

ARTIGO

Os conceitos morrem?
SOBREVIVÊNCIAS E
REEMERGÊNCIAS NAS
CIÊNCIAS

FRÉDÉRIC FRUTEAU DE LACLOS
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Paris | França
frederic.fruteau-de-laclos@univ-paris1.fr

Os conceitos científicos, mesmo usados, mesmo desusados, nunca são definitivamente perimidos. Eles sempre podem retornar em conjecturas teóricas posteriores. Isso se deve à natureza muito particular do conceito, irreduzível às descrições positivistas: ainda que procedentes da experiência e tendo por vocação dar-lhe razão, os conceitos representam muitos desenraizamentos e sobrevoos explicativos da experiência. Epistemólogos antipositivistas do século XX foram atentos a tais características filosóficas. Expomos aqui seu modelo da conceitualização científica e o empregamos em um caso, o conceito de tendência: mostramos que ele sobrevive ao período de sua primeira formulação e que merece retornar nos debates psicofisiológicos contemporâneos.

conceito científico – epistemologia antipositivista – tendência

*Texto original “Les concepts meurent-ils? Survivances et revenances dans les sciences”. *Philosophia Scientiae*, 26-1, 2022.*

[doi.org/10.4000/philosophiascientiae.3414]

Tradução de Hallbane Machado

ARTICLE

Do concepts die?
WHAT SURVIVES AND
WHAT COMES AND GOES
IN SCIENCE

FRÉDÉRIC FRUTEAU DE LACLOS
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Paris | France
frederic.fruteau-de-laclos@univ-paris1.fr

Even if scientific concepts are worn out or seem obsolete, they are never definitively out of date. They can always return in subsequent theoretical conjunctures. This is due to the very particular nature of the concept, which is irreducible to positivist descriptions: concepts derive from experience and intend to explain this and represent departures from experience and its overviews. Anti-positivist epistemologists of the 20th century have been attentive to such philosophical characteristics. Their model of scientific conceptualization is presented here and implemented for study of the concept of tendency. This shows that it survives to the period of its first formulation and that it deserves to return to contemporary psychophysiological debates.

scientific concept – anti-positivist epistemology – tendency

O que é um conceito científico? E um conceito científico pode morrer? Para responder essas questões, partiremos da afirmação de Émile Meyerson (retomada notadamente por Willard Van Orman Quine) segundo a qual “a ontologia faz corpo com a ciência e não pode separar-se dela”. Declarar isso é reconhecer no coração da atividade científica o caráter incontornável da conceitualização, contrariamente a toda abordagem estritamente positivista. É admitir, também, a consistência e a subsistência próprias das formas conceituais assim visadas, para além do fluxo dos fenômenos. Mas essas visões devem ser completadas por uma evocação de teóricos do conhecimento contemporâneos de Meyerson, Léon Brunschvicg, Raymond Ruyer e Étienne Souriau: esses pensadores se revelam de fato particularmente esclarecedores para compreender em que pode consistir o trabalho singular, para dizer em uma palavra, filosófico, da conceitualização ou da tematização nas ciências. Para além dos exemplos tomados pelos epistemólogos franceses na história da física ou da química, tentaremos aplicar seu programa a diferentes campos contemporâneos, concentrando-nos sobre certas “reemergências” conceituais que se impõem nas ciências humanas.

1. O MODELO EPISTEMOLÓGICO DOS MODELOS CIENTÍFICOS

1.1. DA ONTOLOGIA AO PARADIGMA

Meyerson, Koyré, Kuhn

Partiremos de dois axiomas enunciados pelo filósofo das ciências Émile Meyerson, sem dúvida, os mais conhecidos de sua teoria do conhecimento (o primeiro foi retomado por Quine em “Dois dogmas do empirismo” (Quine 1951, 80)): “a ontologia faz corpo com a ciência e não pode separar-se dela” (Meyerson 1926b, 439) e “o homem da ciência faz metafísica como respira” (Meyerson 1921, 23). Uma tal abordagem é antipositivista. Meyerson visa exatamente o contrapé de Auguste Comte. Lá onde esse último afirma que, aos estados teológico e metafísico, sucede historicamente – ao mesmo tempo, axiologicamente – um estado positivo, Meyerson defende a perfeita simultaneidade ou sincronia de tais estados em todo momento da história das ciências, em qualquer prática científica. Toda teoria científica envolve hipóteses, metafísicas ou teológicas, ao mesmo tempo que ela se refere a dados empíricos, e os progressos nas ciências são constantemente, e mesmo mais frequente e mais significativamente, progressos na teoria.

Uma tal concepção não supõe nada menos que a reintrodução de toda filosofia nas ciências. A investigação científica é dependente de atividades de “tematização” as quais acreditamos ser geralmente reservadas à história da filosofia. Na esteira de Meyerson, Alexandre Koyré e Thomas Kuhn foram levados a declarar que as *démarches* científicas são inseparáveis de progressos no pensamento, de modificações na “subestrutura” metafísica de uma época, “de ideias para- ou ultracientíficas,” de um “‘horizonte’ filosófico de teorias concorrentes,” que a “presença de uma ambiência ou de um quadro filosófico” é a “condição indispensável da própria existência da ciência” (Koyré 1955, 253-257), ou ainda que elas estão na dependência de modelos “paradigmáticos” partilhados por toda uma comunidade científica (Kuhn 1970).

O conhecimento caminha se apoiando sobre dois lados: a identificação de estruturas formais, que a filosofia desde sua aparição na Grécia se dá por tarefa descrever; a confrontação dessas formas a materiais diversos retirados da experiência. Os filósofos das ciências sobre os quais falamos não pretendem aqui ser inovadores. Era já mais ou menos o que propunha Platão quando, fundando a filosofia, insistia sobre o jogo do Mesmo e do Outro. Como escreve Koyré, comentando o platonismo de seu “mestre” Meyerson, a razão é, “por todo lado e sempre, tendência em direção ao Mesmo, à identidade, ao Uno; e, por todo lado e sempre, ela se opõe – e busca se opor – ao diverso, ao devir, ao Outro” (Koyré 1946, 125). Mas se se reivindicar de Platão em filosofia não tem nada de original, é original fazê-lo no coração da filosofia das ciências. Platão e o platonismo oferecem modelos para a epistemologia contemporânea na medida em que fornecem aos próprios cientistas modelos formais, ou o modelo dos modelos.

