II.

El alma y el cuerpo**[[1]](#endnote-1)**

Henri Bergson

El título de esta conferencia es «El alma y el cuerpo», es decir la materia y el espíritu, es decir todo lo que existe y aún, si es preciso creer en una filosofía de la que hablaremos más adelante, también algo que no existiría. Pero ustedes tranquilos. Nuestra intención no es la de profundizar en la naturaleza de la materia, tanto como en la naturaleza del espíritu. Se pueden distinguir dos cosas una de otra, y determinar hasta cierto punto sus relaciones, sin por eso conocer la naturaleza de cada una de ellas. Me es imposible, en este momento, conocer a todas las personas que me rodean; sin embargo me distingo de ellas, y veo también qué posición ocupan en relación a mí. Así para el cuerpo y el alma: definir la esencia de uno y de la otra es una empresa que nos llevaría lejos; pero es más fácil saber lo que los une y los separa, puesto que esta unión y esta separación son hechos de experiencia.

Ante todo, ¿qué dice sobre este punto la experiencia inmediata e ingenua del sentido común? Cada uno de nosotros es un cuerpo, sometido a las mismas leyes que todas las demás porciones de materia. Si se lo empuja, avanza; si se tira de él, retrocede; si se lo levanta y se lo deja, vuelve a caer. Pero al lado de estos movimientos que son provocados mecánicamente por una causa exterior, hay otros que parecen venir de adentro y que se distinguen de los precedentes por su carácter imprevisto: se los llama «voluntarios». ¿Cuál es su causa? Es lo que cada uno de nosotros designa con la palabra «yo». Y ¿qué es el yo? Algo que parece, con o sin razón, desbordar por todas partes el cuerpo que allí está junto, sobrepasarlo en el espacio tanto como en el tiempo. Ante todo en el espacio, puesto que el cuerpo de cada uno de nosotros se fija a los contornos precisos que lo limitan, mientras que por nuestra facultad de percibir, y más específicamente de ver, nosotros brillamos mucho más allá de nuestro cuerpo: hasta las estrellas. Luego en el tiempo, puesto que el cuerpo es materia, la materia es en el presente, y si es verdad que el pasado deja en él sus huellas, no son huellas de pasado más que para una conciencia que los percibe y que interpreta lo que percibe a la luz de lo que rememora: la conciencia retiene ese pasado, lo enrolla sobre sí misma a medida que el tiempo se desarrolla, y prepara con él un porvenir que contribuirá a crear. Aun, el acto voluntario, del que hablábamos hace un instante, no es otra cosa que un conjunto de movimientos aprendidos en experiencias anteriores, y desviados en una dirección cada vez nueva por esta fuerza consciente cuyo rol parece ser el de aportar sin cesar algo nuevo en el mundo. Sí, ella crea lo nuevo afuera de sí, puesto que dibuja en el espacio movimientos imprevistos, imprevisibles. Y crea también lo nuevo al interior de sí, puesto que la acción voluntaria reacciona sobre aquel que la quiere, modifica en cierta medida el carácter de la persona de la que emana y cumple, por una especie de milagro, esta creación de sí por sí que tiene todo el aire de ser el objeto mismo de la vida humana. En resumen pues, al lado del cuerpo que está confinado al momento presente en el tiempo y limitado al lugar que ocupa en el espacio, que se conduce como autómata y reacciona mecánicamente a las influencias exteriores, captamos algo que se extiende mucho más lejos que el cuerpo en el espacio y que dura a través del tiempo, algo que demanda o impone al cuerpo movimientos ya no automáticos y previstos, sino imprevisibles *y* libres: esta cosa, que desborda el cuerpo por todos lados *y* que crea actos creándose de nuevo ella misma, es el *« yo» ,* es el «alma », es el espíritu, siendo el espíritu precisamente una fuerza que puede sacar de sí mismo más de lo que contiene, devolver más de lo que recibe, dar más de lo que tiene. He aquí lo que creemos ver. Esta es la apariencia.

Se nos dice: «Muy bien, pero esto no es más que una apariencia. Observen de más cerca. Y escuchen hablar a la ciencia. Ante todo, reconocerán ustedes mismos que esta "alma" nunca opera frente a ustedes sin un cuerpo. Su cuerpo lo acompaña desde el nacimiento hasta la muerte *y,* suponiendo que ella sea realmente distinta de él, todo sucede como si estuviera inseparablemente ligada. Vuestra conciencia se desvanece si respiran cloroformo; se exalta si toman alcohol o café. Una intoxicación ligera puede dar lugar ya a trastornos profundos de la inteligencia, de la sensibilidad y de la voluntad. Una intoxicación durable, como la que dejan detrás de sí ciertas enfermedades infecciosas, producirá la alienación. Si es verdad que en la autopsia no siempre se hallan lesiones del cerebro en los alienados, al menos las encontramos a menudo; y allí donde no hay lesión visible, es sin dudas una alteración química de los tejidos la que ha causado la enfermedad. Más aún, la ciencia localiza en ciertas circunvoluciones precisas del cerebro ciertas funciones determinadas del espíritu, como la facultad, de la que usted hablaba hace un momento, de cumplir movimientos voluntarios. Lesiones de tal o cual punto de la zona rolándica, entre el lóbulo frontal y el parietal, entrañan la pérdida de los movimientos del brazo, de la pierna, de la cara, de la lengua. La memoria misma, de la que usted hace una función esencial del espíritu, ha podido en parte ser localizada: al pie de la tercera circunvolución frontal izquierda se asientan los recuerdos de los movimientos de articulación del habla; en una región que interesa la primera y la segunda circunvoluciones temporales izquierdas se conserva la memoria del sonido de las palabras; en la parte posterior de la segunda circunvolución parietal izquierda están depositadas las imágenes visuales de las palabras y de las letras, etc. Vamos más lejos. Usted dice que, tanto en el espacio como en el tiempo, el alma desborda el cuerpo al cual está unid a. Veamos para el espacio. Es verdad que la vista y el oído van más allá de los límites del cuerpo; pero ¿por qué? Porque vibraciones venidas de lejos han impresionado el ojo y el oído, y son transmitidas al cerebro; allí, en el cerebro, la excitación ha devenido sensación auditiva o visual; la percepción es por tanto interior al cuerpo y no se estira. Llegamos al tiempo. Usted pretende que el espíritu abraza el pasado, mientras que el cuerpo está confinado en un presente que recomienza sin cesar. Pero nosotros no recordamos el pasado más que porque nuestro cuerpo conserva su huella aún presente. Las impresiones hechas por los objetos en el cerebro permanecen allí, como imágenes sobre una placa sensible o como fonogramas sobre discos fonográficos; del mismo modo que el disco repite la melodía cuando se hace funcionar el aparato, el cerebro resucita el recuerdo cuando se produce la debida conmoción en el punto en que la impresión está depositada. Así pues, tanto en el tiempo como en el espacio, el «alma» no desborda el cuerpo Pero ¿hay real mente un alma distinta del cuerpo? Acabamos de ver que sin cesar se producen en el cerebro cambios o, para hablar más precisa mente, desplazamientos y agrupamientos nuevos de moléculas y átomos. Están los que se traducen por lo que llamamos sensaciones, los otros por recuerdos; están sin ninguna duda los que corresponden a todos los hechos intelectuales, sensibles y voluntarios: la conciencia se sobreañade allí como una fosforescencia; es semejante al trazo luminoso que se dibuja a lo largo de un muro y que sigue al movimiento del fósforo que se frota en la oscuridad. Esta fosforescencia, alumbrándose por así decir a sí misma, crea singulares ilusiones de óptica interior; es así que la conciencia se imagina modificar, dirigir, producir los movimientos de los que no es más que el resultado; en esto consiste la creencia en una voluntad libre. La verdad es que si pudiéramos, a través del cráneo, ver lo que pasa en el cerebro que trabaja; si dispusiéramos, para observar su interior, de instrumentos capaces de agrandar millones y millones de veces, tanto como lo hacen nuestros microscopios que más agrandan; si asistiéramos así a la danza de las moléculas, átomos y electrones de los que está hecha la corteza cerebral; y por otra parte, si poseyéramos la tabla de correspondencia entre lo cerebral y lo mental, quiero decir el diccionario que permite traducir cada figura de la danza al lenguaje del pensamiento y del sentimiento, sabríamos tanto como la supuesta "alma" todo lo que ella piensa, siente y desea, todo lo que cree hacer libremente cuando lo hace mecánicamente. Lo sabríamos incluso mucho mejor que ella, puesto que esta susodicha alma consciente aclara solo una pequeña parte de la danza intracerebral, no es más que el conjunto de los fuegos fatuos que revolotean por encima de tales o cuales agrupamientos privilegiados de átomos, mientras que nosotros asistiríamos a todos los agrupamientos de todos los átomos, a la entera danza intracerebral. Vuestra "alma consciente" es a lo sumo un efecto que percibe efectos: nosotros veríamos, los efectos y las causas.»

