

O Paralelismo Psicofísico e a Metafísica Positivaⁱ

Henri Bergson

Tradução

Philippe Claude Thierry Lacourⁱⁱ; Jade Oliveira Chaiaⁱⁱⁱ; Sèdjro Crédo Randal e Zitti^{iv}; Manuella Mucury Teixeira^v; Michelly Alves Teixeira^{vi}; Rogério Santos dos Prazeres^{vii}; Alice Ribeiro Braatz^{viii}; Eliza Maiby Carvalho Augusto^{ix}

Revisão Técnica

Débora Morato^x

Tradução

O Sr. Bergson chamou a atenção da Sociedade de Filosofia a respeito dos seguintes pontos:

com uma aproximação crescente, os pontos precisos em que começa e termina o paralelismo; 5

1. Se o paralelismo psicofísico não é nem rigoroso nem completo, se a todo pensamento determinado não corresponde um estado cerebral absolutamente determinado, caberá à experiência a tarefa de fixar,
2. Se essa pesquisa empírica é possível, ela medirá de maneira cada vez melhor a diferença entre o pensamento e as condições físicas em que esse pensamento se exerce. Em outros termos, ela nos informará cada

ⁱTexto originalmente publicado no *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, pp. 33–57. Sessão de 05 de maio 1901.

ⁱⁱProfessor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). Doutor em Filosofia pela Universidade de Provence Aix Marseille I. E-mail: unb@philippelacour.net. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3226-584X>.

ⁱⁱⁱMestranda no PPGDL/UCDB e graduanda em Filosofia pela UnB. E-mail: jade.joc@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7615-5610>.

^{iv}Graduando em Relações Internacionais pela UnB. E-mail: credozitti@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6508-5864>.

^vDoutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB, com período sanduíche na Université Paris-Diderot (Paris VII -Sorbonne). Mestra em Filosofia pela UnB e graduada em psicologia pelo Instituto de Educação Superior de Brasília - IESB. E-mail: mucuryrev@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0320-2113>.

^{vi}Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB. Graduada (Bacharelado e Licenciatura) em Filosofia pela UnB. E-mail: michellyteixeira@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0842-8824>.

^{vii}Doutorando em Antropologia Social pela UFG. E-mail: pleinementperdu@yahoo.fr. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5513-786X>.

^{viii}Graduada em Direito pela UnB. E-mail: alice.braatz@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5232-8671>.

^{ix}Licenciada em Letras-Francês pela UnB. E-mail: elisamaiby@outlook.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7400-2688>.

^xProfessora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: deboramorato@uol.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9895-6988>.

vez melhor a respeito da relação do homem, ser pensante, com o homem, ser vivente, e, assim, sobre aquilo que poderíamos chamar de significado da vida;

3. Se essa significação da vida pode ser determinada empiricamente de uma maneira cada vez mais exata e completa, uma metafísica positiva, ou seja, incontestada e suscetível de um progresso retilíneo e indefinido, é possível. Com efeito, não há filósofo, por mais desconfiado que seja em relação às pesquisas propriamente metafísicas, isto é, transcendentais à vida, que conteste à nossa inteligência a faculdade de se exercer legítima e utilmente sobre a vida mesma. Se é por meio de uma construção, sempre frágil de um jeito ou outro, que nos elevamos ao pensamento em si, à matéria em si, à relação e, sobretudo, à diferença desses termos entre si, ao contrário, são ou podem transformar-se em fatos apresentáveis à observação. Uma metafísica que começasse a se moldar a partir do contorno desses fatos, ofereceria efetivamente, portanto, as características de uma ciência incontestável. Ela seria suscetível de um progresso indefinido, porque a determinação cada vez mais precisa da relação entre a consciência e as suas condições materiais, ao nos mostrar com exatidão progressiva em que pontos, em quais direções,

por quais necessidades nosso pensamento é limitado, nos guiaria no esforço muito particular que devemos realizar para superar essa limitação.

SR. BERGSON – Eu começo agradecendo ao meu colega e amigo Sr. *Belot*, pela interessantíssima crítica que ele apresentou às minhas teses. Ele me havia enviado um breve esboço, um esquema das objeções que se propôs a me fazer. Essas objeções pareciam dizer respeito mais ao método geral que eu proponho do que às aplicações particulares que eu tentei fazer, ou aos resultados aos quais ele me conduziu. Eu teria preferido que a discussão se mantivesse nesse terreno. Eu creio na grande eficácia do método; eu não gostaria que ele fosse julgado pelos resultados incompletos e imperfeitos que um investigador isolado dele soube tirar. Todavia, visto que agora o Sr. *Belot* parece preservar o método solidário à aplicação, eu vou examinar sucessivamente as diversas objeções que ele levanta contra um e outra – pelo menos todas aquelas que eu pude notar de passagem. E eu rogarei a meu amigável questionador que retome a palavra caso eu omita algum ponto importante.

O Sr. *Belot* se surpreende primeiramente com a forma “hipotética” sob a qual eu redigi as minhas conclusões. “Trazemos menos uma tese, diz ele, que uma hipótese”. É bem verdade que as minhas três proposições começam cada uma por um ‘se’. O ‘se’ da última ex-

prime que ela é subordinada à aceitação da segunda, e o da segunda supõe a primeira admitida. Porém, eis que a primeira proposição, ela mesma, começa por um 'se': eis aí, sem dúvida, aquilo com que o Sr. Belot se surpreende. Eu me apresso em responder-lhe que eu não teria enunciado a proposição sob essa forma se tivesse pensado que todo mundo me concedesse o que ela pede, a saber, que "o paralelismo psicofísico não é nem rigoroso, nem completo". Sustentei eu essa tese; mas, convencido que estou, não tenho direito a falar como se tivesse convencido os outros. Esse 'se' era então, no meu pensamento, um 'se' de cortesia para com meus eventuais contraditores. Pois, se fosse para ver nele um 'se' de timidez, eu o apagaria imediatamente e o substituiria por um 'já que'. Porque eu não tenho nem a mais ligeira dúvida sobre esse aspecto: estou inteiramente convencido de que, entre o fato psicológico e a atividade cerebral, existe uma certa relação, uma correspondência de um certo gênero, como eu o explicarei em breve, mas de jeito nenhum existe paralelismo.

Chego à segunda observação preliminar do Sr. Belot: "O problema das relações da alma e do corpo já ocupam o lugar mais importante, disse, na metafísica cartesiana. Mas enquanto os cartesianos se preocupavam, sobretudo, em tornar essas relações inteligíveis, Bergson se coloca unicamente no terreno dos fatos". – Haveria muito a

dizer sobre essa distinção. Pergunto-me se cartesianos, ressuscitando hoje, ainda teriam a mesma ideia de inteligibilidade. Creio que é muito difícil dizer se uma noção, por simples inspeção, é ou não é inteligível. A inteligibilidade vem pouco a pouco, pela aplicação que dela se faz. A inteligibilidade de uma ideia só pode ser medida pela riqueza do que sugere, pela extensão, pela fecundidade e pela certeza de sua aplicação, pelo número crescente de articulações que ela nos permite desnudar, por assim dizer, no real, enfim, pela sua energia interior. A noção de diferencial, após ter sido muito obscura para os primeiros matemáticos que a utilizaram, tornou-se, pelo próprio uso que se faz dela, a noção clara por excelência, a que ilumina todas as matemáticas. Se os cartesianos (bem mais, aliás, que o próprio Descartes) relacionaram à extensão tudo o que a natureza nos oferece de claro e distinto, é porque as descobertas dos astrônomos e dos físicos dos séculos XVI e XVII, e acima de tudo as descobertas de Descartes, lhes haviam revelado o poder explicativo da ideia de extensão. Seu critério de inteligibilidade era muito mais empírico do que eles pensavam. Ele correspondia a um aprofundamento completo de sua própria experiência. Mas a experiência para nós é muito mais vasta. Ela se alargou ao ponto que tivemos de renunciar, há quase um século, à esperança de uma matemática universal. Novas ciências se constituíram so-

bre essa própria renúncia, ciências que observam e experimentam sem o pressuposto de chegar a uma fórmula matemática. A inteligibilidade se estende assim, pouco a pouco a novas noções, sugeridas, também elas, pela experiência. Eu não creio, pois, ser infiel ao método de Descartes ao pedir que se revise tal ou tal solução cartesiana, no mesmo sentido em que um filósofo cartesiano, sem dúvida, solicitaria que se a revisasse, em presença de uma ciência mais flexível, instruída por uma experiência mais vasta e disposta a reconhecer nos fenômenos da natureza uma complexidade de organização dificilmente redutível ao mecanismo matemático. Caso se chame método uma certa atitude do espírito face a seu objeto, uma certa adaptação da forma das pesquisas a sua matéria, não se permanece fiel a um método conservando imutavelmente os procedimentos, quando os materiais sobre os quais ele opera mudaram radicalmente. Manter-se fiel a um método consiste, ao contrário, em remoletrar constantemente a forma sobre a matéria, de maneira a conservar sempre a mesma precisão de ajuste.