Koyré (1943) nunca deixou de sublinhar a importância do platonismo na própria gênese das teorias da ciência moderna, notadamente em Galileu. Kuhn, por sua parte, não hesitou em dizer tudo o que sua ideia da “ciência normal” deve a Meyerson e a Koyré. Paralelamente ao apoio que encontra nos estudos galilaicos de Koyré, ele retoma as análises históricas de Meyerson sobre a teoria química do flogístico: o flogístico ou virtude de combustibilidade era, tanto quanto o oxigênio que lhe sucedeu derrubando-o, uma hipótese sobre a natureza do real, a pressuposição de uma identidade substancial cujas modificações fenomenais observadas deveriam seguir (Kuhn 1970, 8; 105-108; 125-130; 204-205; 208; 214; 218). O flogístico releva da ontologia no sentido de Meyerson, de um paradigma no sentido de Kuhn. Não é necessário precisar que a própria ideia de “paradigma” é de ascendência platônica. Quaisquer que sejam as dificuldades que o próprio Kuhn pôde ter tido para fornecer uma definição unívoca de seu conceito epistemológico central (Kuhn 1970, 237-284), uma coisa é certa: uma de suas acepções, ao menos, é platônica. Sem dúvida essa acepção é a mais antiga e a mais fundamental, a mais paradigmática, ousaríamos dizer.

Aquilo que é verdade de Platão o é *a fortiori* de pensadores menos distantes de nós no tempo, de Descartes ou de Hegel: eles representam para os epistemólogos, e para os cientistas que prestam atenção nesses últimos, modelos de explicitação da ontologia nas ciências. Assim, Meyerson descreve Einstein como o continuador de Descartes ou de Hegel, no livro que consagra, em 1926, à teoria da relatividade, *La déduction relativiste* (Meyerson 1926b). É que, tanto nuns quanto noutros, há continuidade do ponto de vista de uma dedução integral do real, mesmo se a natureza da dedução difere aqui e lá: ela é puramente conceitual e “qualitativa” em Hegel, que promove uma lógica dialética, enquanto ela é geométrica e “quantitativa” em Descartes e Einstein. Como escreve Einstein em sua resenha de *La déduction relativiste*, “o caráter dedutivo e construtivo permite ao S. Meyerson uma comparação extremamente engenhosa da Relatividade com os sistemas de Hegel e de Descartes. Ele atribui o sucesso dessas três teorias entre seus contemporâneos ao rigor do encadeamento lógico e do desenvolvimento dedutivo” (Einstein 1928, 225). E Einstein conclui em uma confiança ao seu tradutor francês, retomada por Meyerson:

Ei, esse demônio da explicação, que eu tinha observado em Descartes e em tantos outros, e que me parecia tão estranho, estou eu mesmo possuído por ele? Isso é algo que eu estava muito longe de suspeitar. Bem, eu li seu livro, e confesso, estou convencido.

(Metz 1934, 179-180) (Meyerson 1926b, 36-37; 124-131).

Meyerson chegará a afirmar que as hipóteses explicativas de Descartes e Einstein encontram maiores resistências no real que as hipóteses mais especulativas da *Naturphilosophie* alemã. Ao mesmo tempo, ele insiste sobre o maior alcance explicativo de sua postulação ontológica, o sucesso mais nítido em sua dedução do real. Não há aí nenhuma contradição: o alcance explicativo não impede as resistências irracionais, é quase o contrário que é verdadeiro. Quanto mais longe se estende a rede da explicação, mais finas e melhor determinadas são as arestas das resistências colocadas pela natureza às nossas pretensões. Ao contrário, Hegel, cuja dedução caminha, dizendo nesses termos, sem resistência, não encontra ou pouco encontra o real: nunca falsificadas, suas teorias também não são verificadas.

Sejam quais forem as diferenças de natureza e de valor das hipóteses, uma evidência permanece, para Meyerson como para Einstein, seu leitor: a geometria cartesiana, a dialética hegeliana, enfim, a teoria do espaço-tempo relativista relevam de um mesmo paradigma ou metaparadigma dedutivista.

1.2. O APROFUNDAMENTO ARQUITETÔNICO DA EPISTEMOLOGIA *a contribuição de Brunschvicg*

É preciso, no entanto, aprofundar a reflexão epistemológica sobre os modelos científicos. Pois para além dos pontos de identificação semânticos de entidades às quais se prende Meyerson, importa ser atento aos pontos sintáticos de encadeamento de uma identidade (ou de uma entidade) a outras. O meyeronismo merece ser complementado pelas considerações gerais histórico-críticas de seu melhor inimigo francês Léon Brunschvicg, o avô da epistemologia histórica, e mesmo da tradição historiográfica francesa, de Jules Vuillemin a Martial Gueroult. Aos seus olhos, as ideias científicas são devedoras de arquitetônicas estruturais muito complexas, constituídas não somente por um ponto de identificação, mas por uma multidão de pontos, todos ligados uns aos outros por sutis leis de composição. E é preciso não somente afirmá-lo, mas vê-lo precisamente em exemplos de doutrinas passadas, como aquelas, emblemáticas, de Aristóteles e Descartes.

Com sua doutrina dos elementos, Aristóteles parece aos olhos de Meyerson como o campeão das “teorias da qualidade”. Quanto a Descartes, devemos-lo a tese da conservação da quantidade de movimento no universo, ela mesma apoiada sobre a ideia da imutabilidade divina. É essencial em todo caso que algo se conserve no tempo: qualidade dos elementos aqui, quantidade de matéria ali (Meyerson 1926a, 158-161; 365 *et seq.*).