He aquí lo que se dice a veces en nombre de la ciencia. Pero es evidente -¿o no lo es?- que si se llama «científico>> a lo que es observado u observable, demostrado o demostrable, una conclusión como la que se acaba de presentar no tiene nada de científica, puesto que aún en el estado actual de la ciencia no entrevemos la posibilidad de verificarla. Se alega, es verdad, que la ley de conservación de la energía se opone a que se cree el menor ápice de fuerza o de movimiento en el universo, y que si las cosas no pasaran mecánicamente como acaba de decirse, si una voluntad eficaz interviniera para ejecutar actos libres, la ley de conservación de la energía sería violada. Pero razonar así es simplemente admitir lo que está en cuestión; puesto que la ley de conservación de la energía, como todas las leyes físicas, no es más que el resumen de observaciones hechas sobre fenómenos físicos; expresa lo que pasa en un dominio donde nadie ha sostenido jamás que hubiese capricho, elección o libertad; y precisamente se trata de saber si ella se verifica aún en casos en los que la conciencia (que, después de todo, es una facultad de voluntario: fabricar y utilizar explosivos de este tipo parece ser la preocupación continua y esencial de la vida, desde su primera aparición en masas protoplásmicas deformables a voluntad hasta su completa expansión en organismos capaces de acciones libres. Pero, una vez más, no quiero insistir aquí sobre un punto del cual me he ocupado largamente en otro lugar. Cierro entonces el paréntesis que habría podido ahorrarme abrir, y vuelvo a lo que decía al principio, a la imposibilidad de llamar científica a una tesis que no está demostrada ni aun sugerida por la experiencia.

¿Qué nos dice en efecto la experiencia? Nos muestra que la vida del alma o, si ustedes prefieren, la vida de la conciencia, está ligada a la vida del cuerpo, que existe solidaridad entre ellos, nada más. Pero este punto jamás ha sido discutido por nadie, y lejos de eso está sostener que lo cerebral es el equivalente de lo mental, que se podría leer en un cerebro todo lo que pasa en la conciencia correspondiente. Un vestido es solidario del clavo en el que está colgado; cae si se arranca el clavo; oscila si el clavo se mueve; se agujerea, se desgarra si la cabeza del clavo es muy puntiaguda; de esto no se sigue que cada detalle del clavo corresponda a un detalle del vestido, ni que el clavo sea el equivalente del vestido; aún menos se sigue de esto que el clavo y el vestido sean lo mismo. Del mismo modo, la conciencia está indiscutiblemente colgada en un cerebro pero en absoluto resulta de allí que el cerebro dibuje todo el detalle de la conciencia, ni que la con ciencia sea una función del cerebro. Todo lo que la observación, la experiencia, y en consecuencia la ciencia nos permiten afirmar es la existencia de cierta *relación* entre el cerebro y la conciencia.

¿Cuál es esa relación? ¡Ah! Es aquí que podemos preguntarnos si la filosofía efectivamente ha dado lo que se t e nía el derecho de esperar de ella. A la filosofía incumbe la tarea de estudiar la vida del alma en todas sus manifestaciones. Adiestrado en la observación interior, el filósofo debería descender hacia adentro de sí mismo, luego remontando hasta la superficie, seguir el movimiento gradual por el cual la conciencia se distiende, se extiende, se prepara para evolucionar en el espacio. Asistiendo a esta materialización progresiva, atisbando los pasos a través de los cuales la conciencia se exterioriza, obtendría al menos una intuición vaga de lo que puede ser la inserción del espíritu en la materia, la relación del cuerpo con el alma. Sin dudas no sería más que una primera luz, no más. Pero esta luz nos dirigiría hacia los innumerables hechos de que disponen la psicología y la patología. Estos hechos, corrigiendo y completando, a su vez, lo que la experiencia interna habría tenido de defectuosa o de insuficiente, enderezarían el método de observación interior. Así, a través de las idas y vueltas entre dos centros de observación, uno adentro, el otro afuera, obtendríamos una solución cada vez más aproximada del problema, jamás perfecta, como muy a menudo pretenden ser las soluciones del metafísico, pero siempre perfectible, como las del científico. Es verdad que el primer impulso habría venido desde adentro, que a la visión interior habríamos pedido el principal esclarecimiento; y es por eso que el problema seguiría siendo lo que debe ser, un problema de filosofía.