Mas eu chego à questão de fundo. O Sr. *Belot* começa por salientar que “o antigo espiritualismo, igualmente, acreditou ser necessário afirmar uma distância entre o físico e o moral, mas que ele buscava essa lacuna no lado das faculdades superiores, ao passo que, no novo espiritualismo, é no lado das funções inferiores e inconscientes que a la-

cuna é afirmada”. Em primeiro lugar, gostaria de levantar aqui uma imprecisão de detalhe. É bem verdade que eu procurei a lacuna no lado das faculdades “inferiores”, mas não no lado das faculdades “inconscientes”. Não que eu negue o inconsciente. Diga-se de passagem, a ideia do inconsciente poderia servir de verificação para aquilo que sugeri há pouco, a saber, que uma ideia se torna inteligível pela aplicação que se faz dela. Dizia-se frequentemente há vinte anos (eu tenho na consciência [a lembrança] de tê-lo ensinado por muito tempo) que um estado psicológico é por definição um estado consciente, e que a ideia de um estado psicológico inconsciente é, por consequência, uma ideia contraditória. Entretanto, eu acredito que se tornou muito difícil, para quem acompanhou de perto o progresso da psicologia nos últimos anos, não abrir um amplo espaço ao inconsciente nas explicações psicológicas, e mesmo não reconhecer que a ideia de inconsciente, à medida que a manipulamos, tende cada vez mais a se tornar uma ideia clara, nosso espírito se expandindo, se forçando, e por fim abraçando esta representação inicialmente refratária. Os progressos sutis são alcançados sem dúvida nas ciências pela verificação crescente de princípios já aceitos: mas como um progresso científico importante, radical, poderia ser obtido senão por um esforço de expansão intelectual, o qual leva à inteligibilidade certos conceitos que, até então, beiravam a contradição?

Contudo, eu repito, o inconsciente não toma parte na presente discussão, pois não é sobre os fatos psicológicos inconscientes que eu pretendo mensurar a separação entre o físico e o moral.

Sobre fatos psicológicos inferiores, sim. E este é, de fato, como diz muito bem o Sr. *Belot*, um dos traços característicos desse espiritualismo que ele chama novo.

Que as faculdades superiores do espírito, entendimento, razão, imaginação criadora, sejam as faculdades próprias e essenciais do homem, eu sou o primeiro a reconhecer. O antigo espiritualismo tinha de fato razão em procurar nelas as características mentais do humano. Mas quando, ao combater seus adversários materialistas ou ao trabalhar para determinar a relação da alma com o corpo, ele se refugiava nas faculdades superiores como em uma fortaleza, ele cometia, a meu ver, um duplo erro. Ele parecia *arbitrário*, e ele era *infecundo*.

Ele parecia arbitrário. Com efeito, seus adversários poderiam sempre objetar-lhe que a distância constatada por ele entre o psíquico e o físico decorria simplesmente de ele considerar a matéria nas suas formas mais rudimentares, e o espírito nos seus estados mais avançados, que não havia problema em falar da irreducibilidade do pensamento ao movimento, mas que caso se tomasse a matéria nesse grau de complexidade e de mobilidade em que ela imita certos aspectos da cons-

ciência, e a consciência neste grau de simplicidade e estabilidade em que ela participa da inércia da matéria, teríamos facilmente êxito, sem esforço, fazê-los coincidir: então, compondo entre si esses estados psicológicos elementares, chegaríamos, de síntese em síntese, a reconstituir as manifestações mais elevadas da atividade psicológica. Há um certo monismo, parente próximo do materialismo, que o espiritualismo dualista jamais conseguiu refutar, justamente porque o espiritualismo se limitava a opor um ao outro esses dois termos extremos, pensamento e movimento. O dualismo considerava as extremidades do intervalo, o monismo mantinha no meio: situados em terrenos diferentes, como essas duas doutrinas poderiam vir a se encontrar e se medir uma com a outra? Pareceu-me que havia um meio, e um apenas, de reduzir o monismo: era buscá-lo em seu próprio terreno. Isto é, em lugar de considerar os estados psicológicos mais elevados, tomar ao contrário o estado psicológico mais rudimentar. Isto é, mostrar, entre este estado e as condições físicas sobre as quais ele se apoia, uma distinção de fato, uma distância observável. Pensem o que quiserem sobre a matéria “em si” e o espírito “em si”, atribuam inclusive à matéria, para favorecer sua concepção monística do universo, uma consciência vaga, uma essência análoga à do espírito, não é menos verdadeiro que, no momento em que o fato de consciência preciso e pro-

priamente dito aparece, nós podemos fazer com que vocês vejam algo absolutamente novo, uma certa indeterminação, uma certa contingência, uma *capacidade de escolha*. Mas então vocês poderão, se quiserem, reconstituir as atividades superiores do espírito com os estados psicológicos mais elementares, sua hipótese será impotente face ao espiritualismo, porque ela terá começado a abrigar o seu inimigo no próprio lar. Em outras palavras, eu digo que o espiritualismo tem de se resignar a descer das alturas onde ele se refugia. Enquanto permanecer lá, ele poderá até estar em posse da verdade, mas permanecerá impotente para converter os outros. Nós queremos substituir ao antigo jogo das escolas, onde cada um desenvolvia até o final uma concepção abstrata para, em seguida, contrapô-la à concepção contrária, uma filosofia ampla, aberta a todos, progressiva, em que as opiniões serão elas mesmas postas à prova, e se corrigirão entre si no contato com uma única e mesma experiência.

Eis por que eu digo que o antigo espiritualismo deve ter parecido arbitrário. Eu acrescento que ele era necessariamente infecundo e que o desdém que se tinha para com ele, e que ainda têm muitos homens da ciência, vinha sobretudo daí. Ele era infecundo justamente porque se limitava a considerar os termos extremos e a declarar pura e simplesmente que o espírito é irreduzível à matéria. Ora, uma declaração desse gênero pode ser verdadeira (ela é verda-

deira, na minha opinião), mas dela nada se tira, não mais que da afirmação contrária, aliás. O *sim* e o *não* são estéreis na filosofia. O que é interessante, instrutivo, fecundo, é o '*em que medida?*'. Não se ganha nada em constatar que dois conceitos como os de espírito e o de matéria são exteriores um ao outro. Temos a possibilidade, ao contrário, de fazermos descobertas importantes ao nos colocarmos no ponto em que os dois conceitos se tocam, em sua fronteira comum, para estudar a forma e a natureza do contato. É verdade que a primeira operação sempre seduziu os filósofos, porque se trata de um trabalho dialético que fazemos imediatamente sobre ideias puras, ao passo que a segunda é uma operação penosa que não se pode realizar senão de forma progressiva sobre fatos, sobre a experiência – a experiência sendo precisamente o lugar onde os conceitos se tocam ou se interpenetram. É a esse trabalho muito longo e muito difícil que eu convidei os filósofos.

Eu mesmo me aventurei por aí, na medida muito limitada em que me sentia capaz. Inicialmente, considerei as manifestações da matéria, não naquilo que têm de mais simples, isto é, nos fatos físicos, mas na sua forma mais complexa, no fato fisiológico. E não foi o fato fisiológico em geral que eu retive, mas o fato cerebral. Nem mesmo o fato cerebral em geral, mas tal fato bem determinado e localizado, aquele que condiciona uma certa função da fala.

Eu avançava desse modo, de complicação em complicação, até o ponto em que a atividade da matéria quase toca a do espírito. Então, de simplificação em simplificação, fiz descer o espírito o mais perto que pude da matéria. Deixei de lado as ideias para considerar apenas as imagens; das imagens eu me fixei nas lembranças, das lembranças em geral, nas lembranças de palavras, das lembranças de palavras, nas lembranças realmente especiais que nós conservamos do som dessas palavras; eu estava dessa vez na fronteira, eu quase tocava o fenômeno cerebral no qual se continua a vibração sonora. E, no entanto, havia uma diferença. Não era mais, é verdade, aquela lacuna abstrata que se pode afirmar a priori entre dois conceitos tais como os de consciência e movimento: da exclusão recíproca de dois conceitos, eu repito, não se pode tirar nada. Era uma relação concreta e viva. Eu via, no momento preciso em que o fato da consciência vai se duplicar em um concomitante cerebral, porque e como o pensamento precisa se desenvolver em movimento no espaço, tudo o que ele contém de ação possível, tudo que ele tem de desempenhável. Eu via também, no fato psicológico que se sobrepõe à atividade cerebral, algo de parcialmente livre, de parcialmente indeterminado, uma vez que parte desempenhável deste fato está sendo determinada rigorosamente por suas condições físicas, enquanto o lado imagem ou representação desse

mesmo fato era muito mais independente. A partir daí aparecia, a meu ver, a possibilidade de determinar empiricamente, progressivamente, isso que eu chamei “a significação da vida”, ou seja, o verdadeiro sentido da distinção entre a alma e o corpo, bem como a razão pela qual se unem em conjunto e colaboram. Parecia-me também que, com isso, nós poderíamos compreender cada vez melhor o tipo muito específico de limitação que a vida traz a nosso pensamento. Os filósofos não teriam tomado por conhecimento *relativo* o que é apenas conhecimento *diminuído*, retraído, forçado a se exteriorizar em ação antes de se aprofundar como pensamento? E a forma desta limitação sendo cada vez mais claramente percebida, não encontraríamos, cada vez mais, as direções nas quais devemos nos esforçar para transcendê-la?

