

A alma e o corpo³

O título desta conferência é “A Alma e o Corpo”, isto é, a matéria e o espírito, isto é, tudo o que existe e mesmo, se crermos numa filosofia de que falaremos dentro em pouco, também algo que não existiria. Mas tranquilizem-se. Não é nossa intenção aprofundar a natureza da matéria, nem a natureza do espírito. Podemos distinguir duas coisas uma da outra, determinar até certo ponto suas relações, sem para isto conhecer a natureza de cada uma delas. É impossível para mim, neste momento, conhecer todas as pessoas que me rodeiam; entretanto, distingo-me delas, e vejo também que situação elas ocupam em relação a mim. Assim também no que concerne ao corpo e à alma: definir a essência de um e de outra é empresa que nos levaria bem longe; mas é mais fácil saber o que os une e o que os separa, pois esta união e esta separação são fatos de experiência.

Primeiramente, o que diz acerca deste ponto a experiência imediata e ingênua do senso comum? Cada um de nós é um corpo, submetido às mesmas leis de todas as outras partes da matéria. Se o impulsionamos, ele avança; se o puxamos, ele recua; se o levantamos e o largamos, cai. Mas, ao lado destes movimentos que são provocados mecanicamente por uma causa exterior, existem outros que parecem provir do interior e que diferem dos precedentes por seu caráter imprevisto: chamamo-los “voluntários”. Qual é a sua causa? É aquilo que cada um de nós designa pela palavra “eu”. E que é o “eu”? Algo que parece, com ou sem razão, ultrapassar todas as partes do corpo a que está ligado, ultrapassar tanto no espaço quanto no tempo. Primeiramente no espaço, pois nosso corpo se detém precisamente nos contornos que o limitam, enquanto pela nossa faculdade de perceber, e mais particularmente, de ver, alcançamos o que está bem distante de nosso corpo: vamos até as estrelas. Em seguida, no tempo, pois o corpo é matéria, a matéria está no presente e, se é verdade que o passado aí deixa seus traços, são traços de passado apenas para uma consciência que os percebe e interpreta o que percebe à luz do que ela recorda: a consciência, ela sim, retém o passado, enrola-o sobre si própria na medida em que o tempo passa e prepara com ele um futuro que ela contribuirá para criar. Mesmo o ato voluntário de que falávamos há pouco não é outra coisa senão um conjunto de movimentos aprendidos em expe-

³ Esta conferência apareceu, juntamente com outros estudos de diversos autores, no volume intitulado *O Materialismo Atual* da Biblioteca de Filosofia Científica, publicado sob a direção do Dr. Gustave Le Bon (Editora Flammarion).

riências anteriores e infletidos numa direção sempre nova por esta força consciente cuja função parece ser a de acrescentar incessantemente algo de novo no mundo. Sim, ela cria o novo em torno dela, já que desenha no espaço movimentos imprevisíveis, imprevisíveis. E ela cria o novo também no interior de si mesma, pois a ação voluntária reage sobre quem a realiza, modifica numa certa medida o caráter da pessoa de quem emana e realiza, por uma espécie de milagre, esta criação de si por si que parece ser o próprio objetivo da vida humana. Resumindo, pois, ao lado do corpo que está confinado ao momento presente no tempo e limitado ao lugar que ocupa no espaço, que se conduz como autômato e reage mecanicamente às exigências exteriores, apreendemos algo que se estende muito mais longe que o corpo no espaço e que dura através do tempo, algo que solicita ou impõe ao corpo movimentos não mais automáticos e previstos, mas imprevisíveis e livres: isto, que ultrapassa o corpo por todos os lados e que cria atos ao se criar continuamente a si mesmo, é o “eu”, é a “alma”, é o espírito — o espírito sendo precisamente uma força que pode tirar de si mesma mais do que contém, devolver mais do que recebe, dar mais do que possui. Eis o que cremos ver. Tal é a aparência.

Dizem-nos: “Muito bem, mas isto é apenas uma aparência. Olhemos mais de perto. E ouçamos a ciência. Primeiramente, reconheceremos que esta ‘alma’ jamais opera sem um corpo. Seu corpo a acompanha desde o nascimento até a morte e, supondo-se que ela seja realmente distinta do corpo, tudo se passa como se ela estivesse realmente ligada a ele inseparavelmente. Nossa consciência se esvai se respiramos clorofórmio; exalta-se se bebemos álcool ou café. Uma ligeira intoxicação pode ocasionar perturbações profundas na inteligência, na sensibilidade e na vontade. Uma intoxicação durável, como as deixadas pelas doenças infecciosas, produzirá a alienação. Se é verdade que não encontramos sempre, na autópsia, lesões do cérebro nos alienados, ao menos encontramos-las frequentemente; e, quando não há alteração visível, foi sem dúvida uma alteração química dos tecidos que causou a doença. Além do mais, a ciência localiza em certas circunvoluções precisas do cérebro certas funções determinadas do espírito, como a faculdade de efetuar movimentos voluntários, de que se falou há pouco. Lesões em tal ou tal ponto da zona rolândica, entre o lóbulo frontal e o parietal, acarretam a perda de movimentos do braço, da perna, do rosto, da língua. Mesmo a memória, que é tida como função essencial do espírito, pôde ser localizada em parte: junto à terceira circunvolução frontal esquerda estão as lembranças dos movimentos de articulação da fala; numa região que compreende a primeira e a segunda circunvoluções temporais esquerdas conservam-se as lembranças do som das palavras; na parte posterior da segunda circunvolução parietal esquerda estão depositadas as imagens visuais das palavras e das letras, etc. Vamos mais longe. Foi dito que, tanto no espaço quanto no tempo, a alma ultrapassa o corpo ao qual está ligada. Vejamos em relação ao espaço. É verdade que a vista e o ouvido ultrapassam os limites do corpo; mas por quê? Porque as vibrações vindas de longe impressionaram o olho e o ouvido, foram transmitidas ao cérebro; no cérebro, a excitação tornou-se sensação auditiva ou visual; a percepção é, pois, inte-