Pero el metafísico no desciende fácilmente de las alturas donde gusta mantenerse. Platón lo invitaba a volverse hacia el mundo de las Ideas. Es allí que él se instala de buen grado, frecuentando entre los puros conceptos, induciéndolos a recíprocas concesiones, conciliándolos mal que bien unos con otros, ejerciéndose en ese medio distinguido como un sabio diplomático. Él duda en entrar en contacto con los hechos, cualesquiera sean, con mayor razón con hechos tales como las enfermedades mentales: temería que se le fuera de las manos. Resumiendo, la teoría que la ciencia estaba aquí en derecho de esperar de la filosofía -teoría flexible, perfectible, calcada sobre el conjunto de los hechos conocidos-, la filosofía no ha querido o no ha sabido dársela.

Entonces, con toda naturalidad, el sabio se ha dicho: «Puesto que la filosofía no me exige, con hechos y razones que la apoyen, limitar de tal o cual manera determinada, sobre tales o cuales puntos determinados, la supuesta correspondencia entre lo mental y lo cerebral, provisoriamente voy a hacer como si allí hubiera equivalencia o incluso identidad. Yo, fisiólogo, con los métodos de los que dispongo --observación y experimentación puramente exteriores- no veo más que el cerebro y solo tengo jurisdicción sobre el cerebro; voy a proceder entonces *como si* el pensamiento no fuera más que una función del cerebro; marcharé de este modo aún con más audacia, tendré aún más probabilidades de avanzar lejos. Cuando uno no conoce el límite de su derecho, lo supone en principio sin límite; siempre habrá tiempo de moderarse». He aquí lo que se ha dicho el sabio; y se habría mantenido allí si hubiera podido prescindir de la filosofía.

Pero no se prescinde de la filosofía; y al esperar que los filósofos le aportasen la teoría maleable, moldeable sobre la doble experiencia del adentro y del afuera, de la que la ciencia habría tenido necesidad, era natural que el sabio aceptara de manos de la vieja metafísica, la doctrina completamente hecha, construida pieza por pieza, que mejor concordaba con la regla del método que había hallado ventajoso seguir. Por otra parte, no había elección. La única hipótesis precisa que la metafísica de los tres últimos siglos nos ha legado sobre este punto es justamente la de un paralelismo riguroso entre el alma y el cuerpo, expresando el alma ciertos estados del cuerpo, o el cuerpo expresando el alma, o siendo el alma y el cuerpo dos traducciones, en lenguas diferentes, de un original que no sería ni uno ni otro: en los tres casos, lo cerebral equivaldría exactamente a lo mental. ¿Cómo había sido conducida a esta hipótesis la filosofía del siglo XVII? Ciertamente no por la anatomía y la fisiología del cerebro, ciencias que apenas existían; tampoco por el estudio de la estructura, de las funciones y de las lesiones de la mente. No, dicha hipótesis había sido naturalmente deducida de los principios generales de una metafísica que se había concebido, en gran parte al menos, para dar un cuerpo a las esperanzas de la física moderna. Los descubrimientos que siguieron al Renacimiento -principalmente los de Kepler y Galileo- habían revelado la posibilidad de reducir los problemas astronómicos y físicos a problemas de mecánica. De ahí la idea de representarse la totalidad del universo material, organizado y no organizado, como una inmensa máquina sometida a leyes matemáticas. Desde entonces los cuerpos vivientes en general, el cuerpo del hombre en particular, debían engranarse e n la máquina como si fueran engranajes en un mecanismo de relojería; ninguno de nosotros podía hacer nada que no estuviese determinado de antemano, que no fuese matemáticamente calculable. El alma humana devenía así incapaz de crear; si existía, era necesario que sus estados sucesivos se limitasen a traducir al lenguaje del pensamiento y del sentimiento las mismas cosas que su cuerpo expresaba en extensión y en movimiento. Descartes, es verdad, no iba todavía tan lejos: con el sentido que tenía de las realidades, prefirió dejar un poco de sitio a la voluntad libre, aunque el rigor de la doctrina debiera sufrir por ello. Y si, con Spinoza y Leibniz, esta salvedad desaparece, barrida por la lógica del sistema, si esos dos filósofos formularon en todo su rigor la hipótesis de un paralelismo constante entre los estados del cuerpo y los del alma, al menos se abstuvieron de hacer del alma un simple reflejo del cuerpo; habrían dicho también que el cuerpo era un reflejo del alma. Pero ellos habían preparado las vías para un cartesianismo disminuido, limitado, según el cual la vida mental no sería más que un aspecto de la vida cerebral, reduciéndose la pretendida «alma» al conjunto de ciertos fenómenos cerebrales a los cuales la conciencia se sobreañadiría como una luz fosforescente. De hecho, a través de todo el siglo XVIII, podemos seguir el rastro de esta simplificación progresiva de la metafísica cartesiana. A medida que se estrecha, penetra más en una fisiología que, naturalmente, encuentra en ella una filosofía muy apropiada para darle esa confianza en sí misma de la que tiene necesidad. Y es así que filósofos como Lamettrie, Helvétius, Charles Bonnet, Cabanis, *cuyos* lazos con el cartesianismo son muy conocidos, han aportado a la ciencia del siglo XIX lo que mejor podía utilizar de la metafísica del siglo XVII. Entonces, se comprende que científicos que hoy en día filosofan sobre la relación de lo psíquico con lo físico se sumen a la hipótesis del paralelismo: los metafísicos apenas les han suministrado otra cosa. Admito aún que prefieran todavía la doctrina paralelista a todas aquellas que se podrían obtener por el mismo método de construcción *a priori:* encuentran en esta filosofía un apoyo para ir hacia delante. Pero que tal o cual de ellos venga aquí a decirnos que es la ciencia, que es la experiencia la que nos revela un paralelismo riguroso y completo entre la vida cerebral y la vida mental, ¡ah no!, lo detendremos y le responderemos: sabios, sin duda pueden sostener esta tesis, como el metafísico la sostiene, pero ya no es entonces el científico el que habla en ustedes, es el metafísico. Ustedes simplemente nos devuelven lo que les habíamos prestado. La doctrina que nos aportan, la conocemos: sale de nuestros talleres; somos nosotros, filósofos, los que la hemos fabricado; y es de la vieja, muy vieja mercancía. No vale menos por esto, seguro; pero tampoco por esto es mejor. Denle lo que es de ella, y no vayan a hacer pasar por un resultado de la ciencia, por una teoría modelada sobre los hechos y capaz de moldearse sobre ellos, una doctrina que ha podido asumir, aún antes de la eclosión de nuestra fisiología y de nuestra psicología, la forma perfecta y definitiva por la cual se reconoce una construcción metafísica.