Totalmente outra é a abordagem de Brunschvicg. Esse último não se contenta em identificar nas doutrinas um só ponto, uma só identidade, mas ele se prende sempre à trama interconectada de pontos, e ao conjunto sistemático formado por uma tal trama. Assim, ele revela que um profundo antropomorfismo anima e informa todas as partes do pensamento aristotélico: esse estende seu domínio da estética à biologia e da física à teologia. O processo que serve a qualificar a obra de arte é, com efeito, projetado sobre a compreensão da geração e do desenvolvimento do vivo, e culmina na consideração de Deus como primeiro motor imóvel ou Pensamento do pensamento.

Da mesma forma, Descartes não apresenta apenas um ponto – o princípio da conservação da quantidade de movimento e a imutabilidade divina que o funda. Do mecanismo ao intelectualismo, ele opõe a Aristóteles a face complexa e coerente de uma nova imagem de mundo. O projeto é inicialmente submeter as leis da física ao rigor do *more geometrico*. Por sua atenção própria à matéria e ao movimento, Descartes chega à formulação do princípio de inércia, que tinha escapado a Galileu, muito preocupado com a empiria e, desse ponto de vista, insuficientemente sistemático. Enfim, o autor do *Discours de la méthode* e das *Méditations métaphysiques* insiste sobre a separação estrita da matéria bruta e do pensamento puro, a invenção do *cogito* relançando na pré-história dos fundamentos metafísicos a concepção aristotélica de alma (Brunschvicg 1922, 133-149; 198-201).

2. PARTICIPAÇÃO E INSTAURAÇÃO *dois modelos da emergência conceitual*

2.1. A PREEEXISTÊNCIA DAS FORMAS: O PLATONISMO DE RUYER

Admitamos, então, que formas complexas, feitas de pontos de identificação e de circulações entre esses pontos, de tomadas semânticas e de articulações sintáticas, acompanham o movimento de produção dos conhecimentos. Delas dependem as tomadas sobre a experiência, as visões que extrapolam os fenômenos e pretendem dar-lhes razão. Ora, e é para aqui que queremos voltar, tais formas, uma vez inventadas, uma vez concebidas e projetadas, não desaparecem. Precisamente porque elas “extrapolam” os fenômenos, elas lhes escapam em parte e estão constantemente disponíveis para novos usos: para retomadas ou relances. O que quer dizer que, mesmo quando teorias parecem mortas e enterradas, elas nunca se apagam completamente do horizonte de nossas possibilidades de apreensão e ou de intelecção, e constituem um reservatório de enquadramentos ou de explicações para os fenômenos a vir, ou para fenômenos que já se manifestaram, mas que ainda não chegamos a compreender.

O problema é então saber qual é o estatuto das formas, qual é seu modo de existência e de subsistência, de sobrevivência e de reemergência. Duas concepções ou metaconcepções se opõem nessa perspectiva. A primeira é estritamente platônica, enquanto a segunda consiste em um esforço à primeira vista paradoxal para dar uma ancoragem empírica à produção das formas. No primeiro caso, a idealidade das formas é concebida como preexistindo ao horizonte do mundo sensível. Isoladas como puros potenciais transcendentais à espera de atualização, as formas devem constituir o objeto de uma rememoração ou de uma “reminiscência”. No segundo caso, pelo contrário, estima-se que as formas são o objeto de uma criação daqui de baixo, antes de, uma vez criadas, subsistir e constituir potencialidades para outras aventuras de ideias.

Uma tal oposição, por mais especulativa que pareça, esteve no centro de debates propriamente epistemológicos depois da segunda guerra mundial. Raymond Ruyer optou pelo primeiro modelo defendendo um platonismo de temas em sua interpretação neofinalista das formas vivas. Étienne Souriau defendeu, através de sua teoria cosmológica da “instauração”, um modelo ou metamodelo do segundo gênero. Embora as duas concepções possam prestar imensos serviços epistemológicos, confessamos aqui uma preferência pela

posição defendida por Souriau. Notemos que não há nada de surpreendente na atitude de cruzar Ruyer e Souriau nesse momento de nossa reflexão: tanto um quanto outro foram alunos e, em certo sentido, continuadores de Brunshvicg, que foi seu professor na *École normale supérieure*. Sem dúvida, Ruyer é bastante favorável a Meyerson, o qual retoma em suas investigações sobre a cibernética (Ruyer 1954, 175-176). Mas Souriau sublinhou tudo o que separa o trabalho de Meyerson – que passa por “estados globais do pensamento,” pela análise de períodos em que o princípio de identidade se aplica amplamente, mas também em que ele se exerce vagamente – daquele de Brunshvicg, sempre sensível à singularidade arquetônica das obras nas quais se objetiva o trabalho do espírito humano (Souriau 1939, 52-53).

Ruyer e Souriau confrontaram suas perspectivas em uma sessão da *Société française de philosophie*, no final dos anos 1950. Para ver tal confrontação claramente, entremos no detalhe dos argumentos trocados na ocasião. Ruyer aproveitou o convite da *Société française* para expor seu “tematismo”. Ele insiste sobre a incapacidade do behaviorismo de descrever adequadamente os comportamentos: o behaviorista reduz aqueles a um encadeamento mecânico, “de um lado a outro,” de fases de ações. Ora, as condutas são animadas por movimentos profundos, incomensuráveis à lógica do “pouco a pouco” e resultante da atualização de temas ou de ideias de lampejo. Ruyer, defendendo contra o behaviorismo a tese de um dualismo de matérias e ideias, milita na verdade em favor do reconhecimento de uma dimensão platônica, necessária à compreensão do comportamento dos seres vivos. Ele fala assim de uma “dimensão transversal dos sentidos-valores que anima um conjunto que estava inicialmente inerte” (Ruyer 1957, 36).