rior ao corpo e não se alarga. Vejamos em relação ao tempo. Pretendeu-se que o espírito abarca o passado, ao passo que o corpo está confinado num presente que recomeça sem cessar. Mas lembramos o passado apenas porque nosso corpo conserva ainda presentes os traços dele. As impressões que os objetos imprimem no cérebro aí permanecem como imagens numa placa sensível ou fonogramas em discos fonográficos; da mesma forma que o disco repete a melodia quando fazemos funcionar o aparelho, assim também o cérebro ressuscita a lembrança quando a estimulação desejada se produz no ponto em que a impressão está depositada. Logo, a 'alma' não ultrapassa o corpo nem no espaço nem no tempo. . . Mas há realmente uma alma distinta do corpo? Acabamos de ver que no cérebro produzem-se incessantemente mudanças ou, para falar mais precisamente, deslocamentos e agrupamentos novos de moléculas e de átomos. Há os que se traduzem pelo que denominamos sensações, outros, por lembranças; há, sem dúvida alguma, os que correspondem a todos os fatos intelectuais, sensíveis e voluntários: a consciência a eles se acrescenta como uma fosforescência; ela se assemelha ao traço luminoso que segue e desenha o movimento de um fósforo que riscamos numa parede, na obscuridade. Esta fosforescência, iluminando-se, por assim dizer, a si mesma, cria singulares ilusões de ótica interior; é assim que a consciência se imagina modificar, dirigir, produzir movimentos dos quais ela é apenas o resultado; nisto consiste a crença numa vontade livre. A verdade é que se pudéssemos, através do crânio, ver o que se passa no cérebro que trabalha, se dispuséssemos, para observar o interior do cérebro, de instrumentos capazes de aumentar milhões e milhões de vezes mais do que nossos melhores microscópios, se assistíssemos assim à dança de moléculas, átomos e elétrons de que é feita a substância cerebral, e se, por outro lado, possuíssemos a tábua de correspondência entre o cerebral e o mental, isto é, um dicionário que permitisse traduzir cada figura da dança na linguagem do pensamento e do sentimento, saberíamos tão bem quanto a pretensa 'alma' tudo o que ela pensa, sente e quer, tudo o que ela acredita fazer livremente enquanto o faz mecanicamente. Nós o saberíamos mesmo muito melhor do que ela, pois esta pretensa alma consciente apenas aclara uma pequena parte da dança intracerebral, ela é apenas o conjunto de fogos-fátuos que volteiam sobre tais e tais agrupamentos privilegiados de átomos, ao passo que nós assistiríamos a todos os agrupamentos de todos os átomos, à totalidade da dança intracerebral. A 'alma consciente' é, quando muito, um efeito que percebe efeitos: nós veríamos as causas".

Eis o que se diz às vezes em nome da ciência. Mas não é evidente que, se chamamos "científico" o que é observado ou observável, demonstrado ou demonstrável, uma conclusão como a que acabamos de apresentar nada tem de científico, pois, no estado atual da ciência, nem mesmo entrevemos a possibilidade de verificá-la. Alega-se que a lei de conservação de energia se opõe a que se crie no universo a menor parcela de força ou de movimento e que, se as coisas não se passassem mecanicamente, como acabamos de descrever, se uma vontade eficaz interviesse para realizar atos livres, a lei de conservação da energia seria violada. Mas raciocinar assim é simplesmente admitir o que está em questão; pois

a lei de conservação da energia, como todas as leis físicas, é apenas o resumo de observações feitas acerca dos fenômenos físicos; ela exprime o que se passa num domínio em que ninguém jamais sustentou que houvesse capricho, escolha ou liberdade; e trata-se de saber se ela ainda se verifica nos casos em que a consciência (que, ao cabo, é uma faculdade de observação e experimenta à sua maneira) sente-se em presença de uma atividade livre. Tudo o que se oferece diretamente aos sentidos ou à consciência, tudo o que é objeto de experiência, seja interior ou exterior, deve ser tido por real enquanto não se demonstrar que é uma simples aparência. Ora, é indubitável que nos sentimos livres, que tal é nossa impressão imediata. Àqueles que sustentam que este sentimento é ilusório incumbe, pois, a obrigação da prova. E eles não provam nada de semelhante, pois apenas estendem arbitrariamente às ações voluntárias uma lei verificada em casos onde a vontade não intervém. Por outro lado, é bem possível que, se a vontade é capaz de criar energia, a quantidade de energia criada seja muito fraca para afetar sensivelmente nossos instrumentos de medida: o efeito poderá, não obstante, ser enorme, como o da faísca que faz saltar um barril de pólvora. Não entrarei no exame aprofundado deste ponto. Que me seja suficiente dizer que, se consideramos o mecanismo do movimento voluntário em particular, o funcionamento do sistema nervoso em geral, a própria vida, enfim, no que ela tem de essencial, chegamos à conclusão de que o artifício constante da consciência, desde suas mais modestas origens nas mais elementares formas vivas, é converter para seus fins o determinismo físico, ou melhor, infletir a lei de conservação da energia, obtendo da matéria uma fabricação sempre mais intensa de explosivos cada vez mais utilizáveis: é suficiente então uma ação extremamente fraca, como a de um dedo que pressionaria sem esforço o gatilho de uma pistola, para libertar no momento desejado, na direção escolhida, uma soma tão grande quanto possível de energia acumulada. O glicogênio depositado nos músculos é, com efeito, um verdadeiro explosivo; através dele se realiza o movimento voluntário: fabricar e utilizar explosivos deste gênero parece ser a preocupação contínua e essencial da vida, desde sua primeira aparição nas massas protoplasmáticas deformáveis à vontade até sua completa realização nos organismos capazes de ações livres. Mas, ainda uma vez, não quero insistir num ponto de que me ocupei longamente outras vezes. Fecho, pois, o parêntesis que poderia me ter dispensado de abrir, e retorno ao que dizia antes, à impossibilidade de chamar científica uma tese que não é nem demonstrada nem sugerida pela experiência.

Com efeito, que nos diz a experiência? Ela nos mostra que a vida da alma ou, se se quiser, a vida da consciência, está ligada à vida do corpo, que há solidariedade entre eles e nada mais. Mas este ponto jamais foi contestado, e há uma grande distância entre isto e a afirmação de que o cerebral é o equivalente do mental, que poderíamos ler no cérebro tudo o que se passa na consciência correspondente. Uma vestimenta é solidária do botão que a prende; ela cai se arrancamos os botões; oscila se o botão se move; rasga-se no caso de o botão ser demasiadamente pontudo; disto não se segue que cada detalhe do botão corresponda a um detalhe da roupa, nem que o botão seja o equivalente da roupa; ainda

menos, que a roupa e o botão sejam a mesma coisa. Assim, a consciência está incontestavelmente acoplada a um cérebro, mas não resulta de nenhum modo disto que o cérebro desenhe todos os detalhes da consciência, nem que a consciência seja uma função do cérebro. Tudo o que a observação, a experiência e, conseqüentemente, a ciência nos permitem afirmar é a existência de uma certa *relação* entre o cérebro e a consciência.

