da humanidade, nada parece deter o sucesso que, em todo o planeta, é único e excepcional: “(...) o homem cavalga na animalidade e a humanidade inteira, no espaço e no tempo, é uma imenso exército que galopa ao lado de cada um de nós, na nossa frente e atrás de nós, numa carga contagante, capaz de pulverizar todas as resistências e franquear muitos obstáculos, talvez mesmo a morte.” (Idem, p. 293) Eis a espécie que vem cumprir a destinação máxima da vida, a saber, a criação infundável e indeterminada que se inscreve no inegável “progresso na marcha da civilização” (BERGSON, 2005b, p. 161). Esse entusiasmo ainda reverbera na conferência *A consciência e a vida*, proferida pela em 1911. Referindo-se às sociedades humanas, o filósofo enfatiza que nelas tanto o futuro



do indivíduo quanto o da coletividade apontam para o aprimoramento crescente. Assim, por maiores que sejam os entraves e impedimentos, a luta interna que toda organização social enceta consigo mesma logra o ajuste entre as vontades individuais e os propósitos coletivos. Os conflitos e os elos que se desenham entre as diferentes sociedades, viabilizam que as peculiaridades pertinentes a cada uma se mantenham e que, em sua multiplicidade, elas tendam a se integrar numa comunidade cada vez mais abrangente que prossegue em seu destino aberto e criador. Decerto, nessas passagens, Bergson não alude à contraposição entre civilizados e primitivos. Não obstante, a alusão a uma humanidade crescentemente integrada e cada vez mais ciosa do alcance de sua potência não deixa de suscitar no leitor a expectativa de que essa evolução findaria por instaurar uma distância cada vez mais inequívoca das origens, dos homens que habitaram esse limiar - ou daqueles que nunca o ultrapassaram - de sorte que a ordem civilizacional exorcizasse de si qualquer vestígio dos homens primordiais. Não seria exagero conjecturar que é sob esse registro que, em 1907, ainda que se atenha ao futuro do pretérito, como nota C. Riquier, Bergson aventa a possibilidade de "(...) uma humanidade 'perfeita e completa' (...)". (RIQUIER, 2009, p.410) Nos textos aqui aludidos, o otimismo bergsoniano com um percurso civilizatório parece notável e categórico. Quadro que se alterará profundamente na última obra.

16. Quanto à função da religião estática e da moral fechada, como nota A. Feneuil, é bastante tentador considerar que elas possuem funções similares, já que ambas visam conter os efeitos nefastos da inteligência, mas há, de fato, entre ambas uma diferença crucial, que concerne à estrutura: "A moral é fundada sobre o hábito, e a religião sobre uma faculdade de representação." Ou ainda: "A moral visa especificamente restringir a possibilidade da escolha, a tornar o homem previsível, com o fim de facilitar a vida social. (...) a moral é obrigação. A religião tende a incutir no homem uma confiança no futuro, nele roubada pela inteligência" (FENEUIL, 2008, p. 361/364) Sobre o modo pelo qual a religião estática vem consolidar os propósitos da moral fechada, a qual visa igualmente a conservação do grupo, Worms observa: "(...) a religião estática não somente responde à sua função própria de maneira 'estática', mas ainda completa a moral 'fechada' reforçando a pressão que une o grupo ao mesmo tempo nele mesmo e contra seus inimigos." (WORMS, 2008 p. 58)

REFERÊNCIAS

- ARNAUD, F. 2008. Religion statique et élan vital dans *Le Deus Sources*,. In: WATERLOT, G. *Bergson et la religion*, Paris, PUF.
- BOUANICHE, A. 2002. L'originare et l'original, l'unité de l'origine, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, In: WORMS, F(org). *Annales I*, Paris, PUF,
- GODDARD, J.C. 2008. Fonction fabulatrice et faculté visionaire. In: WATERLOT, G. *Bergson et la religion*, Paris, PUF.
- BERGSON, H. 2005a. *As duas fontes da moral e da religião*. Coimbra, Almedina.
- _____. 2005b. *A Evolução criadora*, São Paulo, Martins Fontes.
- _____. 2006. *O pensamento e o Movente*, São Paulo, Martins Fontes.
- FENEUIL, A. 2008. Morale et religion, quelle unité pour *Les Deux Sources*?. In: WATERLOT, G. *Bergson et la religion*, Paris, PUF.
- FREUD, S. 2010. O mal-estar na civilização, In: *Obras Completas*, São Paulo, Cia Letras, v. 18.
- KECK, F. 2001. Bergson et l'antropologie. Le problème de l'humanité, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. In WORMS, F(org). *Annales I*, Paris, PUF.



PHILONENKO, A. 1994. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Cerf.

RIQUIER, C. 2009. *Archéologie de Bergson Temps et métaphysique*, Paris, PUF.

SITIBON-PEILLON, B. Bergson et le primitif: entre métaphysique et sociologie, In WORMS, F. (org) 2002. *Annales bergsoniennes I*, Paris, PUF.

WEBER, M. s/d, *Ciência e política: duas vocações*, São Paulo, Cultrix.

WORMS, F. 2008. Le clos et l'ouvert dans Les Deus Sources de la morale et de la religion: une distinction que change tout. In: WATERLOT, G. *Bergson et la religion*, Paris, PUF.

_____. 2010. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, São Paulo, Ed. Unifesp.