As formas sempre estão já dadas, elas sobrevoam todos os instantes do tempo e orientam do alto todas suas atualizações possíveis, da consciência primária das células mais elementares à consciência secundária do animal superior que é o homem. As formas são puros potenciais transcendendo as situações e comandando sua encarnação aqui e agora. Não há, propriamente falando, “circulação” das formas daqui de baixo, mas “participação” ou “ressonância” no espaço-tempo de uma dimensão “trans-espacial.” A causalidade “descendente” quando um tema se encarna implica certa “altura no mundo espiritual”: “Não há circulação, há uma participação direta” (Ruyer 1957, 35). Não há “interação” das formas e das matérias, pois a interação suporia nosso posicionamento num plano espaço-temporal, enquanto os temas implicam uma “ordem espiritual”: “sempre há uma graça, por participação, a sentidos-valores que vem nos animar (Ruyer 1957, 36).

2.2. LUCIDEZ DE CONSCIÊNCIA E VIRTUALIDADES DE CONCEITOS *a posição de Souriau*

A questão que coloca Souriau no final da exposição de Ruyer recai aparentemente sobre um problema clássico: não existe, ainda assim, uma diferença entre consciência e comportamento, qualquer que seja o sentido que damos a esse último termo? Não é preciso distinguir entre “centros de organização” ou “centros de espontaneidade”, que seriam os vivos não-humanos e “centros de lucidez” propriamente humanos, “um certo nível de presença lúcida, se, pelo menos, somos realmente uma consciência”? (Ruyer 1957, 34). Importa distinguir aqui os conceitos de Ruyer e aqueles que Souriau

mobiliza para as necessidades de sua causa filosófica. Segundo as posições neofinalistas de Ruyer, os viventes não se deixam compreender como a matéria inerte, como combinações de partes extensivas. Eles são animados por fins próprios e, desse ponto de vista, são centros de organização ou centros de espontaneidade. Ora, a caracterização de “centros de lucidez” não aparece sob a pluma de Ruyer, ela é feita por Souriau, para quem a lucidez corresponde a um modo de existência singular, em particular a um estado acabado ou mesmo perfeito da existência. De fato, outro problema se desenha no horizonte da questão de Souriau, que a motiva internamente: qual é o tipo de existência da forma ou do tema do qual tomamos consciência? Há superexistência ou preexistência das formas em relação ao advento das ideias que nos animam?

As observações feitas então por Souriau revelam que outra concepção das formas é possível, e desejável. Ele apela a um papel mais ativo de nossa parte e sublinha, num mesmo movimento, a “passividade” relativa das formas. Elas dependem de nós, e por uma boa razão, somos nós que as instauramos: em nós, se efetua essa elevação em direção à “patuidade” (como diria Strada), em direção ao estatuto do que, ao mesmo tempo, se coloca e se manifesta para aquilo que é” (Ruyer 1957, 34-35). O sujeito acede a níveis superiores de existência, cujo último, o mais lúcido, corresponde ao que chamamos de “consciência”. Através do sujeito, formas advêm, as quais têm uma consistência própria. Mas elas advêm em e pela própria travessia, resultam do trajeto instaurador e não lhe preexistem, exceto num estado virtual.

A virtualidade é mesmo um modo de existência, porém mais obscuro e mais confuso que aquele ao qual a instauração efetiva de uma forma permite aceder. Há “mais ou menos” na “escala dos níveis de presença no estado lúcido”, e o percurso ao longo dessa escala engendra uma dimensão da existência que faltava até então. O espírito não está tão “acima” que não emerge aqui embaixo, como testemunham os “traços de circulações que se fazem através desse plano [espaço-temporal], no sentido transversal”. Segundo Souriau, deve-se nitidamente distinguir, em torno da “ordem natural”, outras ordens, embaixo do “cisnatural”, acima do “transnatural” (Ruyer 1957, 35). Por isso, o transnatural nunca é tal como afirma uma metafísica transversal ou algo que recai em uma dimensão irreduzivelmente transcendente. O transnatural atravessa e transpassa o natural, ele traz à luz potencialidades que o natural implicava sem tê-las desenvolvidas. Ao fazê-lo, ele extrai, da dimensão cisnatural, o sentido que contornava o natural como uma névoa subterrânea.

É importante identificar “diferentes modos de existência”, dos quais os mais patentes e acabados constituem as respostas a “apelos” de virtualidades profundas. Mas as próprias virtualidades estão na existência e são da existência. Desenvolvendo-se sobre um plano especial dessa, elas não têm o estatuto de formas notórias. Elas o terão quando se beneficiarem do impulso de percursos instauradores de consciências que acederão por ali a uma perfeita lucidez. Souriau afirma que “correspondências se fazem e se desfazem, por harmonizações simultaneamente ativas e precárias, por atrações e “informações” mútuas (informação no sentido de pôr em forma)” (Ruyer 1957, 36). Então, admitiremos, com Ruyer, que temas animam todas as condutas e todos os comportamentos. Mas daremos razão a Souriau quanto ele faz desses temas objeto de um paciente trabalho de *tematização* em relação a simples virtualidades enterradas nas profundezas da natureza.

Se, frente ao platonismo estrito de Ruyer, é preciso fazer valer a ancoragem empírica das formas, faz-se necessário insistir sobre um apego quase-platônico às formas face às reemergências sourialianas atuais no pensamento francês. Ali onde certo “construtivismo”, padecendo do encantamento do virtual, tende a ocultar todas as determinações formais na noite escura de um fundo sem fundo, deve-se trazer à luz essas determinações, incluindo as formas associadas do sujeito e do objeto. Nossos comentadores modernos – no caso em questão, Isabelle Stengers e Bruno Latour, em sua apresentação da reedição do livro de Souriau *Les différents Modes d'existence* (2009) – são apressados em virar as costas para as correlações tão ativas quanto precárias das consciências, em seus andamentos, e das formas, em seu acabamento. Eles entendem assim abandonar a epistemologia, que supõe essas correlações, em favor de uma obscura e arriscada cosmogênese. É ainda mais lamentável pelo fato de que Souriau, preocupado com o advento das formas na experiência, se revela um erudito e sutil analista das leis de composição às quais os trajetos instauradores se conformam (Souriau 1939; Navratil 1957). Desse ponto de vista, ele é um guia insubstituível para aqueles que querem apreender os modelos epistemológicos dos modelos científicos.