Qual é esta relação? É aqui que podemos perguntar se a filosofia nos deu o que tínhamos o direito de esperar dela. À filosofia pertence a tarefa de estudar a vida da alma em todas as suas manifestações. Exercitando-se na observação interior, o filósofo deveria descer até o fundo de si mesmo, depois, retornando à superfície, seguir o movimento gradual pelo qual a consciência se distende, se estende, prepara-se para evoluir no espaço. Assistindo a esta materialização progressiva, espiando as maneiras pelas quais a consciência se exterioriza, ele obteria ao menos uma intuição vaga do que pode ser a inserção do espírito na matéria, a relação entre o corpo e a alma. Seria apenas, sem dúvida, um primeiro clarão, nada mais. Mas este foco de luz nos dirigiria por entre os inumeráveis fatos de que dispõem a psicologia e a patologia. Estes fatos, por sua vez, corrigindo e completando o que a experiência interna poderia ter de defeituoso ou de insuficiente, retificariam o método de observação interior. Assim, pelas idas e vindas entre dois centros de observação, um interior, outro exterior, obteríamos uma solução cada vez mais aproximada do problema — jamais perfeita, como pretendem ser freqüentemente as soluções do metafísico, mas sempre aperfeiçoável, como as do cientista. É verdade que do interior teria vindo o primeiro impulso, à visão interior teríamos pedido o principal esclarecimento; e esta é a razão pela qual o problema permaneceria o que ele deve ser, um problema de filosofia.

Mas o metafísico não desce facilmente das alturas em que gosta de se manter. Platão convidava-o a voltar-se para o mundo das Idéias. É aí que ele se instala de boa vontade, freqüentando os puros conceitos, levando-os a concessões recíprocas, conciliando-os bem ou mal entre si, exercendo neste meio distinto uma sábia diplomacia. Ele hesita em entrar em contato com os fatos, sejam quais forem, com maior razão os fatos tais como doenças mentais: acreditaria sujar as mãos. Em suma, a teoria que a ciência tinha o direito de esperar da filosofia — teoria flexível, perfectível, calcada no conjunto dos fatos conhecidos —, a filosofia não quis ou não soube lhe dar.

Então, muito naturalmente, o cientista se disse: “Já que a filosofia não me solicita, com fatos e razões em apoio, que limite de tal ou tal maneira determinada, em tais e tais pontos determinados, a suposta correspondência entre o mental e o cerebral, agirei provisoriamente como se a correspondência fosse perfeita e como se houvesse equivalência ou mesmo identidade. Eu, fisiologista, com os meios de que disponho — observação e experimentação puramente exteriores —, apenas vejo o cérebro e apenas posso apreender o cérebro; vou então proceder *como se* o pensamento não fosse mais do que uma função do cérebro; assim, avançarei com mais audácia, terei mais chances de chegar mais longe. Quando

não conhecemos os limites de nosso direito, supomo-lo primeiramente sem limites; sempre haverá tempo para voltar atrás”. Eis o que diz o cientista; e ele poderia contentar-se com isto se pudesse passar sem a filosofia.

Mas não se pode passar sem a filosofia; e, esperando que os filósofos lhe fornecessem a teoria maleável, modelável sobre a dupla experiência do interior e do exterior, que a ciência necessitava, era natural que o cientista aceitasse, das mãos da antiga metafísica, a doutrina completamente pronta, construída com todas as peças, que melhor concordasse com o método que ele tinha julgado vantajoso seguir. Aliás, ele não tinha escolha. A única hipótese precisa que a metafísica dos três últimos séculos nos legou sobre este ponto é justamente a de um paralelismo rigoroso entre a alma e o corpo, a alma exprimindo certos estados do corpo, ou o corpo exprimindo a alma, ou corpo e alma sendo duas traduções, em línguas diferentes, de um original que não seria nem um nem outro: nos três casos, o cerebral equivaleria exatamente ao mental. Como a filosofia do século XVII foi conduzida a esta hipótese? Certamente não foi pela anatomia e fisiologia do cérebro, ciências que mal existiam; também não foi pelo estudo da estrutura, das funções e das lesões do espírito. Não, esta hipótese foi naturalmente deduzida dos princípios gerais de uma metafísica que era concebida, ao menos em grande parte, para dar corpo às esperanças da física moderna. As descobertas que se seguiram ao Renascimento — principalmente as de Kepler e Galileu — haviam revelado a possibilidade de reduzir os problemas astronômicos e físicos a problemas de mecânica. Daí derivou a idéia geral de se representar a totalidade do universo material, inorganizado e organizado, como uma imensa máquina, submetida às leis matemáticas. A partir disto os corpos vivos em geral, o corpo do homem em particular, deveriam se encadear na máquina como engrenagens num mecanismo de relógio; nada se poderia fazer que não fosse determinado antecipadamente, matematicamente calculado. A alma humana tornava-se assim incapaz de criar; era preciso, se ela existia, que seus estados sucessivos se limitassem a traduzir em linguagem de pensamento e de sentimento as mesmas coisas que seu corpo exprimia em extensão e em movimento. É bem verdade que Descartes não ia tão longe: com o sentido da realidade que possuía, ele preferia, a despeito do rigor da doutrina, deixar algum lugar para a vontade livre. E se com Espinosa e Leibniz esta restrição desaparece, varrida pela lógica do sistema, se estes dois filósofos formularam em todo o seu rigor a hipótese de um paralelismo constante entre os estados do corpo e os da alma, ao menos se abstiveram de fazer da alma um simples reflexo do corpo; teriam dito que o corpo era um reflexo da alma. Mas eles prepararam o caminho de um cartesianismo diminuído, estreito, segundo o qual a vida mental seria apenas um aspecto da vida cerebral, e a pretensa “alma” se reduziria ao conjunto de certos fenômenos cerebrais aos quais a consciência se acrescentaria como uma fosforescência. De fato, através de todo o século XVIII podemos seguir os traços desta simplificação progressiva da metafísica cartesiana. Na medida em que ela se estreita, mais se infiltra numa fisiologia que, naturalmente, encontra nela uma filosofia muito apropriada para lhe dar a confiança em si própria de que ela necessita. E é assim que filósofos