¿Intentaremos entonces formular la relación de la actividad mental con la actividad cerebral, tal como aparecería si se descartara toda idea preconcebida para solo tener en cuenta hechos conocidos? Una fórmula de ese tipo, necesariamente provisoria, solo podrá pretender una mayor o menor probabilidad. Al menos la probabilidad será susceptible de ir creciendo, y la fórmula de volverse cada vez más precisa a medida que el conocimiento de los hechos se extendiera.

Les diría entonces que un examen atento de la vida del espíritu y de su acompañamiento fisiológico me lleva a creer que el sentido común tiene razón, y que hay infinitamente más en una con­ ciencia humana que en el cerebro correspondiente. He aquí, en líneas generales, la conclusión a la que arribo[[2]](#endnote-2). Aquel que pudiese observar en el interior de un cerebro en plena actividad, seguir el vaivén de los átomos e interpretar todo lo que hacen, sin dudas sabría algo de lo que pasa en la mente, pero sabría poca cosa. Conocería con justeza lo que *es* expresable en gestos, posturas y movimientos del cuerpo, lo que el estado del alma contiene de acción en vías de cumplimiento, o simplemente naciente; el resto se le escaparía. Frente a los pensamientos y sentimientos que se desarrollan en el interior de la conciencia, estaría en la situación del espectador que ve distintamente todo lo que los actores hacen en la escena, pero no escucha una palabra de lo que dicen. Sin dudas, el vaivén de los actores, sus gestos y sus actitudes, tienen su razón de ser en la pieza que actúan; y si conocemos el texto podemos prever más o menos el gesto; pero la recíproca no es cierta, y el conocimiento de los gestos nos informa muy poco sobre la pieza, porque hay mucho más en una fina comedia que los movimientos por los cuales se la escande. Del mismo modo, creo que si nuestra ciencia del mecanismo cerebral fuese perfecta, y perfecta también nuestra psicología, podríamos adivinar lo que pasa en el cerebro para un estado del alma determinado; pero la operación inversa sería imposible, porque para un mismo estado del cerebro, tendríamos que elegir entre una multitud de estados del alma diferentes, igualmente apropiados[[3]](#endnote-3). No digo, nótenlo bien, que un estado del alma *cualquiera* pueda corresponder a un estado cerebral dado: pongan el marco, no ubicarán en él cualquier cuadro: el marco determina algo del cuadro al eliminar de antemano todos los que no tienen la misma forma *y* la misma dimensión; pero siempre que la forma y la dimensión estén, el cuadro entrará en el marco. Así para el cerebro y la conciencia. Siempre que las acciones relativamente simples -gestos, posturas, movimientos- en los cuales se degradaría un estado del alma complejo, sean aquellas que el cerebro prepara, el estado mental se insertará exactamente en el estado cerebral; pero hay una multitud de cuadros diferentes que también ocuparán ese marco; y por consiguiente el cerebro no determina el pensamiento; y por consiguiente el pensamiento, en gran parte al menos, es independiente del cerebro.

El estudio de los hechos permitirá describir con una precisión creciente este aspecto particular de la vida mental que, a nuestro modo de ver, está solamente esbozado en la actividad cerebral.

¿Se habla de la facultad de percibir y de sentir? Nuestro cuerpo, inserto en el mundo material, recibe excitaciones a las que debe responder a través de movimientos apropiados; el cerebro, y por otra parte el sistema cerebro-espinal en general, preparan esos movimientos; pero la percepción es algo completamente distinto[[4]](#endnote-4). ¿Se habla de la facultad de querer? El cuerpo ejecuta movimientos voluntarios gracias a ciertos mecanismos, completamente montados en el sistema nervioso, que no esperan más que una señal para activarse; el cerebro es el punto de donde parte la señal e incluso la activación. La zona rolándica, donde se ha localizado el movimiento voluntario, es comparable en efecto al puesto de cambio de vías desde donde el empleado lanza sobre tal o cual vía al tren que llega; o también es un conmutador, a través del cual una excitación exterior dada puede ser puesta en comunicación con un dispositivo motor tomado a voluntad; pero aliado de los órganos del movimiento y del órgano de la elección, existe otra cosa, existe la elección misma. ¿Se habla por último del pensamiento? Cuando pensamos, es raro que no nos hablemos a nosotros mismos: esbozamos o preparamos, si no los cumplimos efectivamente, los movimientos de articulación a través de los cuales se expresaría nuestro pensamiento; y algo de eso ya se debe dibujar en el cerebro. Pero el mecanismo cerebral del pensamiento, creemos, no se reduce a esto: detrás de los movimientos interiores de articulación, que no son por otra parte indispensables, existe algo más sutil, que es esencial. Hablo de esos movimientos nacientes que indican simbólicamente todas las direcciones sucesivas del espíritu. Noten que el pensamiento real, concreto, viviente, es cosa de la que los psicólogos nos han hablado muy poco hasta aquí, porque difícilmente ofrece asidero a la observación interior. Lo que comúnmente se estudia bajo ese nombre es menos el pensamiento mismo que una imitación artificial obtenida al componer conjuntamente imágenes e ideas. Pero con imágenes, y aun con ideas, no reconstituirán el pensamiento, del mismo modo que con posiciones no harán el movimiento. La idea es una detención del pensamiento; nace cuando el pensamiento, en lugar de continuar su camino, hace una pausa o vuelve sobre sus pasos, así como el calor surge en la bala que encuentra obstáculo. Pero, del mismo modo que el calor no preexistía en la bala, la idea no formaba parte integrante del pensamiento. Intenten, por ejemplo, metiendo una tras otra las ideas de *calor,* de *producción,* de *bala,* e intercalando las ideas de *interioridad* y de *reflexión* implicadas en las palabras «en» y «SÍ», reconstituir el pensamiento que acabo de expresar con esta frase: «el calor se produce en la bala » . Verán que es imposible, que el pensamiento era un movimiento indivisible, y que las ideas correspondientes a cada una de las palabras son simplemente las representaciones que surgirían e n el espíritu en cada instante del movimiento del pensamiento si el pensamiento se detuviera; pero él no se detiene. Dejen pues de lado las reconstrucciones artificiales del pensamiento; consideren el pensamiento mismo; allí encontrarán menos estados que direcciones, y verán que él es esencialmente un cambio continuado y continuo de dirección interior, el cual tiende a traducirse sin cesar en cambios de dirección exterior, quiero decir en acciones *y* gestos capaces de dibujar en el espacio y de expresar metafóricamente, de cierto modo, las idas y vueltas del espíritu . Lo más frecuente es que no nos demos cuenta de esos movimientos esbozados, o aun simplemente preparados, puesto que no tenemos ningún interés en conocerlos; pero nos es forzoso notarlos cuando ceñimos de cerca nuestro pensamiento para captarlo completamente vivo y para hacerlo pasar, todavía vivo, en el alma de otro. Entonces por más que las palabras sean escogidas como es preciso, no dirán lo que queremos hacerles decir si el ritmo, la puntuación y roda la coreografía del discurso no las ayudan a obtener del lector, guiado entonces por una serie de movimientos nacientes que describe, una curva de pensamiento y de sentimiento análoga a la que describimos nosotros mismos. Todo el arte de escribir está allí. Es como el arte del músico; pero no crean que la música de la que se habla aquí se dirige simplemente al oído, como uno se imagina comúnmente. Un oído extranjero, tan habituado como pueda estar a la música, no hará diferencia entre la prosa francesa que nosotros hallamos musical y la que no lo es, entre lo que está perfectamente escrito en francés y lo que solo lo está aproximadamente: prueba evidente de que se trata de otra cosa distinta que de una armonía material de los sonidos. En realidad, el arre del escritor consiste sobre todo en hacernos olvidar que emplea palabras. La armonía que él busca es cierta correspondencia entre las idas y vueltas de su espíritu y las de su discurso, correspondencia tan perfecta que, llevadas por la frase, las ondulaciones de su pensamiento se comunican al nuestro y entonces cada una de las palabras, tomada individualmente, ya no cuenta: ya no hay nada más que ese sentido moviente que atraviesa las palabras, nada más que dos espíritus que parecen vibrar directamente, sin intermediario, al unísono. El ritmo de la palabra no tiene entonces otro objeto que el de reproducir el ritmo del pensamiento; ¿y qué puede ser el ritmo del pensamiento si no el de los movimientos nacientes, apenas conscientes, que lo acompañan? Esos movimientos, por los cuales el pensamiento se exteriorizaría en acciones, deben ser preparados y como preformados en el cerebro. Es este acompañamiento motor del pensamiento el que percibiríamos sin dudas si pudiéramos penetrar en un cerebro que trabaja, y no el pensamiento mismo.