Ademais, as obscuridades do dualismo, a dificuldade de estabelecer uma distinção tão radical entre a consciência e seu suporte, não seriam uma obscuridade e uma dificuldade artificiais, decorrentes da limitação que a dualidade mesma do corpo e do espírito impõe à nossa inteligência? Assim, limitando o espiritualismo a este terreno extremamente estreito, parecia-me que se podia aumentar indefinidamente sua fecundidade e sua força, torná-lo capaz de se fazer aceitar por aqueles que o rejeitam, conduzi-lo a uma teoria do conhecimento pela qual ele dissiparia as obscuridades que encerra, enfim, fa-

zer dele, de todas as doutrinas, a mais empírica por seu método e a mais metafísica por seus resultados.

Contra essa metafísica ou no mínimo contra esse método, o Sr. *Belot* erigue uma série de objeções tiradas em primeiro lugar da impossibilidade em que estaríamos: aquela de estabelecer, de uma maneira rigorosa, a existência de uma distância definitiva entre o fato psicológico e o seu substrato cerebral. Uma boa parte da argumentação dele, salvo engano, poderia ser assim resumida: “Mesmo que encontrem uma distância, não há provas de que os progressos posteriores da ciência não conseguirão reduzi-la. Vocês não podem demonstrar a impossibilidade do paralelismo”. Não, seguramente eu não posso demonstrar a impossibilidade do paralelismo. Não há nenhum meio conhecido nem concebível de provar a impossibilidade de um fato. Pode-se provar que é possível, demonstrando experimentalmente que ele é real; mas não se pode, nem por experiência, nem por raciocínio, demonstrá-lo impossível. No entanto, há concordância em reconhecer que certas impossibilidades de fato foram suficientemente estabelecidas pela ciência. Admite-se, desde Pasteur, a impossibilidade da geração espontânea, pelo menos nas condições atuais da vida. Não é a certeza rigorosa, absoluta, matemática, reconheço. Tudo que Pasteur pode fazer foi mostrar a seus contraditores que, em todas as experiências nas quais eles acredi-

tavam lidar com uma geração espontânea, germes vivos preexistiam. E sempre nós poderemos nos perguntar se, em outras condições de experiência, nas quais os próprios adversários de Pasteur não tivessem pensado, não assistiríamos porventura uma gênese espontânea da vida. No entanto, eu o repito, há consenso em reconhecer que Pasteur conferiu à sua tese um grau de probabilidade que equivale, prática e cientificamente, à certeza. Então, se eu pudesse chegar, a respeito de todas as questões relativas às relações do físico ao psíquico e dos problemas metafísicos em geral, a uma certeza igual ou mesmo simplesmente comparável à certeza da proposição de Pasteur: “Não há geração espontânea”, essa certeza me bastaria perfeitamente.

Eu temo que seja isto o que nos separa, e que vocês concebiam (a despeito de vocês mesmos) a metafísica como uma ciência análoga à matemática, restrita à simplicidade clara e ao dogmatismo afiado da matemática. Se a metafísica for isso, só nos restará escolher entre concepções definitivamente decretadas, simples, cujo desenvolvimento levaremos ao extremo: é uma ciência feita, ou melhor, é somente um jogo definido entre escolas antagonistas, que sobem juntas à cena para serem aplaudidas sucessivamente. Eu vejo, ao contrário, na metafísica vindoura, uma ciência empírica à sua maneira, progressiva, restrita, como as outras ciências positivas, a oferecer apenas como

provisoriamente definitivos os últimos resultados a que ela tenha sido conduzida por um estudo atento do real. Foi em resultados desse tipo que eu me detive. Eu tinha me proposto – há cerca de uns doze anos – o seguinte problema: “O que é que a fisiologia e a patologia atuais ensinariam sobre a antiga questão da ligação do físico e do moral a um espírito sem preconceito, decidido a esquecer todas as especulações às quais poderia ligar-se a respeito disso, decidido também a negligenciar, nas afirmações dos cientistas, tudo que não seja a constatação pura e simples dos fatos?” E pus-me a estudar tal problema. E percebi rapidamente que a questão não seria suscetível de solução provisória, e mesmo de formulação precisa, se não a restringíssemos ao problema da memória. Na própria memória, eu fui levado a talhar uma circunscrição que foi necessário estreitar cada vez mais. Após ter me fixado na memória das palavras, eu vi que o problema assim formulado era ainda muito amplo e que é a memória do som das palavras que colocaria a questão em sua forma mais precisa e mais interessante. A literatura sobre afasia é enorme. Levei cinco anos para esgotá-la. E cheguei a esta conclusão de que deve haver entre o fato psicológico e o seu substrato cerebral uma relação que não corresponde a nenhum dos conceitos já prontos que a filosofia coloca a nosso serviço. Ela não é nem a determinação absoluta de um desses estados por outro, nem a indeterminação

completa de um em relação ao outro, nem a produção de um pelo outro, nem a simples concomitância, nem o paralelismo rigoroso, nem, eu repito, quaisquer das relações que podem ser obtidas a priori pela manipulação de conceitos abstratos ou pela composição deles. É uma certa relação *sui generis*, que eu formularia (aliás, de forma muito incompleta) da seguinte maneira: Dado um estado psicológico, a parte praticável deste estado, aquela que se traduziria em uma atitude do corpo ou em ações do corpo, é representada no cérebro: o resto é independente e não tem equivalente cerebral. De maneira que a um mesmo estado cerebral dado podem corresponder efetivamente estados psicológicos diferentes, mas não estados quaisquer. São estados psicológicos que têm todos em comum o mesmo “esquema motor”. Uma mesma moldura poderia emoldurar muitos quadros, mas não todas os quadros. Seja um pensamento elevado, abstrato, filosófico. Nós não o concebemos sem aí juntar uma representação imagética que nós dispomos abaixo dele. Nós não nos representamos essa imagem, por sua vez, sem a sustentar com um desenho que resume suas linhas gerais. Nós não imaginamos esse próprio desenho, sem imaginar e, por isso mesmo, esboçar certos movimentos que o reproduziriam. É esse esboço, e tão somente esse esboço, que é representado cerebralmente. Dado o esquema, existe margem para a imagem. Dada a ima-

gem, por sua vez, resta uma margem, uma margem ainda maior para o pensamento. Assim, o pensamento é relativamente livre e indeterminado em relação à atividade cerebral que o condiciona, atividade que apenas expressa as articulações motoras da ideia, e as articulações podendo ser as mesmas para ideias absolutamente diferentes. E, contudo, isso não é a liberdade completa nem a indeterminação absoluta, uma vez que uma ideia qualquer, tomada ao acaso, não apresentaria as articulações desejadas. Em resumo, nenhum dos conceitos simples que a filosofia nos fornece poderia exprimir a relação procurada, mas essa relação parece destacar-se com clareza suficiente da experiência.

Mas você insiste, e diz que essa experiência é incompleta, e questiona se a experiência, na medida em que ela aprofundaria mais os fatos, não daria cada vez mais razão à tese do paralelismo. Que motivo teria você para tal suposição? É científico chamar de uma experiência real, que conhecemos, uma experiência possível, da qual ainda não podemos dizer nada? Considere agora se a sua fé no paralelismo, sua confiante espera de uma demonstração por vir, não seria simplesmente uma sobrevivência, em você, de uma crença leibniziana ou espinosista no mecanismo universal. Os sucessores de Descartes, empurrando às extremas consequências as ideias do mestre, acreditaram numa ciência única da natureza, numa grande matemática capaz de tudo abarcar. E

é para não romper esse encadeamento rigoroso de causas e efeitos que eles falaram do paralelismo entre o psíquico e o físico, como se o corpo e o espírito dissessem exatamente as mesmas coisas em duas línguas independentes. Mas teriam eles hoje a mesma ideia da natureza? Visariam, na ciência, à mesma simplicidade? Conceberiam a inteligibilidade da mesma maneira? Se permanecemos no abstrato, se vemos na metafísica um desenvolvimento retilíneo de ideias simples, é sem dúvida em torno da tese do paralelismo que nos reuniremos, porque de imediato expressa, radicalmente, simplesmente, as exigências do princípio da causalidade formulado, ele mesmo, da maneira mais simples. Mas a realidade é muito mais complexa, e a experiência, bem mais instrutiva.

É verdade que não pude entrar em um cérebro, para seguir os traços do estímulo cerebral, medindo com precisão o desvio que separa esse fenômeno do estado psicológico correspondente. Mas do fato de que uma verdade seja de natureza empírica, não se segue que se possa verificá-la empiricamente de imediato. Frequentemente é preciso sondá-la, abrir em direção a ela inumeráveis caminhos, dos quais nenhum poderia ser seguido até o final, mas cuja convergência marca, com uma exatidão suficiente, o ponto de chegada. É assim que medimos a distância de um ponto inacessível, mirando-o, alternadamente, dos pontos onde temos cesso.