como Lamettrie, Helvetius, Charles Bonnet, Cabanis, cujas ligações com o cartesianismo são bem conhecidas, trouxeram para a ciência do século XIX o que ela poderia melhor utilizar da metafísica do século XVII. Então, compreende-se que os cientistas que atualmente filosofam acerca da relação entre o psíquico e o físico adiram à hipótese do paralelismo: os metafísicos não lhes forneceram outra coisa. Admito ainda que eles prefiram a doutrina paralelista a todas aquelas que se poderia obter pelo mesmo método de construção *a priori*: encontram nesta filosofia o encorajamento para ir adiante. Mas que algum dentre eles nos venha dizer que se trata de ciência, que é a experiência que nos revela um paralelismo rigoroso e completo entre a vida cerebral e a vida mental, isto não! nós o deteremos e lhe responderemos: você pode, sem dúvida, você, cientista, sustentar esta tese, como o metafísico a sustenta, mas não é mais o cientista que fala, é o metafísico. Você nos devolve simplesmente o que lhe havíamos emprestado. A doutrina que você traz, nós a conhecemos; fomos nós que a fabricamos; e é uma mercadoria bem velha. Ela não vale menos por isto, é claro; mas também não se torna melhor. Tomemo-la pelo que ela é, e não a façamos passar por um resultado da ciência, por uma teoria modelada nos fatos e capaz de se remodelar sobre eles uma doutrina que, antes mesmo da eclosão de nossa psicologia e de nossa fisiologia, tomou a forma perfeita e definitiva pela qual se reconhece uma construção metafísica.

Tentaremos, então, formular a relação entre a atividade mental e a cerebral tal qual ela apareceria se descartássemos toda idéia preconcebida para levar em conta apenas os fatos conhecidos? Uma fórmula deste gênero, necessariamente provisória, só poderá pretender a uma probabilidade mais ou menos alta. Ao menos a probabilidade será susceptível de crescimento, e a fórmula, de tornar-se cada vez mais precisa na medida em que se estender o conhecimento dos fatos.

Direi, pois, que um exame atento da vida do espírito e de seu acompanhamento fisiológico me leva a crer que o senso comum tem razão, e que há infinitamente mais, numa consciência humana, do que no cérebro correspondente. Eis *grosso modo*, a conclusão a que chego.⁴ Quem pudesse observar o interior de um cérebro em plena atividade, seguir o vaivém dos átomos a interpretar tudo o que eles fazem, saberia sem dúvida alguma coisa do que se passa no espírito, mas saberia pouca coisa. Conheceria justamente o que é exprimível em gestos, atitudes e movimentos do corpo, o que o estado de alma contém de ação em vias de realização, ou simplesmente nascente: o restante lhe escaparia. Ele estaria, diante dos pensamentos e dos sentimentos que se desenrolam no interior da consciência, na situação do espectador que vê distintamente tudo o que os atores fazem em cena, mas não ouve uma palavra do que dizem. Sem dúvida, o vaivém dos atores, seus gestos e suas atitudes, têm sua razão de ser na peça que interpretam; e se conhecêssemos o texto, poderíamos quase prever o gesto; mas a recíproca não é verdadeira, e o conhecimento dos gestos apenas nos informa muito pouco sobre

⁴ Para o desenvolvimento deste ponto, ver nosso livro *Matière et Mémoire*, Paris, 1896 (principalmente o segundo e terceiro capítulos).

a peça, por que há muito mais, numa fina comédia, do que os movimentos pelos quais a escandimos. Assim, creio que se nossa ciência do mecanismo cerebral fosse perfeita, e perfeita também nossa psicologia, poderíamos adivinhar o que se passa no cérebro através de um estado de alma determinado; mas a operação inversa seria impossível, pois teríamos que escolher, para um mesmo estado do cérebro, entre uma multidão de estados de alma, igualmente apropriados.⁵ Não digo, notem bem, que um estado de alma *qualquer* poderia corresponder a um dado estado cerebral: numa moldura, não se pode colocar qualquer quadro: a moldura determina alguma coisa do quadro, eliminando antecipadamente todos aqueles que não possuem a mesma forma e a mesma dimensão; mas, satisfeitas as condições de forma e dimensão, o quadro caberá na moldura. Da mesma forma em relação ao cérebro e à consciência. Contanto que as ações relativamente simples — gestos, atitudes, movimentos — nas quais se degradaria um estado de alma complexo sejam justamente as que o cérebro prepara, o estado mental se inserirá exatamente no estado cerebral; mas há uma grande quantidade de quadros diferentes que caberiam muito bem na moldura; e, conseqüentemente, o cérebro não determina o pensamento; e, conseqüentemente o pensamento, ao menos em larga medida, é independente do cérebro.

O estudo dos fatos permitirá descrever com uma precisão crescente este aspecto particular da vida mental que é apenas esboçado, pensamos, na atividade cerebral. Trata-se da faculdade de perceber e de sentir? Nosso corpo, inserido no mundo material, recebe excitações às quais deve responder por movimentos apropriados; o cérebro e, aliás, o sistema cérebro-espinhal em geral preparam estes movimentos; mas a percepção é coisa totalmente diferente.⁶ Trata-se da faculdade de querer? O corpo executa movimentos voluntários graças a certos mecanismos, totalmente montados no sistema nervoso, que só esperam um sinal para se desencadearem; o cérebro é o ponto de onde parte este sinal e mesmo o desencadeamento. A zona rolândica, onde se localizou o movimento voluntário, é, com efeito, comparável à alavanca da agulha de onde o manobrista lança em tal ou tal direção o trem que chega; ou ainda é um comutador, pelo qual uma dada excitação exterior pode ser posta em comunicação com um dispositivo motor à vontade; mas, ao lado dos órgãos do movimento e do órgão de escolha, há outra coisa, há a própria escolha. Trata-se enfim do pensamento? Quando pensamos, é raro que não falemos conosco mesmos; esquematizamos ou preparamos, se não os executamos efetivamente, os movimentos de articulação pelos quais se exprimiria nosso pensamento; e qualquer coisa deve desenhar-se já no cérebro. Mas não se limita a isto, cremos, o mecanismo cerebral do pensamento: por trás dos movimentos interiores de articulação, que aliás não são indispensáveis, há qualquer coisa de mais sutil, que é essencial. Falo dos movimentos nascentes que indicam simbolicamente todas as direções sucessivas do espírito. Notemos que o pensa-

⁵ Ainda assim estes estados só poderiam ser representados vagamente, grosseiramente, uma vez que todo estado de alma determinado de uma pessoa é, em seu conjunto, algo de imprevisível e de novo.