Não se cessou de repetir, depois de Meyerson, que “o homem da ciência faz metafísica como ele respira”, que toda produção de conhecimento implica uma dimensão platônica, a preocupação com as formas que sobrevoam os fenômenos e visam dar-lhes razão. A confrontação entre Ruyer e Souriau ajuda a precisar o sentido do metafísico e o alcance do platonismo, sua amplitude exata. As formas, se transcendem os fenômenos, o fazem desprendendo-se do solo da experiência. Mas elas são dele resultantes e a ele sempre retornam. Em um sentido, o metafísico é uma dimensão da experiência. Não é metafísico desde o início, por toda eternidade, nem sempre o será permanentemente acabado, uma vez formado. O metafísico acompanha o físico como sua sombra, como virtualidade, e ele o duplica como o feixe ideal que o reflete e revela seus contornos, uma vez que um pensador traz à luz, através da produção de uma arquitetônica conceitual, o sentido que animava obscuramente a experiência com a qual ele tinha se confrontado.

É preciso desde então ter as maiores precauções quando se afirma que Souriau desenvolve uma metafísica dos graus do ser, como se ele convidasse a uma procissão levando daqui de baixo às formas puras desprendidas do sensível. As formas em questão procedem do sensível, elas não relevam de um inteligível que participaria por “transcendência” do nosso mundo, e que seria importante reencontrar por “transascendência”. As ideias são virtualmente sentidas antes de ser conceitualmente apreendidas e explicitadas como as formas do próprio sensível. E deve-se tomar cuidado quando, falando de Souriau como de um filósofo das “maneiras” ou dos “modos” do ser, fazemos dele representante de um “neobarroco”, que Gilles Deleuze notava nas dobras da contemporaneidade e que atribuía a paternidade a Leibniz (Lapoujade 2017, 9-21; 48-49). “Maneiras” ou “modos” não tem nada dos “possíveis” leibnizianos ou neoleibnizianos que extrapolam logicamente a experiência e que Deus, em sua infinita potência e sua infinita bondade, os atualizou, fazendo passar para existência a melhor das séries compossíveis concebidas por ele. Na verdade, as “maneiras” e os “modos” de ser visados aqui estão bem mais próximos das “maneiras de fazer mundos” descritas pelos herdeiros do empirismo lógico, que são impenitentes e alegres nominalistas (Goodman 1978): os possíveis são casos despregados da experiência, elevados ao estatuto de generalidades extrapoladas, para serem

implantados ou reimplantados n'outros lugares, de outra forma, mas sempre na experiência.

Mas não nos enganemos. Nessa última aproximação, desejamos sublinhar a dimensão experiencial, e mesmo simplesmente, mas decisivamente experimental, manifestada pela preocupação sourialiana com os diferentes graus do ser. Não é menos verdade que Souriau se instala em uma perspectiva metafísica que o empirismo lógico e, sua sequência, a filosofia analítica estimam ter mostrado a debilidade e acelerado a morte. Pois o filósofo francês está longe de manifestar a restrição ontológica que se observa nos analíticos quando afirmam ater-se somente às composições e recomposições do mundo pelos indivíduos. Pelo contrário, o universo se mostra aos olhos de Souriau com uma tal riqueza, em uma tal abundância ontológica, que lhe parece impossível não o explicar descrevendo em detalhes a diversidade irreduzível dos modos de existência.

3. APLICAÇÃO DO MODELO ÀS CIÊNCIAS HUMANAS

3.1. UM CASO DE REEMERGÊNCIA

o conceito de tendência

Esse percurso epistemológico poderia ser concluído com um exemplo de sobrevivência e reemergência de um conceito científico, poder-se-ia mostrar concretamente, isto é, historicamente, que formas sobreviveram à época de sua criação e como retornaram ou mereceriam retornar nos debates científicos atuais. De fato, tudo o que afirmamos até aqui sobre Meyerson e Brunschvicg, Ruyer e Souriau testemunham a importância das sobrevivências e reemergências. Todavia, duas dificuldades se apresentam. Primeiramente, é difícil avaliar a evidência, para nossos contemporâneos, da importância de se retomar tais autores: esses, com suas noções, não foram objeto de retomada geral, massiva ou significativa, no atual campo das ciências humanas e sociais. Por outro lado, mesmo quando se encontra tais releituras – elas acabam de ser evocadas – elas são menos científicas que epistemológicas, concernem menos às ciências que à filosofia das ciências, menos aos modelos que aos metamodelos aptos a explicar a própria modelização.

É preferível buscar n'outra direção, no campo científico, prendendo-se a realizações efetivas, também a anseios, a demandas ou necessidades objetivas. Distinguiremos realizações efetivas e necessidades objetivas, ainda que desaparecidas, pois é possível encontrar conceitos desusados efetivamente mobilizados, porém também é possível encontrar casos em que a necessidade de tais mobilizações é sentida pelos autores da ciência, pelas dificuldades do momento, mas que não são feitas pela incapacidade desses de identificar claramente recursos textuais que teriam sido úteis. Exporemos rapidamente um caso relevante de um domínio disciplinar diferente, mostrando a importância do conceito psicológico de tendência.