En otros términos, el pensamiento está orientado hacia la acción; y cuando no desemboca en una acción real, esboza una o varias acciones virtuales, simplemente posibles. Esas acciones reales o virtuales, que son la proyección disminuida o simplificada del pensamiento en el espacio y que marcan sus articulaciones motrices, son lo que del pensamiento está dibujado en la sustancia cerebral. La relación del cerebro con el pensamiento es entonces compleja y sutil. Si me pidieran expresarlo en una fórmula simple, necesariamente burda, diría que el cerebro es un órgano de pantomima, y solo de pantomima. Su rol es el de imitar la vida del espíritu, de imitar también las situaciones exteriores a las cuales debe adaptarse el espíritu. La actividad cerebral es a la actividad mental lo que los movimientos de batuta del director de orquesta son a la sinfonía. La sinfonía desborda por todos los costados los movimientos que la escanden; la vida del espíritu desborda del mismo modo la vida cerebral. Pero el cerebro, debido justamente a que extrae de la vida del espíritu todo lo que tiene de actuable en movimiento y de materializable, debido justamente a que constituye así el punto de inserción del espíritu en la materia, asegura a todo instante la adaptación del espíritu a las circunstancias, manteniendo sin cesar el espíritu en contacto con realidades. Así pues, propiamente hablando, no es órgano de pensamiento, ni de sentimiento, ni de conciencia; pero hace que conciencia, sentimiento y pensamiento sigan tendidos sobre la vida real y en consecuencia sean capaces de acción eficaz. Decimos, si ustedes quieren, que el cerebro es el órgano de *la atención a la vida.*

Por eso bastará con una ligera modificación de la sustancia cerebral para que el espíritu entero parezca afectado. Hablábamos del efecto de ciertos tóxicos sobre la conciencia, y más general­mente de la influencia de la enfermedad cerebral sobre la vida mental. En tal caso, ¿es el espíritu mismo el que es perturbado? ¿No sería más bien el mecanismo de inserción del espíritu en las cosas? Cuando un loco desrazona, su razonamiento puede estar en regla con la más estricta lógica: al escuchar hablar a cualquier «perseguido», dirían que es por exceso de lógica que peca. Su error no es el de razonar mal, sino el de razonar al costado de la realidad, fuera de la realidad, como un hombre que sueña. Supongamos, como verdaderamente parece, que la enfermedad esté causada por una intoxicación de la sustancia cerebral. No hace falta creer que el veneno haya ido a buscar al razonamien­to en tales o cuales células del cerebro, ni en consecuencia que existen, en tales o cuales puntos del cerebro, movimientos de átomos que correspondan al razonamiento. No, es probable que el cerebro esté afectado por entero, del mismo modo que la cuerda entera la que se afloja, y no tal o cual de sus partes, cuando el nudo ha sido mal hecho. Pero del mismo modo que basta con un aflojamiento muy pequeño de la amarra para que el barco se ponga a danzar sobre la ola, una modificación aún ligera de la sustancia cerebral entera podrá hacer que el espíritu, perdiendo contacto con el conjunto de las cosas materiales en las cuales habitualmente se apoya, sienta la realidad hundirse debajo de él, titubee, y sea presa del vértigo. En efecto, es por un sentimiento comparable a la sensación de vértigo que comienza en muchos casos la locura. El enfermo está desorientado. Les dirá que los objetos materiales no tienen ya para él la solidez, el relieve, la realidad de antes. Un relajamiento de la tensión, o más bien de la atención, con la cual el espíritu se fijaba sobre la parte del mundo material con la cual tenía trato, he aquí en efecto el único resultado directo del trastorno cerebral, siendo el cerebro el conjunto de los dispositivos que permiten al espíritu responder a la acción de las cosas a través de reacciones motrices, efectuadas o simplemente nacientes, cuya justeza asegura la perfecta inserción del espíritu en la realidad.

Esa sería entonces, en líneas generales, la relación el espíritu con el cuerpo. Me es imposible enumerar aquí los hechos y las razones sobre los cuales se funda esta concepción. Y sin embargo no puedo pedirles creer en mi palabra. ¿Cómo hacer? Habría ante todo un medio, parece, de acabar de una vez con la teoría que combato: sería mostrar que la hipótesis de una equivalencia entre lo cerebral y lo mental es contradictoria consigo misma cuando se la toma en todo su rigor, que al mismo tiempo nos exige adoptar dos puntos de vista opuestos y emplear simultáneamente dos sistemas de notación que se excluyen. He ensayado esta demostración en otro lugar; pero aunque sea muy simple, exige ciertas consideraciones preliminares sobre el realismo y el idealismo cuya exposición nos arrastraría muy lejos[[5]](#endnote-5). Reconozco por otra parte que solo podemos disponernos a dar a la teoría de la equivalencia una apariencia de inteligibilidad desde el momento en que dejamos de impulsarla en el sentido materialista. Por otro lado, si el puro razonamiento basta para mostrarnos que esta teoría debe ser rechazada, él no nos dice, no puede decirnos qué hace falta poner en su lugar. De suerte que en definitiva, como lo dejábamos presentir, es a la experiencia que debemos dirigirnos. Pero ¿cómo pasar revista a los estados normales y psicológicos de los que habría que dar cuenta? Examinarlos todos es imposible; profundizar en tales o cuales de entre ellos sería aún demasiado largo. Veo so lo un medio de salir del aprieto: es tomar, entre todos los hechos conocidos, aquellos que parezcan los más favorables a la tesis del paralelismo -los únicos, a decir verdad, donde la tesis ha parecido encontrar un inicio de verificación-, los hechos de la memoria. Si pudiéramos entonces indicar en dos palabras, aunque fuese de una manera imperfecta *y* grosera, cómo un examen profundo de esos hechos alcanzaría para invalidar la teoría que los invoca y para confirmar la que proponemos, eso ya sería algo. No tendríamos la demostración completa que tanto hace falta; pero sabríamos al menos dónde es preciso buscarla. Es lo que vamos a hacer.

La única función del pensamiento a la cual se ha podido asignar un lugar e n el cerebro es en efecto la memoria, más precisamente la memoria de las palabras. Yo recordaba, al inicio de esta conferencia, cómo el estudio de las enfermedades del lenguaje ha conducido a localizar en tales o cuales circunvoluciones del cerebro tales o cuales formas de la memoria verbal. A partir de Broca, quien había mostrado cómo el olvido de los movimientos de articulación del habla podía resultar de una lesión de la tercera circunvolución frontal izquierda, se ha edificado laboriosamente una teoría cada vez más complicada de la afasia y de sus condiciones cerebrales. Sobre esta teoría tendríamos por otra parte mucho para decir. Científicos de una competencia indiscutible la combaten hoy en día, apoyándose sobre una observación más atenta de las lesiones cerebrales que acompañan las enfermedades del lenguaje. Nosotros mismos, pronto harán veinte años de esto (si recordamos el hecho, no es por obtener orgullo de ello, es para mostrar que la observación interior puede superar a métodos que se cree más eficaces), habíamos sostenido que la doctrina entonces considerada como intangible tendría al menos necesidad de un reajuste. ¡Pero poco importa! Hay un punto sobre el cual todo el mundo está de acuerdo, es que las enfermedades de la memoria de las palabras son causadas por lesiones del cerebro más o menos claramente localizadas. Veamos entonces cómo es interpretado ese resultado por la doctrina que hace del pensamiento una función del cerebro, y más generalmente por aquellos que creen en un paralelismo o en una equivalencia entre el trabajo del cerebro y el del pensamiento.

Nada más simple que su explicación. Los recuerdos están ahí, acumulados en el cerebro bajo la forma de modificaciones impresas en un grupo de elementos anatómicos: si ellos desaparecen de la memoria, es porque los elementos anatómicos donde descansan están alterados o destruidos. Hablamos hace un rato de negativos, de fonogramas: tales son las comparaciones que hallamos en todas las explicaciones cerebrales de la memoria; las impresiones producidas por objetos exteriores subsistirían en el cerebro, como sobre la placa sensible o sobre el disco fonográfico.

Al mirar de cerca en esto, veríamos cuán decepcionantes son estas comparaciones. Si mi recuerdo visual de un objeto, por ejemplo, fuera realmente una impresión dejada por ese objeto en mi cerebro, jamás tendría el recuerdo de un objeto, tendría miles, tendría millones; puesto que el objeto más simple y más estable cambia de forma, de dimensión, de matiz, según el punto desde d que lo percibo: a menos pues que me condene a una fijeza absoluta al observarlo, a menos que mi ojo se inmovilice en su órbita, innumerables imágenes, de ningún modo superponibles, se dibujarán una tras otra sobre mi retina y se transmitirán a mi cerebro. ¿Qué será, si se trata de la imagen visual de una persona, cuya fisonomía cambia, cuyo cuerpo es móvil, cuya vestimenta y entorno son diferentes cada vez que la vuelvo a ver? Y sin embargo es indiscutible que mi conciencia me presenta una imagen única o, poco falta para ello, un recuerdo prácticamente invariable del objeto o de la persona: prueba evidente de que ha habido aquí algo completamente distinto de un registro mecánico. Por otra parte diría otro tanto del recuerdo auditivo. La misma palabra articulada, por personas diferentes, o por la misma persona en momentos diferentes, en frases diferentes, entrega fonogramas que no coinciden entre sí: ¿cómo el recuerdo del sonido de la palabra, relativamente invariable y único, sería comparable a un fonograma? Esta única consideración bastaría ya para volvernos dudosa la teoría que atribuye las enfermedades de la memoria de las palabras a una alteración o a una destrucción de los recuerdos mismos, registrados automáticamente por la corteza cerebral.