⁶ Ver, acerca deste ponto, *Matière et Mémoire*, capítulo primeiro.

mento real, concreto, vivo, é coisa de que os psicólogos têm falado muito pouco até aqui, porque ele dificilmente se presta à observação interior. O que se estuda ordinariamente sob este nome é menos o pensamento em si mesmo do que uma imitação artificial obtida pela composição de imagens e de idéias. Mas com imagens, e mesmo com idéias, não reconstituiremos o pensamento, da mesma forma que não constituiremos o movimento com um conjunto de posições. A idéia é uma imobilização do pensamento; ela nasce quando o pensamento, em vez de continuar seu caminho, faz uma pausa e volta-se sobre si mesmo; da mesma forma, o calor surge na bala que encontra um obstáculo. Mas, assim como o calor não preexistia na bala, a idéia tampouco fazia parte integrante do pensamento. Tentemos, por exemplo, colocando lado a lado as idéias de *calor*, de *produção*, de *bala*, e aí intercalando as idéias de *interioridade* e de *reflexão* implicadas nas palavras “na” e “se”, reconstituir o pensamento que acabo de exprimir por esta frase: “O calor se produz na bala”. Veremos que isto é impossível, que o pensamento era um movimento indivisível, e que as idéias correspondentes a cada uma das palavras são simplesmente representações que surgiriam no espírito a cada instante do movimento do pensamento se o pensamento se imobilizasse; mas ele não se imobiliza. Deixemos de lado, pois, as reconstruções artificiais do pensamento; consideremos o próprio pensamento; encontraremos nele menos estados do que direções, e veremos que ele é essencialmente uma mudança contínua de direção interior, a qual tende sem cessar a se traduzir por mudanças de direção exterior, isto é, por ações e gestos capazes de desenhar no espaço e de exprimir metaforicamente, de alguma forma, as idas e vindas do espírito. Frequentemente não percebemos estes movimentos esboçados, ou mesmo simplesmente preparados, porque não temos nenhum interesse em conhecê-los; mas é forçoso que os notemos quando seguimos de perto nosso pensamento para apreendê-lo totalmente vivo e para fazê-lo passar, vivo ainda, para a alma de outrem. As palavras, então, poderão ser bem escolhidas, elas não dirão o que queremos que digam se o ritmo, a pontuação e toda a coreografia do discurso não as ajudarem a obter do leitor, guiado então por uma série de movimentos nascentes, que ele descreva uma curva de pensamento e de sentimento análoga àquela que nós mesmos descrevemos. Aí está toda a arte de escrever. É semelhante à arte do músico; mas não acreditemos que a música de que se trata aqui seja dirigida simplesmente ao ouvido, como se imagina ordinariamente. Um ouvido estrangeiro, por mais habituado que esteja à música, não fará diferença entre a prosa francesa que achamos musical e a que não o é, entre o que está perfeitamente escrito em francês e o que o está apenas aproximativamente: prova evidente de que se trata de coisa totalmente diferente de uma harmonia material de sons. Na realidade, a arte do escritor consiste sobretudo em nos fazer esquecer que ele emprega palavras. A harmonia que ele busca é uma certa correspondência entre as idas e vindas de seu espírito e as de seu discurso, correspondência tão perfeita que, levadas pela frase, as ondulações de seu pensamento se comunicam ao nosso e, então, cada uma das palavras, tomadas individualmente, não mais importa: há somente o sentido movente que atravessa as palavras, somente dois espíritos que

parecem vibrar diretamente, sem intermediário, em unísono. O ritmo da palavra não tem, pois, outro objetivo além de reproduzir o ritmo do pensamento; e o que pode ser o ritmo do pensamento senão aquele de movimentos nascentes, apenas conscientes, que o acompanham? Estes movimentos, pelos quais o pensamento se exteriorizaria em ações, devem ser preparados e como que preformados no cérebro. É este acompanhamento motor do pensamento que perceberíamos sem dúvida, se pudéssemos penetrar num cérebro que trabalha, e não o próprio pensamento.

Em outros termos, o pensamento é orientado para a ação; e, quando não desemboca numa ação geral, ele esboça uma ou várias ações virtuais, simplesmente possíveis. Estas ações reais ou virtuais, que são a projeção diminuída e simplificada do pensamento no espaço e que marcam as articulações motoras do pensamento, são o que é desenhado na substância cerebral. A relação do cérebro ao pensamento é, pois, complexa e sutil. Se me pedissem para expressá-la numa fórmula simples, necessariamente grosseira, diria que o cérebro é um órgão de pantomima, e somente de pantomima. Sua função é mimetizar (*mimer*) a vida do espírito, mimetizar também as situações exteriores às quais o espírito deve se adaptar. A atividade cerebral está para a atividade mental assim como os movimentos da batuta do regente de orquestra estão para a sinfonia. A sinfonia ultrapassa inteiramente os movimentos que a escandem; a vida do espírito ultrapassa da mesma forma a vida cerebral. Mas o cérebro, justamente porque extrai da vida do espírito tudo que ela tem de suscetível de se tornar movimento e tudo o que ela tem de materializável, justamente porque ele constitui assim o ponto de inserção do espírito na matéria, assegura a todo instante a adaptação do espírito às circunstâncias, mantém incessantemente o espírito em contato com realidades. Ele não é, pois, falando propriamente, órgão de pensamento, ou de sentimento, ou de consciência; mas ele faz com que consciência, sentimento e pensamento permaneçam tensos em relação à vida real e, conseqüentemente, capazes de ação eficaz. Digamos, se quiserem, que o cérebro é o órgão de *atenção à vida*.

Esta é a razão de que baste uma ligeira modificação da substância cerebral para que a totalidade do espírito pareça atingida. Falávamos do efeito de certos tóxicos sobre a consciência, e mais geralmente da influência da doença cerebral sobre a vida mental. Neste caso, é o próprio espírito que se desarranja, ou não seria antes o mecanismo da inserção do espírito nas coisas? Quando um louco delira, seu raciocínio pode seguir as regras da mais estrita lógica: diríamos, ao ouvir tal ou tal indivíduo com complexo de perseguição, que ele peca por excesso de lógica. Seu erro não é o de raciocinar mal, mas o de raciocinar fora da realidade, como um homem que sonha. Suponhamos que, como parece provável, a doença seja causada por uma intoxicação da substância cerebral. Não é necessário crer que o veneno tenha ido procurar o raciocínio em tais ou quais células do cérebro, nem, por conseguinte, que haja, em tais ou quais pontos do cérebro, movimentos de átomos que correspondem ao raciocínio. Não, é provável que o cérebro inteiro seja atingido, da mesma forma que é a corda inteira que se distende, e não algumas de suas partes, quando o nó foi mal feito. Mas, da mesma maneira