Existem certezas científicas que só se obtêm por acumulações de probabilidades. Existem *linhas de fatos* das quais nenhuma bastaria por si mesma para determinar uma verdade, mas que conseguem determiná-la na sua interseção. É através de adições de probabilidades, é pela interseção de “linhas de fatos” que eu procedi, no livro ao qual o Sr. Belot teve gentileza de aludir. Eu teria preferido não falar sobre esse trabalho hoje. Porém, eu devo tecer algumas considerações, já que o Sr. Belot colocou a questão nesse terreno.

Os capítulos II e III de *Matéria e Memória* são dedicados, de fato, à determinação da relação que liga o estado psicológico a seu concomitante cerebral. Mas não se deve crer que tenha me apegado a demonstrar essa tese completamente negativa de “que não há paralelismo” entre eles, nem que tenha fundado minha demonstração no estudo das substituições em particular, ou no das localizações em geral. Não haveria grande coisa a tirar de uma tese puramente negativa. Por outro lado, a questão das substituições é tão obscura, e os fatos observados servem tão bem a todas as interpretações, que julguei necessário deixar as substituições inteiramente de lado: não pronunciei a palavra nem falei da coisa. E enfim, no tocante à localização cerebral, em nenhum instante pensei em colocá-la em dúvida, posto que não a considerei, ao contrário, senão onde é provada rigorosamente, nas funções da fala. A

questão se colocava para mim de forma completamente diferente. Tratava-se de determinar a *significação* exata dos fatos de localização onde ela é certa. Considerados à parte, esses fatos não comportam nenhuma interpretação precisa no estado atual da ciência – e até talvez jamais comportem uma interpretação completa. Mas me pareceu que combinando esses fatos com um número considerável de outros fatos tomados da psicologia normal ou patológica, era possível dar ao problema uma solução aproximada, uma solução suscetível de aproximação crescente, enfim, uma solução científica. Por linhas convergentes de fatos, pelos fatos de reconhecimento normal, pelos fatos de reconhecimento patológico, pela cegueira psíquica em particular, por fim e sobretudo, pelas manifestações diversas da afasia sensorial, fui encaminhado à conclusão de que o cérebro armazena os “esquemas motores” das imagens e das ideias, que ele desenha a todo momento suas articulações motoras, que condiciona por conseguinte o pensamento em certa medida e de certa maneira. É dessa forma que os deslocamentos dos diversos atores, em todos os momentos de uma cena, são indicados no livreto do diretor. Mas esses deslocamentos representam apenas uma escassa porção da peça, e determinam apenas uma pequenina parte da representação dos atores. E se o cérebro mantém com o pensamento uma relação desse tipo, resulta daí que não pode haver parale-

lismo ou equivalência entre a atividade cerebral e o pensamento.

Não é, portanto, sobre considerações negativas que eu baseio a negação do paralelismo. De uma ausência de fatos ou de provas em favor do paralelismo, não poderíamos, com efeito, extrair nada. Eu não digo que na ausência de fatos e provas nós teríamos o direito de afirmar, como parece fazer o *Sr. Belot*, que as provas e os fatos virão à medida que a ciência se enriquecerá: temos que reconhecer este direito apenas na condição de estar imbuído, como são muitos filósofos, da ideia leibiniziana ou espinosista do mecanismo universal. Mas nós teríamos ao menos o direito de nos reservarmos e de esperar. Ademais, uma tese puramente negativa é uma tese da qual a filosofia não extrai nenhuma vantagem. Eu tentei ao contrário formular uma tese positiva, suscetível de melhoramento e de verificação progressivos. E, aliás, acrescento que se alguns cientistas adotam sem discussão a hipótese do paralelismo, não é porque ela seja mais científica, é porque ela é a mais simples, e que os filósofos deste século não se deram ao trabalho de procurar uma outra.

É justamente porque a nossa tese é positiva, suscetível de verificação e de melhoramento progressivos, que ela não tem nenhum vínculo com o que o *Sr. Belot* chama de “passagem ao limite” de certas doutrinas metafísicas. O método que proponho não consiste em extrair da realidade um conceito sim-

ples (ainda mais um conceito negativo como o de não-paralelismo), para em seguida submetê-lo a um trabalho dialético. Esse método exige, ao contrário, um contato ininterrupto com a realidade. Ele consiste em seguir o real em todas as suas sinuosidades. Ele exige que as nossas faculdades de observação se agucem ao ponto de, às vezes, superarem a si mesmas (como, por exemplo, para chegar a apreender, no limiar do inconsciente, essa “percepção pura” e essa “lembrança pura”, as quais estão longe de ser, como acredita o *Sr. Belot*, meras construções do espírito). Ele é feito de correções, retoques, complicações graduais. Ele aspira a fazer da metafísica uma ciência tão certa, tão universalmente reconhecida quanto as outras. Ele deve chegar a estreitar com tanta proximidade a inserção do pensamento na vida, que a significação da vida aparecerá clara e indiscutivelmente a todas as inteligências.

Pedem que eu diga, desde já, qual é essa significação da vida. Desejariam uma fórmula. Surpreendem-se por não estarem diante de uma tese. Mas como eu formularia já agora uma conclusão definitiva, se o método que proponho exige que se vá progressivamente às ideias pelo longo e árduo caminho dos fatos? Vocês sempre querem que procedamos como matemáticos, através do desenvolvimento a priori de uma concepção simples. Tudo o que posso fazer é resumir para vocês, em poucas palavras, as conclusões provisórias a que

minhas pesquisas me conduziram. Elas são demasiado vagas para vocês aprenderem algo de veras novo. E, desvinculadas das razões e dos fatos aos quais aderem, elas não terão a força para atrair aqueles que compreenderiam a vida de outra maneira.

Direi a vocês, portanto, que não posso visualizar a evolução geral e o progresso da vida no conjunto do mundo organizado, a coordenação e a subordinação das funções vitais umas às outras em um mesmo ser vivo, as relações que a psicologia e a fisiologia combinadas parecem ter de estabelecer entre a atividade cerebral e o pensamento no homem, sem chegar a essa conclusão de que a vida é um imenso esforço tentado pelo pensamento para obter da matéria algo que esta mesma matéria não queria lhe dar. A matéria é inerte, ela é a sede da necessidade, ela procede mecanicamente. Parece que o pensamento busca aproveitar-se dessa aptidão mecânica da matéria, utilizá-la para ações, converter assim em movimentos contingentes no espaço e em eventos imprevisíveis no tempo tudo o que ele porta em si de energia criadora – pelo menos tudo o que essa energia tem de *desempenhável* e de exteriorizável. Sábia e laboriosamente, ele acumula complicação sobre complicação para produzir liberdade a partir da necessidade, para compor para si uma matéria tão sutil e tão móvel que a liberdade consiga se manter em equilíbrio, por um verdadeiro paradoxo físico

e graças a um esforço que não poderia durar muito tempo, sobre essa própria mobilidade. Mas o pensamento é aprisionado. O turbilhão sobre o qual ele se apoiou o captura e o arrasta. Ele se torna prisioneiro dos mecanismos que montou. O automatismo o toma, e, por um inevitável esquecimento do objetivo que ele havia fixado, a vida, que deveria ser apenas um meio com vistas a um fim superior, se consome inteiramente num esforço para conservar a si mesma. Do mais humilde dos seres organizados até os vertebrados superiores que vêm imediatamente antes do homem, assistimos a uma tentativa sempre impedida e sempre retomada com uma arte cada vez mais sábia. O homem triunfou – dificilmente aliás, e de maneira tão incompleta, que só precisa de um momento de descontração ou de desatenção para que o automatismo o retome. Ele triunfou, entretanto, graças a esse maravilhoso instrumento que é o cérebro humano. A superioridade desse instrumento me parece consistir inteiramente na capacidade, por assim dizer indefinida, que lhe é concedida, de estabelecer mecanismos que bloquearão outros mecanismos. Ele compõe, não de uma vez por todas, mas continuamente, hábitos motores cujo exercício ele delega em seguida aos centros inferiores. A faculdade possuída pelo animal de adquirir hábitos motores é limitada. Mas o cérebro do homem lhe confere o poder de aprender um número indefinido de “esportes”. É antes

de tudo um órgão de esporte, e, desse ponto de vista o homem poderia ser definido como “um animal esportivo”. O primeiro de todos os esportes é a linguagem, esta função que ocupa um território tão vasto no cérebro do homem. A linguagem foi o instrumento por excelência da libertação, apesar do automatismo que inflige posteriormente ao pensamento. Mas, de uma maneira geral, a superioridade de nosso cérebro reside na potência de libertação que nos dá face ao automatismo corporal, ao nos permitir criar sem cessar novos hábitos, que acabarão por absorver e sobrepor-se aos outros. Nesse sentido, não se encontra nada no cérebro que corresponda à operação propriamente dita do pensamento; e, no entanto, é o cérebro humano que tornou possível o pensamento humano. Sem ele, as faculdades superiores do pensamento não poderiam se inclinar em direção à matéria, sem serem capturadas pelo automatismo e afogadas no inconsciente.