Pero veamos lo que sucede en esas enfermedades. Allí donde la lesión cerebral es grave, y donde la memoria de las palabras es afectada profundamente, sucede que una excitación más o menos fuerte, por ejemplo una emoción, trae de repente el recuerdo que parecía perdido para siempre. ¿Sería esto posible si el recuerdo hubiera estado depositado en la materia cerebral alterada o destruida? Las cosas suceden más bien como si el cerebro sirviera para recordar el recuerdo, y no para conservarlo. El afásico se vuelve incapaz de encontrar la palabra cuando tiene necesidad de ella; parece girar alrededor, no tener la fuerza debida para poner el dedo en el punto preciso que habría que tocar; en el campo psicológico, en efecto, el signo exterior de la fuerza es siempre la precisión. Pero el recuerdo parece estar ahí: a veces, habiendo reemplazado por perífrasis la palabra que cree desaparecida, el afásico hará entrar en una de ellas la misma palabra. Lo que se debilita aquí es ese ajuste a la situación que el mecanismo cerebral debe asegurar. Lo que es afectado más específicamente es la facultad de volver consciente el recuerdo esbozando de antemano los movimientos por los cuales el recuerdo, si fuera consciente, se prolongaría en acto. Cuando hemos olvidado un nombre propio, ¿cómo nos arreglamos para recordarlo? Ensayamos todas las letras del alfabeto una después de la otra; primero las pronunciamos interiormente; luego, si eso no basta, las articulamos en voz alta; nos ubicamos pues, cada vez, en todas las diversas disposiciones motrices entre las cuales habrá que escoger; una vez que la postura deseada es hallada, el sonido de la palabra buscada se desliza allí como en un marco preparado para recibirla. Es esta mímica real o virtual, efectuada o esbozada, la que debe asegurar el mecanismo cerebral. Y es sin duda aquello que la enfermedad afecta.

Reflexionen ahora en lo que se observa en la afasia progresiva, es decir en el caso en que el olvido de las palabras va agravándose siempre. En general, las palabras desaparecen en tal caso en un determinado orden, como si la enfermedad conociera b gramática: los nombres propios se eclipsan primero, luego los nombres comunes, después los adjetivos, por último los verbos. He aquí que parecerá, a primera vista, dar razón a la hipótesis de una acumulación de los recuerdos en la sustancia cerebral. Los nombres propios, los nombres comunes, los adjetivos, los verbos, constituirían otras tantas capas superpuestas, por así decir, y la lesión afectaría esas capas unas tras otras. Sí, pero la enfermedad puede tener las más diversas causas, tomar las formas más variadas, comenzar en un punto cualquiera de la región cerebral interesada y progresar en cualquier dirección: el orden le desaparición de los recuerdos sigue siendo el mismo. ¿Sería esto posible si la enfermedad atacara a los recuerdos mismos? El hecho debe explicarse entonces de otro modo. He aquí la interpretación muy simple que les propongo. Ante todo, si los nombres propios desaparecen antes que los nombres comunes, estos antes que los adjetivos, los adjetivos antes que los verbos, es porque es más difícil acordarse un nombre propio que un nombre común, un nombre común que un adjetivo, un adjetivo que un verbo: la función de recordar, a la cual el cerebro presta ·videntemente su concurso, deberá pues limitarse a casos cada vez más fáciles a medida que la lesión del cerebro se agravara. ¿Pero de dónde viene la mayor o menor dificultad para recordar? Y ¿por qué los verbos son, de todas las palabras, las que cuesta m e nos trabajo evocar? Sucede sencillamente que los verbos expresan acciones, y que una acción puede ser imitada. El verbo es directamente imitable, el adjetivo solo lo es por intermedio del verbo que envuelve, el sustantivo por el doble intermediario del adjetivo que expresa uno de sus atributos y del verbo implicado en el adjetivo, el nombre propio por la triple intermediación del nombre común, del adjetivo y aún del verbo; así pues, a medida que vamos del verbo al nombre propio, nos alejamos más de la acción inmediatamente imitable, actuable por el cuerpo; se vuelve necesario un artificio cada vez más complicado para simbolizar en movimiento la idea expresada por la palabra que se busca; y como es al cerebro al que corresponde la tarea de preparar esos movimientos, como su funcionamiento está por otra parte ya disminuido, reducido, simplificado en el punto de la región comprometida que está más profundamente lesionado, no hay nada de sorprendente en que una alteración o una destrucción del tejido, que vuelve imposible la evocación de los nombres propios o de los nombres comunes, deje subsistir la del verbo. Aquí, como más allá, los hechos nos invitan a ver en la actividad cerebral un extracto imitado de la actividad mental, y no un equivalente de dicha actividad.

Pero si el recuerdo no ha sido almacenado por el cerebro, ¿dónde se conserva entonces? A decir verdad, no estoy seguro que la pregunta «dónde» tenga aún sentido cuando ya no se habla de un cuerpo. Negativos fotográficos se conservan en una caja, discos fonográficos en casilleros; ¿pero por qué los recuerdos, que no son cosas visibles ni tangibles, tendrían necesidad de un continente, y cómo podrían tenerlo? Aceptaría sin embargo que ustedes mantengan, pero tomándolo en un sentido puramente metafórico, la idea de un continente donde los recuerdos estarían alojados, y diría entonces lisa y llanamente que ellos están en el espíritu. No hago hipótesis, no evoco una entidad misteriosa, me atengo a la observación, puesto que no hay nada más inmediatamente dado, nada más evidentemente real que la conciencia, y el espíritu humano es la conciencia misma. Ahora bien, conciencia significa ante todo memoria. En este momento charlo con ustedes, pronuncio la palabra *«causerie»* [charla]. Es claro que mi conciencia se representa esta palabra de una vez; si no, no vería en ella una palabra única, no le atribuiría un sentido. Sin embargo, cuando articulo la última sílaba de la palabra, las dos primeras ya han sido articuladas; ellas son del pasado en relación a aquella, que debería entonces llamarse del presente. Pero esta última sílaba *«rie»* no la he pronunciado instantáneamente; el tiempo, por corto que sea, durante el cual la he emitido, es descomponible en partes, *y* esas partes son del pasado en relación a la última de ellas, que sería del presente, del presente definitivo si ella no fuera a su vez descomponible: de suerte que ustedes se esforzarán en vano por !lazar una línea de demarcación entre el pasado y el presente, y en consecuencia, entre la memoria y la conciencia. A decir verdad, cuando liando articulo la palabra *«causerie»* he presentado al espíritu no solamente el comienzo, el medio y el final de la palabra, sino también las palabras que han precedido, pero también todo lo que ya he pronunciado con la frase; de lo contrario habría perdido el hilo de mi discurso. Ahora, si la puntuación del discurso hubiese sido diferente, mi frase hubiera podido comenzar aún antes; hubiera englobado, por ejemplo, la frase precedente, y mi «presente» se hubiese dilatado aún más en el pasado. Llevemos este razonamiento hasta el límite: supongamos que mi discurso dure por años, desde el primer despertar de mi conciencia, que se prosiga en una frase única, y que mi conciencia esté suficientemente apartada del porvenir y desinteresada de la acción, para dedicarse exclusivamente a abrazar el sentido de la frase: no buscaría ya explicación, entonces, de la conservación integral de esta frase, tanto como no la busco de la supervivencia de las dos primeras sílabas de la palabra *«causerie» cuando* pronuncio la última. Ahora bien, creo que nuestra entera Ida interior es como una frase única empezada desde el primer despertar de la conciencia, frase sembrada de comas, pero en ninguna parte cortada por puntos. Y creo también en consecuencia que nuestro pasado está por completo allí, subconsciente, quiero decir presente a nosotros de tal manera que nuestra conciencia no tiene necesidad de salir de sí misma ni de agregarse nada extraño para tener su revelación: para percibir distintamente todo lo que contiene o más bien todo lo que es, no tiene más que desechar un obstáculo, levantar un velo. ¡Feliz obstáculo, por otra parte!, ¡velo infinitamente precioso! Es el cerebro quien nos brinda el servicio de mantener nuestra atención fijada sobre b vida; y la vida mira hacia delante; solo retorna hacia atrás en la medida en que el pasado puede ayudarla a iluminar y a preparar el porvenir. Vivir, para el espíritu, es esencialmente concentrarse sobre el acto a cumplir. Es entonces insertarse en las cosas por intermedio de un mecanismo que extraerá de la conciencia todo lo que es utilizable para la acción, a riesgo de oscurecer la mayor parte del resto. Tal es el rol del cerebro en la operación de la memoria: no sirve para conservar el pasado, sino para taparlo primero, luego para dejar transparentar de él lo que es prácticamente útil. Y este es también el rol del cerebro frente al espíritu en general. Desprendiendo del espíritu aquello que es exteriorizable en movimiento, insertando el espíritu en ese marco motor, lo lleva con frecuencia a limitar su visión, pero también a volver su acción eficaz. Es decir que el espíritu desborda al cerebro por todas partes, y la actividad cerebral solo responde a una ínfima parte de la actividad mental.

Pero también es decir que la vida del espíritu no puede ser un efecto de la vida del cuerpo, que por el contrario todo sucede como si el cuerpo fuera simplemente utilizado por el espíritu, y que desde entonces no tenemos ninguna razón para suponer que el cuerpo y el espíritu estén inseparablemente ligados el uno al otro. Piensen que no voy a zanjar improvisadamente, en el medio minuto que me queda, el más grave de los problemas que la humanidad pueda plantearse. Pero no querría eludirlo. ¿De dónde venimos? ¿Qué hacemos nosotros aquí? ¿Dónde vamos? Si realmente la filosofía no tuviera nada que responder a estas preguntas de un interés vital, o si fuera incapaz de elucidarlas progresivamente como se elucida un problema de biología o de historia, si no pudiera hacerlas beneficiarse de una experiencia cada vez más profunda, de una visión cada vez más aguda de la realidad, si debiera limitarse indefinidamente a dar motivos a aquellos que afirman y a aquellos que niegan la inmortalidad por razones extraídas de la esencia hipotética del alma o del cuerpo, sería casi el caso de decir, desviando de su sentido la palabra de Pascal, que toda la filosofía no vale una hora de esfuerzo. Ciertamente, la inmortalidad no puede ser probada experi­mentalmente: toda experiencia se asienta sobre una duración limitada; y cuando la religión habla de inmortalidad, apela a la revelación. Pero sería algo, sería mucho poder establecer sobre el terreno de la experiencia la posibilidad y aun la probabilidad de la supervivencia para un tiempo *x:* se dejaría fuera del dominio tic la filosofía la cuestión de saber si ese tiempo es o no ilimitado. Ahora bien, reducido a esas proporciones más modestas, el problema filosófico del destino del alma no se me aparece de ningún modo como insoluble. He allí un cerebro que trabaja. I le aquí una conciencia que siente, que piensa y que quiere. Si el trabajo del cerebro correspondiera a la totalidad de la conciencia, si hubiera equivalencia entre lo cerebral y lo mental, la conciencia podría seguir los destinos del cerebro y la muerte ser el final de todo: por lo menos la experiencia no diría lo contrario, y el filósofo que afirma la supervivencia estaría reducido a apoyar su tesis sobre alguna construcción metafísica -cosa generalmente frágil-. Pero si, como hemos intentado mostrar, la vida mental desborda la vida cerebral, si el cerebro se limita a traducir en movimientos una pequeña parte de lo que pasa en la conciencia, entonces la supervivencia se vuelve tan verosímil que la carga de la prueba corresponderá a aquel que niega, más bien que aquel que afirma; puesto que la única razón para creer en una extinción de la conciencia después de la muerte es que se ve al cuerpo desorganizarse, y esta razón ya no tiene valor si la independencia de la casi totalidad de la conciencia respecto del cuerpo es también un hecho que se constata. *Al* tratar de este modo el problema de la supervivencia, al hacerlo descender de las alturas donde la metafísica tradicional lo ha colocado, al transportarlo al campo de la experiencia, renunciamos sin dudas a obtener de entrada su solución radical; pero ¿qué pretenden ustedes? En filosofía, es preciso optar entre el razonamiento puro que aspira a un resultado definitivo, no perfectible puesto que es reputado perfecto, y una observación paciente que solo ofrece resultados aproximativos, capaces de ser corregidos y completados indefinidamente. El primer método, por haber querido aportarnos de inmediato la certeza, nos condena a permanecer siempre en el simple probable o más bien en el puro posible, puesto que no es raro que pueda servir para demostrar indiferentemente dos tesis opuestas, igualmente coherentes, igualmente plausibles. El segundo no aspira en principio más que a la probabilidad; pero como opera sobre un terreno donde la probabilidad puede crecer sin fin, nos conduce poco a poco a un estado que equivale prácticamente a la certeza. Entre estas dos maneras de filosofar mi elección está hecha. Estaría feliz si hubiera podido contribuir, tan poco como fuera, a orientar la vuestra.

1. Conferencia dada en Foi et Yie, el 28 de abril de 1912. Esta conferencia ha aparecido, con otros estudios de diversos autores, en el volumen intitulado Le matérialisme actual de la Biblioteque de Philosophie scientifique, publicado bajo la dirección de Gustave LE BON (Flammarion). [↑](#endnote-ref-1)
2. Para el desarrollo de este punto, ver nuestro libro Matière et mémoire, París, 1896 (principalmente el segundo y el tercer capítulo). [↑](#endnote-ref-2)
3. Incluso esos estados solo podrían se r re presentados vagamente, groseramente, teniendo todo estado determinado del alma de una determinada persona, en su conjunto, algo de imprevisible y de nuevo. [↑](#endnote-ref-3)
4. Ver sobre este punto Matière et mémoire, capítulo 1. [↑](#endnote-ref-4)
5. La ofrecemos al fin del volumen. Ver el último ensayo. [↑](#endnote-ref-5)