que basta um pequeno alargamento da amarra para que o barco se ponha a balançar, assim também uma modificação, mesmo ligeira, da substância cerebral em sua totalidade poderá fazer com que o espírito, perdendo contato com o conjunto das coisas materiais nas quais está ordinariamente apoiado, sinta a realidade fugir de si, titubeie e seja tomado de vertigem. Com efeito, é bem um sentimento comparável ao de vertigem que está no início da loucura, em muitos casos. O doente está desorientado. Ele nos dirá que os objetos materiais não possuem mais, para ele, a solidez, o relevo, a realidade que possuíam outrora. Um relaxamento da tensão, ou melhor, da atenção, pela qual o espírito se fixava na parte do mundo material com que se relacionava, eis, com efeito, o único resultado direto do desarranjo cerebral — o cérebro sendo o conjunto de dispositivos que permitem ao espírito responder à ação das coisas por reações motoras, efetuadas ou simplesmente nascentes, cuja justeza assegura a perfeita inserção do espírito na realidade.

Esta seria, a traços largos, a relação do espírito ao corpo. É-me impossível enumerar aqui os fatos e as razões sobre os quais se funda esta concepção. E, entretanto, não posso pedir-lhes que me creiam sob palavra. Como fazer? Haveria primeiramente um meio, parece, de acabar rapidamente com a teoria que combato: seria mostrando que a hipótese de uma equivalência entre o cerebral e o mental é contraditória consigo mesma quando a tomamos em todo o seu rigor, que ela nos convida ao mesmo tempo a adotar dois pontos de vista opostos e empregar simultaneamente dois sistemas de notações que se excluem. Tentei esta demonstração em outra ocasião; mas, embora ela seja bem simples, exige certas considerações preliminares sobre o realismo e o idealismo, cuja exposição nos levaria muito longe.⁷ Reconheço, por outro lado, que se pode fazer com que a teoria da equivalência ganhe uma aparência de inteligibilidade, desde que se deixe de aprofundá-la no sentido materialista. Em contrapartida, se o raciocínio puro basta para nos mostrar que devemos rejeitar esta teoria, ele não nos diz, ele não pode nos dizer o que é necessário colocar em seu lugar. De maneira que, definitivamente, é à experiência que devemos nos dirigir, como fazíamos prever. Mas como passar em revista os estados normais e patológicos que precisaríamos levar em conta? Examinar todos é impossível; aprofundar alguns dentre eles já seria demasiado longo. Só vejo um meio de sair do embaraço: é tomar, dentre todos os fatos conhecidos, os que parecem ser os mais favoráveis à tese paralelista — os únicos, para dizer a verdade, em que a tese pareceu encontrar um começo de verificação —, os fatos da memória. Se pudéssemos então indicar em duas palavras, mesmo de uma maneira imperfeita e grosseira, como um exame aprofundado destes fatos terminaria por refutar a teoria que os invoca e confirmar aquela que propomos, seria já alguma coisa. Não teríamos a demonstração completa, mas saberíamos ao menos onde é necessário buscá-la. É o que vamos fazer.

A única função do pensamento à qual se pôde assinalar um lugar no cérebro é, com efeito, a memória — mais precisamente a memória das palavras. Lembra-

⁷ A demonstração está feita no ensaio "A Consciência e a Vida".

va, no início desta conferência, como o estudo das moléstias da linguagem levou a localizar em tais ou quais circunvoluções do cérebro tais ou quais formas da memória verbal. Desde Broca, que havia mostrado como o esquecimento dos movimentos de articulação da palavra podia resultar de uma lesão da terceira circunvolução frontal esquerda, uma teoria cada vez mais complicada da afasia e de suas condições cerebrais se edificou laboriosamente. Aliás, teríamos muito a dizer acerca desta teoria. Cientistas de indiscutível competência combatem-na atualmente, apoiando-se numa observação mais atenta das lesões cerebrais que acompanham as moléstias da linguagem. Nós mesmos, há cerca de vinte anos (se lembramos o fato, não é para tirar vantagem, é para mostrar que a observação interior pode sobrepujar métodos que se acredita sejam mais eficazes), havíamos sustentado que a doutrina, então tida por intocável, tinha ao menos necessidade de ser remanejada. Mas pouco importa! Há um ponto acerca do qual todos estão de acordo: as doenças da memória das palavras são causadas por lesões do cérebro mais ou menos nitidamente localizáveis. Vejamos, pois, como este resultado é interpretado pela doutrina que faz do pensamento uma função do cérebro, e mais geralmente por aqueles que crêem num paralelismo ou numa equivalência entre o trabalho do cérebro e o do pensamento.

Nada mais simples que sua explicação. As lembranças lá estão, acumuladas no cérebro sob forma de modificações impressas num grupo de elementos anatómicos: se elas desaparecem da memória, é porque os elementos anatómicos em que repousavam foram alterados ou destruídos. Falávamos há pouco de clichês, de fonogramas: tais são as comparações que encontramos em todas as explicações cerebrais da memória; as impressões feitas pelos objetos exteriores subsistiriam no cérebro, como na placa sensibilizada ou no disco fonográfico. Observando de perto, veríamos quanto estas comparações são enganosas. Se verdadeiramente minha lembrança visual de um objeto, por exemplo, fosse uma impressão deixada por este objeto em meu cérebro, não teria jamais a lembrança de um objeto, mas de milhares, de milhões; pois o objeto mais simples e mais estável muda de forma, de dimensão, de nuance, conforme o ponto do qual o percebe: a menos que me condene a uma absoluta fixidez ao olhá-lo, a menos que meu olho se imobilize em sua órbita, imagens inumeráveis, de forma alguma sobreponíveis, se desenharão alternativamente em minha retina e serão transmitidas ao meu cérebro. Que acontecerá, se se trata da imagem visual de uma pessoa, cuja fisionomia muda, cujo corpo é móvel, cuja vestimenta e o meio são diferentes cada vez que a vejo? E, entretanto, é incontestável que minha consciência me apresenta uma imagem única, ou quase isto, uma lembrança praticamente invariável do objeto ou da pessoa; prova evidente de que ocorreu coisa totalmente diferente de um registro mecânico. Diria o mesmo de uma lembrança auditiva. A mesma palavra articulada, por pessoas diferentes, ou pela mesma pessoa em momentos diferentes, em frases diferentes, produz fonogramas que não coincidem entre si: como a lembrança, relativamente invariável e única, do som da palavra seria comparável a um fonograma? Somente esta consideração bastaria para fazer com que suspeitássemos da teoria que atribui as moléstias da memória das

palavras a uma alteração ou a uma destruição das próprias lembranças registradas automaticamente pela substância cerebral.