O que posso dizer mais? E como, sobre essa filosofia ainda vaga da vida, poderia edificar a moral precisa e definitiva que vocês parecem me pedir? Tudo o que posso dizer é que o exercício normal da atividade humana se definirá, mais e mais, pelo aprofundamento da própria vida. Da minha parte, eu vejo sempre e em todo lugar uma dupla direção se manifestar no desenvolvimento desta atividade. Ao mesmo tempo que o pensamento se insere na vida e se concentra na ação (que parece

ser o objeto próprio da vida), ele toma mais consciência de sua natureza própria e, por conseguinte, também de sua independência face à matéria. *Apego e desapego*, eis os dois polos entre os quais a moralidade oscila. Você me pergunta qual é aquele em que ela deve se fixar? Eu não vejo por que ela se fixaria. Se não se apega à vida, o esforço carece de intensidade. Se não se desapega, ao menos levemente e pelo pensamento, falta direção ao esforço. É preciso se orientar pelo primeiro ponto para ter a força de agir, e pelo segundo para se subtrair aos preconceitos do momento e saber o que deve fazer. Mas não se deve ir completamente nem a uma nem a outra dessas duas extremidades. Volto à ideia que tem sido o *leitmotiv* de toda minha réplica. Não é nem interessante, nem instrutivo, nem conforme à verdade opor uns aos outros conceitos, sendo que cada um deles se aplica em parte ao real, uma vez que daí cada um foi necessariamente extraído. Antes, a filosofia deve dosar a mistura, e, se possível, criar conceitos superiores, em que as antigas oposições serão reabsorvidas.

Trabalhem, portanto, para nos aproximarmos da experiência o máximo que pudermos. Aceitemos a ciência com a sua complexidade atual, e recomeçemos, tendo essa nova ciência como matéria, um esforço análogo àquele que tentaram os antigos metafísicos a partir de uma ciência mais simples. É necessário romper com os quadros matemáticos, levar em conta as ci-

ências biológicas, psicológicas, sociológicas, e sobre esta ampla base edificar uma metafísica capaz de se erguer cada vez mais por meio do esforço contínuo,

progressivo, organizado, de todos os filósofos associados pelo mesmo respeito à experiência.

Discussão¹

Intervenção do Sr. BELOT – Eu não acredito que seja útil retomar, como me convidou com cortesia o Sr. Bergson, os detalhes de minha argumentação, cujo principal mérito é ter provocado sua bela apresentação. Se permanece alguma dificuldade, e eu creio que sim, entre aquelas que eu havia assinalado, que ele tenha deixado sem resposta, elas serão levantadas de maneira mais útil por algum outro membro da sociedade.

No entanto, há dois pontos na réplica do Sr. Bergson sobre os quais eu acredito que seja útil chamar-lhe a atenção.

Por várias vezes, o Sr. Bergson pareceu atribuir a mim esse pensamento de que a metafísica, tal como a concebo, procederia por oposições bem marcadas de sim e não, confrontaria um e o outro dos absolutos postos, e de alguma maneira já completamente feitos, do espírito nas coisas. Nenhum pensamento seria mais contrário ao meu. Como ele, estou muito persuadido, e eu lhe disse, de que a metafísica se apoia sobretudo na experiência, e que ela não tem ou-

tro recurso ou função além de determinar as diferentes direções que a análise pode apreender no relativo. Eu indiquei que os absolutos da metafísica são apenas termos limites de cada um dos processos que tal análise comporta, e nada mais significam, no fundo, que os diversos e muitas vezes inversos métodos que podemos adotar na explicação do real.

Mas então eu solicito, se se está bem convencido de que a metafísica tem essa significação totalmente relativista, que se permaneça no relativo. E o que eu acreditei poder precisamente objetar ao Sr. Bergson? É de não ter se mantido aí, é de ter passado ao limite, e ter considerado os *termos-limites*, como a memória pura e percepção pura, como *realidades dadas*, entre as quais, em seguida, ele estabelece antíteses radicais. Peço-lhe perdão, mas parece-me que aqui sou eu quem o lembro do próprio método que ele de maneira tão fina e excelente definiu.

É no mesmo espírito que pedirei a ele que compreenda minhas observa-

¹Texto originalmente publicado no Bulletin de la Société française de philosophie, pp. 59-71, junho 1901.

ções finais sobre o sentido da vida, minhas antíteses entre o pensamento e a ação. Não esqueço de forma alguma que na realidade tudo está misturado, que nenhuma exclusão é possível, que o sacrifício da vida ao pensamento ou do pensamento à vida seria um contrassenso. Todavia, se podemos distinguir várias direções possíveis da ação, e se nos pronunciamos, como ele o demanda e espera, sobre a “significação da vida”, é preciso chegar a considerar uma das direções opostas como essencial, e a outra como uma simples condição prática da primeira, ou, pelo menos, indicar a qual ponto de vista cada uma se presta, a qual ponto de vista, por exemplo, e para não permanecer no abstrato, o indivíduo deve trabalhar para se isolar e se diferenciar ou, ao contrário, trabalhar para sua integração social, no sentido da assimilação. Em todo caso, se falamos da significação da vida, é impossível deixar no indistinto, ou sequer colocar sobre o mesmo plano, como igualmente e indiferentemente válidas, as diferentes interpretações opostas da vida. E é por isso que perguntava ao *Sr. Bergson*, e pergunto-lhe ainda, a esse respeito, o que ele tira da negação do paralelismo, e em que tal negação pode determinar sua opção no que diz respeito ao sentido da vida.

E isso me leva ao segundo ponto que gostaria de indicar. É que nos tão notáveis apontamentos abertos pelo *Sr. Bergson* ao concluir, e cujo chame me censuro por quebrar um pouco, o para-

lelismo manteve-se absolutamente fora de questão. Parece-me que a maior parte de suas indicações tão engenhosas sobre o desapego e sobre o apego seriam aceitáveis para a psicologia e para a moral correntes, tanto se admitimos o paralelismo quanto se o rejeitamos; mas não nos parece ter sido estabelecido, como éramos levados a esperar, que eles fossem consequências rigorosamente deduzidas da negação do paralelismo. Se assim fosse, toda a última parte de minhas críticas ficaria verdadeiramente sem resposta.

Sr. BERGSON – Para mim é impossível aceitar a distinção estabelecida pelo *Sr. Belot* entre o “relativo”, que seria dado pela experiência, e esse “absoluto” (então necessariamente problemático) ao qual a metafísica chegaria, ao passar limite daquilo que a experiência lhe dá. Na filosofia cujas linhas gerais eu esboçava há pouco, nem a experiência é tão relativa, nem o absoluto é tão problemático ou tão transcendente quanto o consideraram a maioria das metafísicas. Eu não posso pretender retrair aqui o desenvolvimento histórico da metafísica tal como eu a concebo. Basta-me dizer que a metafísica me parece, na antiguidade e nos tempos modernos, em Platão e em Descartes, ter adotado como modelo e também como suporte a ciência matemática. Algo sobre o qual ela tinha razão, aliás, tendo sido a matemática, até a véspera do século XIX, a única ciência solidamente

constituída. Mas resultava dessa aliança estreita entre a metafísica e a matemática que as realidades postas pela metafísica tinham uma forma rígida, incompatível com a fluidez da experiência: daí a ideia da "relatividade" da experiência, relatividade que não tinha sentido, evidentemente, senão em relação a um absoluto que a transcendia. Eu não digo que não haja um absoluto transcendente à realidade dada na experiência vulgar. Mas eu digo que nós podemos e devemos chegar até ele sem abalos, sem abandonar o fio da experiência, e ascendendo na direção de regiões da experiência nas quais a intuição demanda cada vez mais esforço.

Enfim, eu repito que nada poderia tirar, com efeito, de uma "negação do paralelismo", mas que meu objetivo foi determinar positivamente, e não negativamente, a relação entre corpo e espírito. No trabalho ao qual o Sr. *Belot* gentilmente fez alusão, mostrei como a mesma lembrança passa por graus crescentes de *tensão*, até que venha se inserir no "esquema motor" que o cérebro desenha. Podemos, dessa psicofisiologia, passar a uma moral? Evidentemente não. Mas ela nos dá a direção de um certo esforço metafísico a ser feito. Mostrando-nos o sentido preciso da limitação que a vida traz ao pensamento, ela nos indica, ela nos indicará cada vez melhor os pontos nos quais devemos concentrar nosso esforço para nos emanciparmos dessa limitação. Eu o disse, e só posso repetir: um progresso

real não é realizado por um manuseio de conceitos já prontos, mas por um esforço de dilatação intelectual. É esse o esforço que eu evoco. Quanto ao resultado definitivo ao qual ele conduzirá, sou incapaz de prever. Eu me limitei a expressar em termos vagos aquilo que posso perceber apenas vagamente.

Intervenção do Sr. HALÉVY – O Sr. Halévy pede para apresentar algumas observações relativas à noção de tensão, que o Sr. *Bergson* acaba de introduzir no debate.

Há alguns anos, nós lemos, relemos e aprendemos um pouco de cor o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, que começava por uma crítica da noção de intensidade psicológica. A noção de intensidade, nos era dito, é uma noção falsa, porque ela compreende em si, em estado de confusão, as duas noções contraditórias de qualidade e de quantidade. Ora, na conclusão da segunda obra do Sr. *Bergson*, *Matéria e Memória*, as noções de tensão e de extensão nos são dadas como solução do enigma do universo, precisamente porque elas constituem a síntese das noções de qualidade pura e de quantidade pura, do inextenso e do extenso. Eu pergunto se as duas teses são conciliáveis, se, conforme aquela que se adote, a filosofia do Sr. *Bergson* não consegue ora acentuar, ora apagar o dualismo dos termos opostos: de uma maneira precisa, eu pergunto em que sentido as críticas que valiam contra a noção de intensidade

não valem contra as noções de tensão e de extensão.

Sr. BERGSON – No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, eu critiquei a noção de intensidade na psicologia, não como sendo falsa, mas como demandando ser interpretada. Ninguém pode negar que um estado psicológico tenha uma intensidade. A questão é simplesmente de saber se tal intensidade é uma grandeza. Eu tentei estabelecer que a palavra “intensidade” possui dois sentidos bem diferentes, conforme se a aplique a fatos psicológicos simples ou a estados complexos. A intensidade de um estado simples é uma certa qualidade ou nuance desse estado, que nos adverte, por uma associação de ideias e graças a nossa experiência adquirida, da grandeza aproximativa da causa exterior da qual ele emana. Mas a intensidade de um estado complexo é algo bastante diferente. É a multiplicidade *sentida* dos elementos que entram na composição desse estado, ou, mais ainda, a multiplicidade dos elementos nos quais poderíamos decompô-lo. Para dizer a verdade, essa multiplicidade não existe no estado de consciência ele mesmo, senão em potência: é nossa reflexão que conseguirá realizá-la analisando-o e dissociando-o. Ora, é este segundo sentido da palavra que retenho quando atribuo graus de tensão à consciência.

O Sr. Halévy salienta que, mesmo a

respeito da segunda espécie de intensidade, o Sr. Bergson teve que usar uma linguagem quantitativa: ele falou em graus de multiplicidade. A primeira dificuldade não subsiste?

Sr. BERGSON – Nós não podemos nos expressar senão por palavras, e aquelas que a linguagem coloca à nossa disposição sugerirão sempre uma imagem demasiadamente geométrica. Eu tive que falar de “graus de tensão”, mas eu não penso que sejam graus mensuráveis, nem, de forma mais geral, grandezas. Digamos, se quiserem, nuances sucessivas, uma riqueza variável de coloração.

O Sr. Halévy reconhece a pertinência dessas observações. Mas então, entre a matéria e o espírito, é preciso dizer que há uma gradação insensível. Ora, o Sr. Bergson, em *Matéria e Memória*, insiste constantemente nesse ponto, que entre a matéria e o espírito há uma diferença de natureza, não de grau. Isso se concebia desde quando o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* estabelecia, entre o qualitativo e o quantitativo, um dualismo radical. Mas, das observações finais apresentadas em *Matéria e Memória* sobre os conceitos de tensão e de extensão, não se poderia concluir naturalmente que a matéria pura e o espírito puro não são realidades irreduzíveis, atuando uma sobre a outra, mas abstrações do pensamento, limites lógicos?

Sr. BERGSON – Eu não creio que sejam simples limites lógicos, pois tentei estabelecer que nós *experimentamos* diretamente um e o outro. Entretanto, é bem verdade (e a experiência mostra-nos a todo momento) que esses dois termos não são tão radicalmente diferentes que uma união não se possa produzir entre eles. Se o espírito consegue se inserir na matéria, é justamente porque ele é capaz de se aproximar dela pelas sucessivas degradações, e de nela se insinuar imitando-a.

Intervenção do Sr. LE ROY – O Sr. Bergson acabou já respondendo àquilo que queria lhe perguntar. Portanto, deter-me-ei apenas em um ponto, sobre o qual não formularei objeção, mas demandarei somente uma palavra de explicação. O Sr. Bergson falou da “significação da vida”; ele falou das pesquisas propriamente metafísicas como pesquisas “transcendentes à vida”; há pouco dizia que não tinha que buscar qual dos dois termos, vida e pensamento, deveria ser subordinado ao outro. Pois bem, é compreender bem o pensamento do Sr. Bergson entender por vida a vida comum, a vida prática, a vida corporal? Se sim, restaria ainda a examinar a vida interna, a vida espiritual. A metafísica não seria independente da vida, transcendente à vida, uma vez que se poderia defini-la uma *vivificação do saber*. Em uma primeira fase da metafísica, procura-se

com efeito se livrar das limitações que o exercício da vida usual traz ao pensamento; e é algo de análogo à *via purgativa* dos místicos. Mas a essa primeira fase sucede-se uma segunda; após a *via purgativa* há a *via iluminativa*; o método do qual nos fala o Sr. Bergson não seria mais que uma preparação. Se compreendermos a palavra vida na acepção de vida espiritual profunda, o pensamento pode e deve ser vivido; viver o pensamento consiste procurar, por entre todas as ideias que formamos, quais seriam aquelas que poderíamos praticar completamente e nas quais poderíamos acreditar, sem restrição de momentos nem de circunstâncias.

Sr. BERGSON – Eu deveria, de fato, ter definido mais claramente o sentido no qual eu emprego a palavra “vida” em toda esta discussão. Trata-se aqui da vida fisiológica. Eu expliquei há pouco como o pensamento se exterioriza através dela em ação; eu disse também como, dessa maneira, o pensamento limita-se, ele mesmo, a ponto de cair a maior parte do tempo no inconsciente. Esta vida é, portanto, apenas a limitação de uma vida mais ampla e mais elevada, que é a vida do próprio pensamento. O método que proponho para a metafísica e para a teoria do conhecimento se funda inteiramente sobre esta constatação de uma limitação da vida espiritual pela vida orgânica. É estudando empiricamente o gênero particular da limitação que a vida do

corpo traz à vida do espírito que chegaremos a determinar a direção precisa do esforço a fazer para nos reapoderarmos de nós mesmos. Nesse sentido, a verdade metafísica é, se quiser, transcendente à vida orgânica e imanente à vida espiritual. Mas passa-se sem abalo de qualquer uma dessas duas vidas para a outra. Eu dizia há pouco que pretendemos continuar a obra dos cartesianos, mas tendo em conta o aumento da complexidade da ciência atual. Acrescentarei agora que este método pretende escapar às objeções que Kant formulou contra a metafísica em geral, e que ele tem por principal objeto anular a oposição, estabelecida por Kant, entre a metafísica e a ciência, levando em conta as condições inteiramente novas nas quais a ciência trabalha. Se lermos atentamente a *Crítica da Razão Pura*, conclui-se que Kant fez a crítica, não da razão em geral, mas de uma razão moldada aos hábitos e às exigências do mecanicismo cartesiano ou da física newtoniana. Se há uma ciência *una* da natureza (e disso Kant não parece duvidar), se todos os fenômenos e todos os objetos são distribuídos sobre um único e idêntico plano, de modo a fornecer uma experiência única, contínua, inteiramente à superfície (e tal é a hipótese constante na *Crítica da Razão Pura*), então há apenas uma espécie de causalidade no mundo, toda causalidade fenomenal implica determinação rigorosa, e é fora da experiência que se deve procurar a liberdade. Mas, se há não só

uma ciência, mas várias ciências da natureza, se há não só um determinismo científico, mas determinismos científicos variavelmente rigorosos, então será necessário distinguir *planos de experiências* diferentes; a experiência não está simplesmente à superfície, ela estende-se igualmente em profundidade; enfim pode-se, por transições insensíveis, sem abalos bruscos, sem abandonar o terreno dos fatos, ir da necessidade física à liberdade moral. As realidades de ordem “metafísica”, como a liberdade, não são mais transcendentais ao mundo dos “fenômenos”. Elas são interiores à vida “fenomenal”, ainda que limitadas por ela. Eis a razão por que eu dizia que nosso conhecimento é *limitado*, mas não *relativo*. Relativo, ele sofreria inteiramente de impotência metafísica, ele nos deixaria fora do âmbito da “coisa em si”, ou seja, da realidade. Limitado, ele nos mantém inversamente no real, embora nos revele naturalmente só uma parte dele. Somos nós a fazer o esforço para completá-lo.

O senhor falou dos místicos. Se entendermos por misticismo (como se faz quase sempre atualmente) uma reação contra a ciência positiva, a doutrina que defendo não é, de uma extremidade a outra, senão um protesto contra o misticismo, visto que ela se propõe a restabelecer a ponte (rompida desde Kant) entre a metafísica e a ciência. Esse divórcio entre a ciência e a metafísica é o grande mal de que sofre nossa filosofia. Gostamos de dizer que a culpa está

do lado dos cientistas. Perguntemo-nos se não teríamos, também nós, uma parcela de culpa. Perguntemo-nos se nossa metafísica não seria inconciliável com a ciência, simplesmente porque ela está atrasada em relação à ciência, por ser a metafísica de uma ciência rígida, cujos quadros são completamente matemáticos, enfim da ciência que floresceu de Descartes a Kant, enquanto a ciência do século XIX pareceu aspirar a uma forma muito mais flexível, e nem sempre tomar a matemática como modelo. Agora, entende-se por misticismo um certo chamado à vida interna e profunda, então toda a filosofia é mística.