Poder-se-ia espantar o fato de que, para além dos exemplos tomados pelos epistemólogos franceses na história das ciências exatas, aplicamos suas concepções a uma “reemergência” que concerne à história das ciências humanas. A diversidade do objeto dessas ciências não implica diferenças metodológicas irreduzíveis? Na verdade, nos apoiamos na tese de Meyerson sobre uma continuidade entre o método das ciências da natureza [*Naturwissenschaften*] e o das

ciências do espírito [*Geisteswissenschaften*]. Segundo ele, tanto essas como aquelas mobilizam, de fato, os mesmos princípios, notadamente o princípio explicativo da identidade e da causalidade, e o princípio preditivo da legalidade. Em seus últimos trabalhos, Meyerson começou a estender, às ciências humanas, o programa epistemológico que havia concebido a partir da física e da química, suas disciplinas de formação. Vemo-lo discutir sobre psicologia, antropologia e história, confrontando suas perspectivas com aquelas de seus contemporâneos. Ele defende, por exemplo, que não é possível que, para além da formulação eventual de leis dos fatos históricos, o historiador não seja levado a identificar causas profundas dos eventos. O “espírito” dos povos, ou as “mentalidades” privilegiadas pelos historiadores franceses se apresentam como causas desse tipo (Meyerson 1931, 598-606). O historiador Henri Sée, interlocutor privilegiado de Meyerson, destacou a pertinência da aplicação, na história, dos conceitos de legalidade e causalidade, antes de explicitar a “filosofia das ciências do homem” tirada da epistemologia meyersoniana (Sée 1932). Assim, mesmo quando mobilizamos referências diferentes daquelas visadas por Meyerson, entendemos prolongar seu movimento de extensão epistemológica às ciências do homem.

No caso do conceito de tendências, referimo-nos à situação na qual se encontra a psicofisiologia contemporânea quando ela se volta à fenomenologia e lhe demanda algo que essa tem dificuldade em fornecer, a saber, certa ideia da inteligência do corpo, enquanto um retorno à psicologia filosófica das tendências, desenvolvida no entreguerras, poderia lhe dar – e com essas, a correlação esquema-tema e ainda outras noções arquetonicamente a ela ligadas.

O modelo computacional, insiste assim Alain Berthoz, não é talvez adequado se se quer compreender o funcionamento do cérebro. Seria preciso renunciar a raciocinar em termos de “representação” para se concentrar sobre a “ação” e as “intenções” da ação. O corpo humano revela ser um remarcável sistema de antecipação; ele procede sistematicamente a uma pré-compreensão dinâmica do espaço no qual é levado a se mover:

“O mundo físico precede sua representação mental” – sem dúvida, mas *o mundo de um vivente* [*Lebenswelt*], que nele intervém apenas quando o vivente se projeta nesse mundo com tudo o que ele é (poderíamos poder dizer também, com o que lhe falta), já está em sua organização. (Berthoz & Petit 2003, 257).

Os neurofisiologistas que, como Berthoz, militam em favor de uma troca de paradigma, falam facilmente de uma “naturalização da intencionalidade”, essa última em um sentido fenomenológico. Seria certamente mais justo afirmar que clamam por uma “intencionalização da natureza”. Mas não há dúvida que a fenomenologia encontraria ali a ocasião de desempenhar um papel inédito nas ciências, participando na fundação de uma verdadeira “neurofenomenologia”.

Gostaríamos, no entanto, de fazer valer o interesse que teria a retomada da psicofilosofia das tendências dos anos 1930 e 1950 (Burloud 1938), (Navratil 1954), na medida em que “tendência” é o nome dessa intencionalidade naturalizada, ou dessa natureza intencionalizada, animada, dotada de intenções próprias. Seria preciso ir ainda mais longe e dizer que a intencionalidade (o conceito dos fenomenólogos) é somente a quintessência, abstratamente hipostasiada, de tendências identificáveis por uma filosofia penetrada de psicologia. O movimento que conduz à reificação de uma abstração é historicamente visível, pois textualmente atestado, na obra *Philosophie de la volonté*, de Paul Ricœur (1948). Ricœur, encontrando seu ponto de partida e a maioria de

seus exemplos concretos na chamada psicofilosofia francesa das tendências, procura dividir moderadamente os elementos da vida psíquica em arranjos fisiológicos ou corporais, por um lado, em movimentos voluntários, por outro, estes últimos sob a dependência de uma esfera egológica independente.

Discípulo de Ricœur, o filósofo Jean-Luc Petit, a quem se deve o apelo consignado com Berthoz a renovar fenomenologicamente a neurofisiologia, busca atualmente reunir os dois lados em questão. Ora, temos dificuldade de imaginar o que poderia ser o resultado positivo de tal empreitada, tanto Husserl e, depois dele, Ricœur se engajaram em arrancar toda aderência empírica à vida subjetiva com vistas a atingir a pureza de um Ego transcendental. Como escreve muito justamente Petit, Ricœur apenas propôs uma “extensão da egologia da consciência cognitiva” husserliana sobre o “terreno de uma egologia eidética da intencionalidade prática” e, “na feliz ingenuidade ‘pré-linguística’ de uma filosofia reflexiva, se afirma o poder constituinte da ação em relação à coisa e ao corpo próprio” (Petit 2006, 105-106). Uma tal extensão impõe à esfera prática a exigência da pureza destacada por Husserl na apreensão da egologia fundadora de todo conhecimento. Mas vê-se ainda menos razão de esgotar-se naturalizando termos que a fenomenologia quis que fossem puros de toda ligação natural que a psicofilosofia francesa do entreguerras ofereceu os meios de pensar, sob o nome de “tendência”, uma natureza dotada de um princípio de animação própria, de conceber a existência de uma intencionalidade imediatamente natural. Os “esquemas” aparecem como tais tendências, ao mesmo tempo motoras e inteligentes à sua maneira (Burloud 1948, 27-30).