Mas vejamos o que se passa nessas moléstias. No caso em que a lesão cerebral é grave, e em que a memória das palavras é profundamente atingida, acontece que uma excitação mais ou menos forte, uma emoção, por exemplo, traga de volta repentinamente a lembrança que parecia perdida para sempre. Isto seria possível, se a lembrança tivesse sido depositada na matéria cerebral alterada ou destruída? As coisas se passam como se o cérebro servisse para *evocar* a lembrança, e não para conservá-la. O afásico torna-se incapaz de encontrar a palavra quando tem necessidade dela; parece rodeá-la por todos os lados, não possuir a força requerida para atingir o ponto preciso que seria necessário tocar; no domínio psicológico, com efeito, o signo exterior da força é sempre a precisão. Mas a lembrança parece estar lá: por vezes, tendo substituído por perífrases a palavra que acreditava desaparecida, o afásico fará entrar em uma delas a própria palavra. O que falta aqui é o *ajustamento à situação* que o mecanismo cerebral deve assegurar. Mais especialmente, o que está atingido é a faculdade de tornar a lembrança consciente esboçando antecipadamente os movimentos pelos quais a lembrança, se estivesse consciente, se prolongaria em ato. Quando esquecemos um nome próprio, como fazemos para lembrá-lo? Tentamos todas as letras do alfabeto, uma depois da outra; pronunciamo-las antes interiormente; depois, se isto não for suficiente, nós as articulamos em voz alta; colocamo-nos, pois, de cada vez, em todas as várias disposições motoras entre as quais será preciso escolher; uma vez que a atitude requerida é encontrada, o som da palavra procurada aí se ajusta como numa moldura preparada para recebê-lo. É esta mímica real ou virtual, efetuada ou esboçada, que o mecanismo cerebral deve assegurar. E é ela, sem dúvida, que a doença atinge.

Reflitamos agora acerca do que se observa na afasia progressiva, isto é, nos casos em que o esquecimento das palavras vai sempre se agravando. Em geral, as palavras desaparecem então numa ordem determinada, como se a doença conhecesse gramática: primeiro desaparecem os nomes próprios, depois os substantivos comuns, em seguida os adjetivos, enfim os verbos. Eis o que pareceria, num primeiro momento, dar razão à hipótese de uma acumulação de lembranças na substância cerebral. Os nomes próprios, os substantivos comuns, os adjetivos, os verbos, constituiriam camadas sobrepostas, por assim dizer, e a lesão atingiria essas camadas uma após outra. Sim, mas a doença pode provir das causas mais diversas, tomar as mais variadas formas, começar em qualquer ponto da região cerebral interessada e progredir em qualquer direção: a ordem de desaparecimento das lembranças permanece a mesma. Isto seria possível, se a doença atacasse as próprias lembranças? O fato deve, pois, ser explicado de outra maneira. Eis a interpretação extremamente simples que proponho. Primeiramente, se os nomes próprios desaparecem antes dos substantivos comuns, estes antes dos adjetivos, os adjetivos antes dos verbos, é porque é mais difícil lembrar um nome próprio do que um substantivo comum, um substantivo comum mais do que um adjetivo, este mais do que um verbo: a função de lembrar, à qual o cérebro presta evidente-

mente seu auxílio, deverá, pois, se limitar a casos cada vez mais fáceis à medida que se agravar a lesão do cérebro. Mas de que provém a maior ou menor dificuldade de lembrar? E por que são os verbos, dentre todas as palavras, aquelas que recordamos mais facilmente? É simplesmente porque os verbos exprimem ações e uma ação pode ser mimetizada. O verbo é mimetizável diretamente, o adjetivo só o é por intermédio do verbo que envolve, o substantivo pelo duplo intermédio do adjetivo que exprime um de seus atributos e do verbo implicado no adjetivo; o nome próprio exige três intermediários, o substantivo comum, o adjetivo e ainda o verbo; assim, pois, à medida que vamos do verbo ao nome próprio, afastamo-nos mais da ação imediatamente imitável, representável pelo corpo; um artifício cada vez mais complicado torna-se necessário para simbolizar com movimento a idéia expressa pela palavra que procuramos; e como é ao cérebro que incumbe a tarefa de preparar esses movimentos, como seu funcionamento fica tanto mais diminuído, reduzido, simplificado neste ponto, quanto mais profundamente lesada houver sido a região interessada, nada há de surpreendente em que uma alteração ou uma destruição de tecidos, que torna impossível a evocação de nomes próprios ou substantivos comuns, deixe subsistir a do verbo. Aqui, como alhures, os fatos nos convidam a ver na atividade cerebral um extrato mimetizado da atividade mental, e não um equivalente desta atividade.

Mas, se a lembrança não foi armazenada no cérebro, onde se conserva? Na verdade, não estou certo de que a questão “onde” possua ainda um sentido quando não se fala mais de corpos. Clichês fotográficos se conservam numa caixa, discos fonográficos num armário; mas por que lembranças, que não são coisas visíveis e tangíveis, necessitariam um recipiente, e como poderiam tê-lo? Aceitaria, se se insiste nisto, mas tomando-a num sentido puramente metafórico, a idéia de um recipiente onde as lembranças seriam alojadas, e diria então, muito simplesmente, que elas estão no espírito. Não faço hipótese, não evoco uma entidade misteriosa, atenho-me à observação, pois não há nada de mais imediatamente dado, nada de mais evidentemente real do que a consciência, e o espírito humano é a própria consciência. Ora, consciência significa antes de tudo memória. Neste momento eu converso com os senhores, pronuncio a palavra “conversação”. É claro que minha consciência representa esta palavra de uma só vez; caso contrário, ela não veria aí uma palavra única, ela não lhe atribuiria um sentido. Entretanto, quando articulo a última sílaba da palavra, as três primeiras já foram articuladas; elas estão no passado em relação à última, que deveria então estar no presente. Mas esta última sílaba “ção”, não a pronuncio instantaneamente; o tempo, por mais curto que seja, durante o qual eu a emiti, é decomponível em partes, e estas partes estão no passado em relação à última delas, que estaria no presente definitivo, se não fosse por sua vez decomponível: de maneira que, por mais que tentemos, não podemos traçar uma linha de demarcação entre o passado e o presente, nem, conseqüentemente, entre a memória e a consciência. Na verdade, quando articulo a palavra “conversação” tenho presente no espírito não somente o começo, o meio e o fim da palavra, mas ainda as palavras que a precederam, mas ainda tudo o que já pronunciei na frase; caso contrário, teria perdido o fio de