Sr. LE ROY – Eu estou absolutamente de acordo com você sobre o sentido da palavra misticismo, bem como sobre o sentido da palavra vida. Você diz que toda filosofia é mística. De direito, sem dúvida; mas de fato, não; e a toda filosofia que põe o primado da vida interior, opõe-se uma outra. Eu retomo a questão aqui: o pensamento oposto à vida prática e comum não é algo puramente intelectual. Quando se subordina o pensamento intelectual ao pensamento vivido, é aí que eu emprego o termo de misticismo.

Sr. BERGSON – É ainda intelectualismo, na minha opinião. Mas você tem sim razão em distinguir entre o pensamento retirado de fontes profundas e o pensamento espalhado na superfície, completamente pronto a se fixar

em fórmulas. O risco do automatismo nos cerca. Isto é verdadeiro para a vida intelectual, como para a vida física e a vida moral.

Sr. LE ROY – Então o pensamento se confunde com a atividade total do espírito.

Sr. BERGSON – Você tem razão, e a palavra intelectualismo poderia realmente ser enganosa. Digamos, se você quiser, que há duas espécies de intelectualismo, o verdadeiro intelectualismo, aquele que vive suas ideias, e um falso intelectualismo, aquele que imobiliza as ideias móveis em conceitos solidificados para manuseá-las como fichas. Dentre esses dois intelectualismos, o segundo sempre foi inimigo do primeiro, como a letra é inimiga do espírito.

Intervenção do Sr. WEBER – Eu queria pedir que nós definíssemos o paralelismo psicofísico: suponho uma série de estados de consciência A, A', A'', etc., e os estados cerebrais ou os estados do corpo que lhes correspondem inteiramente: B, B', B'', etc.; duas questões surgem: 1ª se os estados A, A', A'', etc., diferem uns dos outros, haverá paralelismo, se os estados B, B', B'', diferem igualmente; 2ª, quando um dos estados A', por exemplo, tende a A'', haverá paralelismo, se o estado B' tende a B''. A negação do paralelismo é uma resposta negativa a essas duas perguntas?

Sr. BERGSON – Às duas. A hipótese do paralelismo não é uma hipótese científica, mas metafísica, que remonta a Leibniz e a Espinosa. O senso comum acredita em uma correspondência, ou seja, em uma relação entre o cérebro e o pensamento, mas não em um paralelismo rigoroso. Nesse sentido, é mais aos partidários desse paralelismo que incumbiria o ônus probatório.

Sr. WEBER – Eu me pergunto se a maioria dos espíritos científicos não têm essa ideia do paralelismo.

Sr. BERGSON – Para mim, é simplesmente a tradução, na linguagem própria a uma ciência particular, a fisiologia, desse mecanismo universal no qual acreditaram os continuadores de Descartes.

Sr. WEBER – Nesse caso eu colocaria a discussão no termo: estado cerebral determinado. Isso quer dizer *sui generis*?

Sr. BERGSON – Perfeitamente. Você poderia acrescentar: dado.

Sr. WEBER – Nós poderíamos definir o paralelismo dizendo que a todo pensamento novo corresponde um estado do corpo novo, definição que não implicaria a repetição possível do mesmo estado do corpo nem a do mesmo pensamento.

Sr. BERGSON – Se nós tomarmos um estado cerebral dado, eu acredito que diversos estados psicológicos podem ser enxertados sobre ele.

Sr. WEBER – Não poderíamos ainda objetar a imperfeição de nossos meios de controle físico? Nós determinamos os estados psíquicos pela nossa consciência, mas o estado físico não contém ele um infinito inexaurível que o estado psíquico não contém?

Sr. BERGSON – Eu volto ainda a esta ideia de que a tese do paralelismo é uma pura hipótese metafísica, à qual incumbiria em estrita justiça o ônus probatório, e que será refutada *ipso facto*, ao menos provisoriamente, se demonstrarmos que todos os fatos conhecidos sugerem uma outra.

Intervenção do Sr. BELOT – Eu posso contrapor aqui, ao Sr. Bergson em favor do paralelismo, a mesma argumentação da qual ele se serviu. Ele nos mostrou muito justamente que, em todas as ciências não matemáticas, era difícil de se obter uma certeza absoluta, mas que a ciência se contentava muito bem com uma probabilidade crescente, com um método de aproximação. Eu concordo com ele de muito bom grado.

Mas em seguida eu responderei também por minha vez, que não deverá censurar a tese do paralelismo pela impossibilidade na qual ela se encontra de se justificar no pequeno detalhe dos

fenômenos. Ela terá o direito de começar considerando as coisas em geral, e de levar progressivamente suas inferências até a hipótese de uma correspondência perfeita do físico e do moral, se, em todo lugar que suas investigações conseguiram alcançar, a correspondência apareceu como o fato proeminente, e a discordância como a exceção cada vez mais reduzida. Ora, isto é o que parece precisamente ter acontecido. As ideias filosóficas nunca aparecem *ex abrupto*, nunca são forjadas a partir do zero. O que se chama “preconceito espinosista” não é uma invenção artificial e uma criação *ex nihilo* da reflexão filosófica. É o resultado natural e a forma precisa de uma ideia extremamente antiga e nascida, por assim dizer, espontaneamente da consideração das aparências mais corriqueiras. Quase desde a origem da reflexão e mesmo no senso comum, os fatos mais familiares impuseram a convicção de que o pensamento tinha sempre um substrato corporal, como impunham a convicção inversa de que a uma vida orgânica havia uma consciência correspondente. Esta ideia sumária se especifica também e à medida que o conhecimento do cérebro, como órgão da vida consciente, se desenvolve. Nós vemos, através da série animal, os desenvolvimentos do cérebro corresponderem grosso modo ao desenvolvimento das funções mentais; vemos as alterações cerebrais mais marcadas serem acompanhadas de problemas psíquicos evi-

dentos; vemos as excitações ou depressões cerebrais corresponderem a excitações e depressões psíquicas. Não é claro que, ao fim dessas experiências vulgares constantemente confirmadas pelas observações mais precisas da psicologia, a hipótese do paralelismo se imporá não como uma visão *a priori* de um espírito de sistema qualquer, mas como a inferência de longe mais natural e mais adequada a coordenar os fatos? O paralelismo continua sendo uma hipótese, admito de bom grado, mas é de longe, no estado atual de nossos conhecimentos, e isto não apenas para puros metafísicos, mas aos olhos de vários fisiologistas e psicólogos, a hipótese mais conforme ao conjunto dos fatos, a mais inteligível de acordo com o conjunto de nossa experiência, a mais *econômica* e a mais *aproximada*. O que mais se pode pedir, até mesmo em nome do método de aproximação que nós nos defendemos? Poucas hipóteses na ciência podem invocar a seu favor um conjunto mais imponente de “linhas de fatos convergentes”, de linhas mais convergentes de fatos proeminentes, e dos quais alguns são tão familiares e, se me permitem esta expressão, tão enormes, que é talvez a razão de serem negligenciados numa discussão científica. É, ao contrário, no pequeno detalhe dos fenômenos mais sutis, os mais difíceis de se observar e interpretar, que essa hipótese se torna difícil de estabelecer. Ora, é precisamente neste ponto, e talvez nele somente, que seus adversários

vão buscar seus argumentos! Parece-me que, nessas condições, é aos adversários do paralelismo que incumbe, até nova ordem, o encargo da prova.

Sr. BERGSON – Eu acredito que se o Sr. Belot está disposto a fazer o histórico da questão, reconhecerá que a ideia de uma *correspondência* entre o moral e o físico remonta, com efeito, à mais velha antiguidade, mas não à ideia de um paralelismo. Que haja uma correspondência, quer dizer em suma uma relação entre o cérebro e o pensamento, quem contesta isso? Teria eu, no que me concerne, dedicado vários anos a questionar os fatos sobre a natureza dessa relação, se tivesse duvidado por um segundo sequer que ela existisse? Mas uma coisa é acreditar que uma relação exista, e outra coisa é afirmar que essa relação é a de um paralelismo rigoroso, ou, em outras palavras, que um intérprete autorizado poderia ler, nos movimentos moleculares ou outros da substância cerebral, tudo o que se passa no interior do pensamento. Estou absolutamente convencido que nós nunca pensamos sem um certo substrato de atividade cerebral; mas estimo que essa atividade cerebral pode ser idêntica para pensamentos completamente diferentes (embora não *quaisquer*, repito): todos esses pensamentos têm algo em comum, um mesmo “esquema motor”. A relação é então daquelas que não podem ser determinadas *a priori*, ela exige um longo trabalho de pesquisa,

que eu tentei fazer ou pelo menos começar. Peço para que o continuemos. Mas enquanto não fizermos esse trabalho (e só se pode tentá-lo sobre fatos cada vez mais sutis, de maneira a restringir o problema da relação à limites cada vez mais estreitos), devemos nos ater àquilo que emerge a partir desses fatos prosaicos aos quais o Sr. Belot atribui uma preferência, e afirmar, em termos vagos, que há uma relação, que há uma correspondência. Isso é o que faz uma ciência prudente. Que se a ciência (ou melhor, o cientista) manifestasse frequentemente como se houvesse paralelismo, isso ocorre porque é útil proceder às investigações anatômicas e fisiológicas como se elas devessem fornecer o máximo de resultado: ora, é na hipótese do paralelismo que elas dariam os resultados mais notáveis. Mas não há mais então, nesta hipótese do paralelismo, que um incitamento à pesquisa e uma regra metodológica – regra provisória aliás, que os cientistas deverão conservar, enquanto os filósofos não se deem ao trabalho de determinar de maneira mais elaborada a relação do espírito ao corpo. Pois esta determinação é do âmbito da filosofia e não da ciência. E eu repito, a hipótese do paralelismo rigoroso, encarada como exprimindo a realidade, é uma hipótese filosófica, que data do dia em que se acreditou em um mecanismo universal. É uma hipótese de origem espinosista e leibniziana.

Intervenção do Sr. COUTURAT – Sr. Couturat se declara ao mesmo tempo decepcionado e tranquilizado pelas explicações do Sr. Bergson.

Ele pensava, de início, que se tratava de uma experiência ou de uma série de experiências que iriam resolver uma questão metafísica; e isso o lembrara de uma certa escola “espiritualista” que se orgulha, ela também, de fundar uma metafísica positiva na experimentação (mesas giratórias, fotografias de espectros, etc.). Ele reconhece que não é nada disso. Não é um método experimental, um “manual de instruções”, o que o Sr. Bergson propõe, é simplesmente uma interpretação de um conjunto de fatos, em uma palavra, uma teoria. Mas por que ele faz questão de atribuir a esta teoria uma natureza *científica*? Será que ele esqueceu que um de seus discípulos, na última reunião da sociedade, recusava qualquer valor objetivo às teorias científicas, e mesmo às leis e fatos científicos? Mas se eu acredito que essa tese é falsa no que diz respeito aos fatos físicos, a considero, ao contrário, como verdadeira no que diz respeito aos fatos psicológicos. É na psicologia que podemos dizer que a observação *produz* os fatos: não basta querer constatar um fato psicológico, somente pensar nele, para constatá-lo efetivamente? Como observado pelo Sr. Belot, um mágico do estilo, que se destaca em expressar o inexprimível, pode nos sugerir estados desconhecidos da consciência, e nos fazer literalmente ver tudo o que

ele quer. Aliás, os fatos psicológicos não são fatos científicos, uma vez que fora de quem os experimenta, eles não podem ser constatados e controlados por ninguém; só podemos constatar os fatos fisiológicos, concluídos quais se concluem os fatos psicológicos, por inferências mais ou menos legítimas, que sempre comportam uma parte de teoria e de interpretação. No que diz respeito ao paralelismo psicofísico, creio, como o Sr. Bergson, que é uma tese metafísica; e que a experiência não pode nem verificá-la ou nem negá-la; mas se diga exatamente o mesmo da tese da não-paralelismo. Isso não contradiz de maneira alguma o que o Sr. Belot disse acerca das evidências empíricas do paralelismo; porque o paralelismo apenas se torna uma tese metafísica ao generalizar, ao elevar ao absoluto, os relatos aproximadamente encontrados na experiência ordinária. Em suma, a metafísica do Sr. Bergson, como todas as outras, é uma interpretação dos fatos da experiência; mas ela não pode pretender mais que uma outra a um caráter científico e positivo; e eu não vejo o que ela ganharia com isso.

Sr. BERGSON – Eu estou, de início, um pouco surpreso de ouvir dizer que não há fatos psicológicos dados e que o psicólogo forja os fatos que ele estuda. É ir muito depressa na tarefa, e condenar sumariamente uma ciência sobre a qual se trabalha desde somente alguns anos, e que prova tão brilhantemente

seu valor. Certamente, eu mesmo falei, outrora, da mobilidade e da fluidez dos estados psicológicos profundos, da dificuldade que nós sentimos em dissociá-los uns dos outros e em fixar com precisão os seus contornos. Mas preciso lembrar que não é com esses estados psicológicos profundos que eu me ocupo, quando estudo a relação psicofísica? Expliquei há pouco que tinha chegado a concentrar todo o esforço da minha pesquisa sobre “a lembrança do som das palavras” e sobre os fenômenos de afasia sensorial. Quem alegrará que esses fatos sejam fabricados ou modificados de modo algum pelo psicólogo que os estuda?

Advertem-me que um filósofo contestou, durante toda a nossa última reunião, a existência de fatos objetivamente recortados na natureza em geral. Eu não iria, talvez, tão longe quanto o Sr. *Le Roy* nesse sentido. Contudo, eu estou pronto a lhe conceder que no mundo inorgânico pelo menos, e em todo lugar onde o fato parece matemático, nossa lei determina o fato, tanto quanto o fato determina nossa lei. Há ação e reação recíprocas da lei sobre o fato e do fato sobre a lei. Os corpos caíam antes de Galileu, e é isso que deu a Galileu a ideia de buscar a lei da queda dos corpos. Mas é a lei da queda dos corpos que permitiu isolar definitivamente o fenômeno da queda dos corpos, e até mesmo, de modo geral, definir o “fato físico” e de erigi-lo em entidade independente. Nesse sen-

tido, o fato físico é em grande parte nosso trabalho. Mas à medida que nos elevamos do inorgânico ao organizado, nos encontramos em presença de fatos mais objetivamente desejados como fatos, pela própria natureza. Um ser vivo é um círculo mais ou menos fechado, e fechado pela natureza. Uma função fisiológica é um todo relativamente fechado. O exercício desta função é, por sua vez, um fato bem determinado apesar de sua complexidade, ou melhor, por causa dessa mesma complexidade, em que tanta unidade se revela. E quando chegamos finalmente ao fato psicológico elementar que beira o fato cerebral, é algo determinado, isolado, perfeitamente distinguido na consciência.

Enfim, me fazem notar que tinha falado de “experiência” e que trago uma teoria. Toda afirmação geral, tão perto que ela esteja de fatos particulares, é necessariamente uma teoria. Mas ainda aqui há distinções que precisam ser feitas. As múltiplas e já prontas doutrinas que gostaríamos de fundir em uma filosofia única e progressiva são doutrinas que decorrem geralmente de dois ou três fatos muito grandes para deles abstrair de imediato um conceito geral, que elas tratarão, em seguida, dialeticamente. Daí conceitos muito rígidos, podendo servir cada um de etiqueta definitiva a uma escola. Nós, ao contrário, procuramos conceitos que se modelam e se remodelam permanentemente sobre os fatos, conceitos tão flui-

dos quanto a própria realidade. Teoria se quiserem: essa teoria será pelo menos toda saturada de experiência.

Sr. *COUTURAT* – Surpreende-me que o Sr. *Bergson* considere um fato fisiológico como melhor delimitado que um fato físico: o que é melhor definido que um eclipse, e, pelo contrário, de mais complexo e confuso que um fato fisiológico que implica frequentemente o organismo todo?

Sr. *BERGSON* – Não é a simplicidade de um fato que lhe garante a individualidade real. Esta simplicidade pode, pelo contrário, ser sinal – em inúmeros casos ao menos – que o fato foi recortado ou construído artificialmente por nós. Enquanto uma complexidade indefinida como a do fato fisiológico, se todos os elementos são manifestamente coordenados uns aos outros, revela uma unidade objetiva e possui uma individualidade real. No que diz respeito ao seu eclipse, é um fato, mas artificial em parte: pois, em si mesma, essa posição especial da terra e da lua em relação ao sol não é mais interessante que qualquer outra posição. E, na verdade, o que, nesse caso, teria antes uma realidade objetiva, é a continuidade do curso da terra e da lua sobre as suas órbitas.

Sr. *COUTURAT* – Um eclipse, ou melhor ainda, a passagem de Vênus pelo Sol é um fato interessante e instrutivo,

justamente porque ele é muito preciso: ele permite constatar um alinhamento quase instantâneo.

Sr. *BERGSON* – Interessante para o astrônomo. É o astrônomo que *colhe* essa posição do astro sobre a continuidade da curva que ele descreve. Ao passo que a circulação do sangue é algo mais objetivamente independente.

Sr. *COUTURAT* – Os fatos fisiológicos não são mais objetivos que os fatos físicos, e se é o cientista que os produz, será preciso dizer que até o século XVII o sangue de nossos ancestrais não circulou.

Sr. *BERGSON* – Eu simplesmente disse que a circulação é cortada *em si* no todo da natureza; o eclipse, não.

Sr. *COUTURAT* – Se os fatos são fragmentados em proporção ao interesse prático que eles nos oferecem, como se explica que um fato fisiológico tão “interessante” quanto a circulação não tenha sido conhecido desde a antiguidade? Esta é uma prova objetiva e histórica de que os fatos fisiológicos são realmente menos simples e menos delimitados que os fatos físicos e astronômicos.

Sr. *BERGSON* – Eles são menos simples, é claro; eles podem ser mais difíceis de estudar; mas isso não os impede de existir mais objetivamente enquanto

fatos isolados ou distintos. É até porque eles são menos artificiais, menos cons-

truídos por nós, que temos tanta dificuldade analisá-los