Vimos que, para Ruyer, as ideias produzidas pelo cérebro humano são a atualização de formas ou de Ideias. Mas Ruyer afirmava mais geralmente que não existe fenômenos biológicos sem sobrevoos ideal e encarnação temática: a menor célula pensa a si mesma, de outra forma quem pensaria sua atividade e seus fins? Propondo-se desenvolver uma “psicobiologia”, Ruyer inscreveu suas investigações na esteira daquelas dos psicólogos-filósofos das tendências do entreguerras. E ele o fez por conhecimento de causa, elogiando explicitamente as conclusões de seus predecessores, tais como o pensador injustamente desconhecido Albert Burloud (Ruyer 1952, 261).

É problemático reencontrar a ciência na filosofia da ciência, e apresentar finalmente a filosofia da ciência como uma ciência da ciência? Poderíamos acreditar que nos expomos ao risco da redução ou da circularidade. No entanto, não é esse o caso, visto que a ciência é filosófica de um lado a outro, quer dizer, é penetrada de sentido e de consciência. Se o cérebro fornece o espetáculo de uma organização biológica particularmente complexa, seu funcionamento não difere em natureza do que se observa num nível vital mais elementar: tudo no corpo, incluindo o cérebro, funciona por “sobrevoos autosubjetivos”, como diz Ruyer. As formas animam a vida das mais simples entidades biológicas. Partindo delas, estamos em condições de encontrar o cérebro como caso particular, ainda que impressionante, dos processos de informação significativa da vida. O modelo científico já está trabalhado pelo “meta”. Nessas condições, não é de se admirar que o metamodelo seja obtido ou reencontrado por amplificação complexa a partir do modelo. A vida do espírito só é uma das formas da vida.

3.2. A TRAMA COMPLEXA DE UMA ARQUITETÔNICA COMPARATISTA

Mostramos que os conceitos não morrem. Eles não preexistem à experiência. Mas uma vez nascidos dela, eles sobrevivem e estão sempre suscetíveis a retornar na história dos saberes para explicar os fenômenos. O debate entre Meyerson e Brunshvicg nos permitiu compreender que um conceito nunca emerge sozinho, mas que as explicações ou as tentativas de explicações do mundo mobilizam uma multidão de noções, todas arquitetonicamente ligadas no espírito de seu inventor. Por sua parte, o debate opondo Ruyer e Souriau ajuda a compreender as condições de emergência e reemergência de tais arquitetônicas na experiência. Se os temas e suas ligações nocionais “sobrevoam” os fenômenos, eles não o fazem à maneira das formas transcendentais dadas em um hipotético céu de Ideias, mas por meio de um trabalho de explicitação, pelo pensador, de um fundo obscuro de virtualidades conceituais apreendidas diretamente em contato com os fenômenos. Para além dos exemplos encontrados por esses filósofos na história da física e da química, parece possível, adotando o princípio meyerersoniano de uma continuidade do método das ciências da natureza e das ciências do espírito, estender à psicologia essas conclusões sobre a natureza da descoberta científica.

Escolhemos nos interessar pela possibilidade da reemergência do conceito de tendência. Mas, sem dúvida, seria necessário ir mais longe. Pois, se é verdade que as noções não nascem isoladamente, mas concatenam em seu rastro a instauração de outras noções, deve-se poder verificar isso no caso do conceito de tendência. De fato, esse último parece formar com aqueles conceitos, conexos, de “gênero de vida”, de “filosofia comparada” e de “lógica reflexiva”, a trama complexa de uma arquitetônica comparatista nas ciências humanas. Consideremos a ideia de “esquema” à qual chegamos falando de tendências. Ela está no coração da atual “virada ontológica na antropologia”: a produção de “ontologias” aí é situada sob a dependência dos “esquemas da prática” (Descola 2005, 135-162). Mas é difícil para os antropólogos arranjar as ontologias nos esquemas sem seguir as idas e vindas dos indivíduos e das comunidades sobre seus territórios, suas nomadizações e sedentarizações: somente elas permitem dar conta da correlação precisa dos gêneros de conhecimentos a gêneros de vida. Ora, quando seguimos esses deslocamentos e apreendemos essas correlações, é toda uma filosofia comparada que se coloca em jogo, atenta às condições materiais de existência e a suas repercussões ideativas naqueles que são expostos a tais condições.

O conceito de “gêneros de vida” é um conceito de geógrafos. Devemos ele aos fundadores franceses da geografia humana. Ele foi retomado por etnógrafos no entreguerras e na Liberação¹ (Varagnac 1948), (Simon 2021). A “filosofia comparada” é uma disciplina promovida nos anos 1920 por um indianista, Paul Masson-Oursel (1923, 1941), mas que não teve seguidores, a não ser que consideremos como seus herdeiros a “etnofilosofia”, debatida e combatida nos anos 1960 e 1970 por filósofos africanos (Hountondji 1977), e a “geofilosofia”, disciplina quase natimorta que apareceu sob a pluma de Deleuze nos anos 1990 (Deleuze & Guattari 1991, 82-108). Parece que as mais marcantes tentativas de interpretação do “perspectivismo” amazônico, segundo a qualificação ontológica de Eduardo Viveiros de Castro, relevam atualmente de

¹ N.T.: Referência à “Liberação da França” ou ainda “Libertação”. Trata-se do período do fim da segunda guerra mundial, no qual se assiste a retomada, pelos Aliados e resistentes, das regiões da França, após quatro anos de ocupação nazista.

uma tal geofilosofia, quer dizer, no fundo de uma filosofia comparada (Viveiros de Castro 2009, 14).