meu discurso. Agora, se a pontuação do discurso tivesse sido diferente, minha frase teria podido começar antes; ela teria englobado, por exemplo, a frase precedente, e meu “presente” se teria dilatado mais ainda no passado. Levemos este raciocínio até o fim: suponhamos que meu discurso durasse anos, desde o primeiro despertar de minha consciência, que ele se constituísse de uma frase única, e que minha consciência fosse suficientemente independente do futuro, suficientemente desinteressada da ação para empregar-se toda exclusivamente em abarcar o sentido da frase: não buscaria mais explicações, então, para a conservação integral desta frase, do que para a conservação das três primeiras sílabas da palavra “conversação” quando pronuncio a última. Ora, creio que a totalidade de nossa vida interior é algo como uma única frase começada com o primeiro despertar da consciência, frase semeada de vírgulas, mas em nenhuma parte cortada por pontos finais. E creio também, por conseguinte, que todo o nosso passado lá está, subconsciente — isto é, presente a nós de tal maneira que nossa consciência, para revelá-lo, não necessita sair de si mesma nem acrescentar-se algo estranho: ela só precisa, para perceber distintamente tudo o que ela contém, ou melhor, tudo o que ela é, afastar um obstáculo, levantar um véu. Extraordinário obstáculo, aliás! véu infinitamente precioso! É o cérebro que nos presta o serviço de manter nossa atenção fixada na vida; e a vida, ela, olha para a frente; ela somente se volta para trás na medida em que o passado pode auxiliar a esclarecer e a preparar o futuro. Viver, para o espírito, é essencialmente concentrar-se no ato a ser realizado. É pois, inserir-se nas coisas por intermédio de um mecanismo que extrairá da consciência tudo o que for utilizável para a ação, pronto a obscurecer a maior parte do resto. Tal é a função do cérebro na operação da memória: ele não serve para conservar o passado, mas primeiramente para velá-lo, depois para deixar transparecer o que é praticamente útil. E esta é a função do cérebro frente ao espírito em geral. Destacando do espírito o que é exteriorizável em movimentos, inserindo o espírito neste quadro motor, ele o leva, o mais freqüentemente, a limitar sua visão, mas também a tornar sua ação eficaz. Isto significa dizer que o espírito ultrapassa o cérebro por todos os lados, e que a atividade cerebral somente corresponde a uma ínfima parte da atividade mental.

Mas significa dizer também que a vida do espírito não pode ser um efeito da vida do corpo, que tudo se passa, ao contrário, como se o corpo fosse simplesmente utilizado pelo espírito e que a partir daí não temos nenhuma razão para supor que corpo e espírito estejam inseparavelmente ligados um ao outro. É claro que não vou tratar, sem estar preparado, e durante este meio minuto que me resta, do mais grave problema que a humanidade pode se colocar. Mas não quero eludi-lo. De onde viemos? Que fazemos aqui? Para onde vamos? Se verdadeiramente a filosofia nada tivesse a responder a essas perguntas de interesse vital, ou se não fosse incapaz de elucidá-las progressivamente como se elucidada um problema de biologia ou de história, se ela não pudesse fazer com que tais questões se beneficiassem de uma experiência cada vez mais aprofundada, de uma visão cada vez mais aguda da realidade, se ela devesse se limitar a proporcionar o combate entre os que afirmam e os que negam a imortalidade da alma por razões tira-

das da essência hipotética da alma e do corpo, seria quase o caso de dizermos, desviando de seu sentido a frase de Pascal, que toda a filosofia não vale uma hora de esforço. Certamente a própria imortalidade não pode ser provada experimentalmente: toda experiência se dá numa duração limitada; e quando a religião fala de imortalidade, faz apelo à revelação. Mas seria alguma coisa, seria muita coisa, poder estabelecer, no terreno da experiência, a possibilidade e mesmo a probabilidade da sobrevivência por um tempo x : deixaríamos fora do domínio da filosofia a questão de saber se este tempo é ou não é ilimitado. Ora, reduzido a estas proporções mais modestas, o problema filosófico do destino da alma não me aparece absolutamente como insolúvel. Eis um cérebro que trabalha. Eis uma consciência que sente, que pensa e que quer. Se o trabalho do cérebro correspondesse à totalidade da consciência, se houvesse equivalência entre o cerebral e o mental, a consciência poderia seguir o destino do cérebro e a morte ser o fim de tudo: ao menos a experiência não diria o contrário, e o filósofo que afirma a sobrevivência da alma estaria reduzido a apoiar sua tese em alguma construção metafísica — coisa geralmente frágil. Mas se, como tentamos mostrar, a vida mental ultrapassa a vida cerebral, se o cérebro se limita a traduzir em movimentos uma pequena parte do que se passa na consciência, então a sobrevivência torna-se tão provável que a obrigação da prova incumbirá àquele que a nega, bem mais do que àquele que a afirma; pois a única razão para crer numa extinção da consciência depois da morte é o espetáculo do corpo se desorganizando, e esta razão não mais tem valor se a independência da quase totalidade da consciência em relação ao corpo é um fato também constatável. Tratando dessa maneira o problema da sobrevivência, fazendo-o descer das alturas em que a metafísica tradicional o tinha colocado, transportando-o para o campo da experiência, renunciamos sem dúvida a obter de uma vez a solução radical; mas o que queremos? É preciso optar, em filosofia, entre o puro raciocínio que visa a um resultado definitivo, imperfeível pois é suposto perfeito, e uma observação paciente que fornece apenas resultados aproximativos, capazes de ser corrigidos e completados indefinidamente. O primeiro método, por ter pretendido nos trazer de uma vez e imediatamente a certeza, nos condena a permanecer sempre no simples provável, ou melhor, no puro possível, pois é raro que ele não possa servir para demonstrar indiferentemente duas teses opostas, igualmente coerentes, igualmente plausíveis. O segundo visa primeiramente apenas à probabilidade; mas como ele opera num terreno em que a probabilidade pode crescer sem cessar, ele nos leva pouco a pouco a um estado que equivale praticamente à certeza. Entre estas duas maneiras de filosofar, minha escolha já está feita. Ficaria feliz se pudesse contribuir, ao menos um pouco, para orientar a sua.