A “lógica reflexiva” é o nome de batismo conceitual que a subdisciplina lógica de uma “filosofia comparada” poderia receber. Ela corresponderia ao esforço feito para estabelecer uma lógica comparada, ou para introduzir o comparatismo em lógica. No caso das maneiras de raciocinar, em sua diversidade atestada antropológica e historicamente: uma lógica que se prende às diferentes maneiras lógicas de raciocinar já inventadas e que reflete metalogicamente os ingredientes mentais que pressupõem essas maneiras poderia ser visada? É o que pensava Robert Blanché em meados dos anos 1960 (1966, 1967). Procedendo do interior da lógica e de sua história, ele via seu projeto como uma necessidade clamada pelos debates contemporâneos internos à lógica – notadamente aqueles que dividiam, em seu tempo nominalistas e platônicos. E propunha uma terceira via, reflexiva, para sair por cima do que se apresenta como uma verdadeira antinomia lógica: nem nominalista, nem platônico, o tratamento das matérias lógicas, notadamente do problema das modalidades, deve ser abordado de um ponto de vista kantiano. Nem simples recenseamento de casos, nem confusão de nossas projeções com puros possíveis num céu de realidades ideais, os objetos da lógica são postulações do espírito humano preocupado em estruturar intelectualmente os dados que recebe da experiência.

REFERÊNCIAS

- BERTHOZ, Alain & PETIT, Jean-Luc [2003]. Nouvelles propositions pour une physiologie de l'action. In: BARBIER, J.-M. *Subjectivités, activités, environnements*. Paris: PUF, 2006.
- BLANCHÉ, Robert. *Structures intellectuelles. Essai sur l'organisation systématique des concepts*. Paris: Vrin, 1966.
- BLANCHÉ, Robert. *Raison et discours. Défense de la logique réflexive*. Paris: Vrin, 1967.
- BRUNSCHVIG, Léon. *L'Expérience humaine et la causalité physique*. Paris: Alcan, 1922.
- BURLOUD, Albert. *Principes d'une psychologie des tendances*. Paris: Alcan, 1938.
- BURLOUD, Albert. *Psychologie*. Paris: Armand Colin, 1948.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris: Éditions de Minuit, 1991.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- EINSTEIN, Albert. À propos de La Dédution relativiste de M. Émile Meyerson. Tradução de A. Metz. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 105, 161–166, 1928. Republicado em: *Œuvres choisies, 3. Relativités II*. Paris: Seuil-CNRS, 1993.
- GOODMAN, Nelson. *Manières de faire des mondes*. Tradução de M.-D. Popelard. Paris: Gallimard, 1978.
- HOUNTONDJI, Paulin. *Sur la philosophie africaine: critique de l'ethnophilosophie*. Paris: François Maspero, 1977.
- KOYRÉ, Alexandre [1943]. Galilée et Platon. In: *Études d'histoire de la pensée Scientifique*. Paris: Gallimard, 1973.
- KOYRÉ, Alexandre. Les Essais d'Émile Meyerson. *Journal de psychologie normale et pathologique*, 39, 124–128, 1946.

- KOYRÉ, Alexandre. [1955]. De l'influence des conceptions philosophiques sur l'évolution des théories scientifiques. In: *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard, 1971.
- KUHN, Thomas. *La Structure des révolutions scientifiques*. Tradução de L. Meyer. Paris: Flammarion, 1970.
- LAPOUJADE, David. *Les Existences moindres*. Paris: Éditions de Minuit, 2017.
- MASSON-OURSSEL, Paul. *La Philosophie comparée*. Paris: Alcan, 1923.
- MASSON-OURSSEL, Paul. *Le Fait métaphysique*. Paris: PUF, 1941.
- METZ, André. *Meyerson: une nouvelle philosophie des sciences*. Paris: Alcan, 1934.
- MEYERSON, Émile [1921]. *De l'explication dans les sciences*. Paris: Fayard, 1995.
- MEYERSON, Émile [1926a], *Identité et réalité*. Paris: Vrin, 1951.
- MEYERSON, Émile [1926b], *La Dédution relativiste*. Paris: Jacques Gabay, 1992.
- MEYERSON, Émile [1931], *Du cheminement de la pensée*. Paris: Vrin, 2011.
- NAVRATIL, Michel. *Les Tendances constitutives de la pensée vivante*. Paris: PUF, 1954.
- NAVRATIL, Michel. La philosophie générale d'Étienne Souriau. In: A. Weber & D. Huimans. *Tableau de la philosophie contemporaine, de 1850 à 1957*. Paris: Fischbacher, 1957.
- PETTI, Jean-Luc. Sur la parole de Ricœur: « Le cerveau ne pense pas. Je pense ». *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 86(1), 97–109, 2006.
- QUINE, Willard Van Orman. Deux dogmes de l'empirisme. Tradução de S. Laugier et al. In: *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*. Paris: Vrin, 1951.
- RICŒUR, Paul [1948]. *Philosophie de la volonté*. Paris: Éditions du Seuil, 2009.
- RUYER, Raymond [1952]. *Néofinalisme*. Paris: PUF, 2012.
- RUYER, Raymond [1954]. *La cybernétique et l'origine de l'information*. Paris: Flammarion, 1968.
- RUYER, Raymond. Behaviorisme et dualisme. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1 (Séance du 26 janvier 1957), 1–45, 1957.
- SÉE, Henri. *Science et philosophie d'après la doctrine de M. É. Meyerson*. Paris: Alcan, 1932.
- SIMON, Dylan. *Max Sorre, une écologie humaine. Penser la géographie comme science de l'homme*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2021.
- SOURIAU, Étienne. *L'Instauration philosophique*. Paris: Alcan, 1939.
- STENGERS, Isabelle & LATOUR, Bruno. Le sphinx de l'œuvre. Apresentação de. É. Souriau: *Les Différents Modes d'existence* suivi de *Du mode d'existence de l'œuvre à faire*. Paris: PUF, 1–75, 2009.
- VARAGNAC, André. *Civilisation traditionnelle et genres de vie*. Paris: Albin Michel, 1948.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie poststructurale*. Paris: PUF, 2009.

Os conceitos morrem? Sobrevivências E Reemergências Nas Ciências
 Artigo recebido em 30/10/21 • Aceito em 18/04/22
 DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i1.73355
 Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado