

**HUGO TANNOUS JORGE**

**A FILOSOFIA DA CIÊNCIA DE ÉMILE MEYERSON  
EM PRIMEIRAS TEORIZAÇÕES DE JACQUES LACAN**

**JUIZ DE FORA  
2016**

**HUGO TANNOUS JORGE**

**A FILOSOFIA DA CIÊNCIA DE ÉMILE MEYERSON  
EM PRIMEIRAS TEORIZAÇÕES DE JACQUES LACAN**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Psicologia por Hugo Tannous Jorge.

Orientador: Prof. Dr. Richard Theisen Simanke.

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Tannous Jorge, Hugo.

A filosofia da ciência de Émile Meyerson em primeiras teorizações de Jacques Lacan / Hugo Tannous Jorge. -- 2016. 100 p.

Orientador: Richard Theisen Simanke

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2016.

1. Jacques Lacan. 2. Émile Meyerson. 3. Filosofia da ciência. 4. Imaginário. 5. Real. I. Theisen Simanke, Richard, orient. II. Título.

## RESUMO

Mesmo não sendo remissível à filosofia da ciência em seu sentido estrito, o pensamento do psiquiatra e psicanalista Jacques Lacan (1901-1981) é repleto de reflexões típicas dessa área da filosofia. Contudo, a relação entre seu pensamento e a filosofia da ciência do ambiente intelectual no qual iniciou sua produção, a França da primeira metade do século XX, na maioria dos casos, é desconsiderada ou considerada de forma parcial. Embora o filósofo da ciência Émile Meyerson (1859-1933) tenha sido citado de forma explícita e implícita na obra lacaniana significativas vezes, foram encontradas poucas publicações sobre sua relação com Lacan. Buscando contribuir para a análise dessa relação pouco investigada e indicar suas possíveis repercussões, investigamos convergências entre a doutrina de Meyerson em sua obra “Identidade e Realidade” e as produções de Lacan entre 1936 e 1953, além de condições para a apropriação lacaniana dessa doutrina. Concluímos que essa relação esclarece pontos importantes do “primeiro Lacan”, como, p. ex., o conceito de *imago*, a noção de verdade e a ideia do antropomorfismo das ciências naturais. Concluímos também que essa relação deve continuar a ser investigada porque promete esclarecer certos pontos do pensamento lacaniano.

**Palavras-Chave:** Jacques Lacan; Émile Meyerson; Filosofia da Ciência; Imaginário; Real.

## ABSTRACT

Even if not includable in philosophy of science in its strict sense, the work of psychiatrist and psychoanalyst Jacques Lacan (1901-1981) has plenty of typical thoughts concerning this branch of philosophy. However, the relation between his work and the philosophy of science from the intellectual environment in which Lacan has initiated his production, France on the first half of the twentieth century, in most cases, is unconsidered or partially considered. Although philosopher of science Émile Meyerson (1859-1933) had been cited in explicit and implicit manners in lacanian works many times, few publications were found about the relation between Meyerson's work and Lacan's. Aiming at a contribution to the analysis of this poorly investigated relation and at an indication of its possible repercussions, we here investigate convergences between Meyerson's doctrine in his work "Identity and Reality" and Lacan's productions between 1936 and 1953, as well as conditions to the lacanian appropriation of the referred doctrine. We concluded that this relation enlightens important points of "the first Lacan", such as, for instance, his concept of *imago*, his notion of truth and his idea of the anthropomorphism in the natural sciences. We also concluded that this relation must be more investigated since it promises to enlighten certain points of the lacanian thought.

**Keywords:** Jacques Lacan; Émile Meyerson; Philosophy of Science; Imaginary; Real.

## AGRADECIMENTOS

O período do meu mestrado foi pontuado por instabilidades de ordem pessoal e por isso este trabalho foi feito apressadamente. Faltou muito pra ser discutido... Mesmo assim, ele representa muito pra mim: a primeira grande sustentação de um desejo de pesquisar e ensinar em filosofia da psicologia por toda a minha vida. Isso basta para que eu sinta gratidão.

Agradecimentos acadêmicos, primeiramente... Ao meu orientador de mestrado, Prof. Dr. Richard Simanke, pela atenção e confiança voltadas a mim, e pela honestidade intelectual e humildade, virtudes que desejo levar comigo sempre. Aos professores da Linha de Pesquisa em História e Filosofia da Psicologia: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Fátima Caropreso, pelo aprendizado sobre psicanálise, pelo apoio na aula que dei para o curso de Psicologia, e pelas risadas; e Prof. Dr. Saulo Araújo, pelo aprendizado sobre historiografia da psicologia, pelo desejo de fazer a Linha de Pesquisa crescer e pela avaliação cuidadosa em minha Qualificação. Também contei na Qualificação com uma cuidadosa avaliação do Prof. Dr. João de Almeida; sem as duas avaliações, eu não seria capaz de avançar no meu processo de investigação e escrita. Ao Prof. Dr. Jubel Barreto, que me deu a oportunidade de um estágio em docência na disciplina de Psicologia Médica I do curso de Medicina da UFJF, que me orientou muito bem nesse estágio e que foi também meu colega de conversas psicanalíticas à esquerda. Aos meus alunos da Medicina, que se engajaram nas aulas com as quais contribuí e estiveram abertos a avalia-las. Por fim, a todos os meus professores da Graduação que me inspiraram para a vida acadêmica, em especial ao meu orientador de Iniciação Científica, Prof. Dr. Fernando Aguiar, com quem também aprendi sobre humildade, seriedade e psicanálise.

Agora, os pessoais. Agradeço à minha mãe, que nunca, mesmo em momentos de insegurança financeira, parou de apoiar meu desejo pela academia, e que me ensinou que o trabalho sem amor não tem sentido, especialmente o trabalho de docência. A meu pai, que sempre esteve disposto a responder a todas as minhas perguntas de “curioso mórbido” e que, com isso, fez com que se inscrevesse em mim a ilusão, essencial a um filósofo-cientista, de que o mundo vai suportar essa minha curiosidade (saudade é pouco...). A meus irmãos, Thiago e Bruna, que foram meus parceiros de infância e que sempre me protegeram e torceram por mim. À vovó Bassima, que falava com orgulho do seu pai professor e que teria sentido orgulho de mim (saudade é pouco...). À tia Samira, que ajudou a me criar.

Ao meu amigo Silvio; sem ele, eu não seria capaz de iniciar meu mestrado tão cedo, já que ele me deu carinho, me ajudou e “puxou meu saco” no momento difícil da pós-

formação, e entendeu, com muita dignidade, minha partida de Ribeirão Preto. As amigas de infância, que estão amadurecendo junto comigo, continuam moldando meu humor e entenderam minhas ausências: Daniela, Luma, Lídia, Mayra, Marina. Aos amigos de Floripa, onde passei os meus anos de “quebra de casca”, os mais intensos da minha vida, agradeço por terem sido alguns dos maiores responsáveis pela minha formação acadêmica e pessoal: Juliane, Pedro, Allan, Caio, Adriana, Danielle, Renato, Francine, e muitos mais; ao meu amigo Otávio, por ter sido a última coisa boa que me aconteceu em Floripa e por ter entendido a minha difícil partida. Por fim, agradeço aos meus novos amigos de Juiz de Fora, sem os quais eu não suportaria chamá-la de lar: Luciana, Ana Emília, Ailton, Rondineli, Mário, Zenaide, Diego, Gustavo 1, Gustavo 2, Lorena, Bruno, Karol, Bernardo, Raíssa, Nelson, Débora, Nathali, Tamiris, David, e alguns mais.

Certamente, muitas pessoas que não foram aqui citadas participaram da minha formação pessoal e acadêmica; a elas, peço desculpas.

Sidarta escutava. Naquele momento, era todo ouvidos, entregando-se por inteiro à própria atenção, receptáculo totalmente vazio, prestes a encher-se. Sentia que àquela hora atingiria a derradeira perfeição na arte de escutar. Quantas vezes não ouvira todos aqueles rumores, a multiplicidade das vozes que vinham do rio, mas naquele dia lhe pareciam novas. Já não era capaz de identificá-las. Não conseguia distinguir as vozes jubilosas das choronas, as infantis das másculas. Todas elas formavam uma só, a lamentação da nostalgia, a risada do ceticismo, o grito da cólera e o estertor da agonia. Tudo era uma e a mesma coisa, tudo se entretencia, enredava-se, emaranhava-se mil vezes. E todo aquele conjunto, a soma das vozes, a totalidade das metas, das ânsias, dos sofrimentos, das delícias, todo o Bem e todo o Mal, esse conjunto era o mundo. Esse conjunto era o rio dos destinos, era a música da vida. Mas, quando ele escutava atentamente o que cantava o rio, com seu coro de mil vozes, quando se abstinha de destilar dele o sofrimento ou o riso, quando cessava de ligar a alma a determinada voz e de penetrar nela com o seu espírito, quando, pelo contrário, ouvia todas elas, a soma, a unidade, acontecia que a grandiosa cantiga das milhares de vozes se resumia numa só palavra, que era 'Om', a perfeição. (Hermann Hesse, em "Sidarta").

–Lembrou-me vestir a farda de alferes. Vesti-a, aprontei-me de todo; e, como estava defronte do espelho, levantei os olhos, e... não lhes digo nada; o vidro reproduziu então a figura integral; nenhuma linha de menos, nenhum contorno diverso; era eu mesmo, o alferes, que achava, enfim, a alma exterior. Essa alma ausente com a dona do sítio, dispersa e fugida com os escravos, ei-la recolhida no espelho. Imaginai um homem que, pouco a pouco, emerge de um letargo, abre os olhos sem ver, depois começa a ver, distingue as pessoas dos objetos, mas não conhece individualmente uns nem outros; enfim, sabe que este é Fulano, aquele é Sicrano; aqui está uma cadeira, ali um sofá. (Machado de Assis, em "O espelho").



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO 1: A FILOSOFIA FRANCESA DA CIÊNCIA NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX.....</b>	<b>6</b>
1. Três correntes filosóficas: espiritualismo, idealismo, positivismo.....	6
2. A filosofia francesa da ciência na primeira metade do século XX: Kant e Comte frente às “novas ciências”.....	10
3. Em direção ao “concreto”: fenomenologia e neo-hegelianismo.....	17
<b>CAPÍTULO 2: A FILOSOFIA DA CIÊNCIA DE ÉMILE MEYERSON....</b>	<b>24</b>
1. O Princípio de Identidade em uma crítica ao positivismo.....	25
1.1. A separação entre os dois princípios da ciência: Princípio de Legalidade e Princípio de Causalidade.....	25
1.2. A onipresença das hipóteses substancialistas na história da ciência.....	35
2. A relevância epistemológica do Princípio de Identidade.....	39
2.1. A correspondência do Princípio de Identidade com a realidade.....	39
2.2. A parcela apriorística e a plausibilidade do Princípio de Identidade.....	41
2.3. A continuidade entre o senso comum e a ciência.....	47
3. A insuficiência epistemológica do Princípio de Identidade.....	51
3.1. O cosmos parmenidiano e o científico.....	51
3.2. O Princípio de Carnot.....	54
3.3. O irracional.....	57
4. Conclusão sobre a doutrina meyersoniana.....	62
<b>CAPÍTULO 3: A FILOSOFIA DA CIÊNCIA DE MEYERSON NA FILOSOFIA DA CIÊNCIA DO “PRIMEIRO LACAN” .....</b>	<b>64</b>
1. A filosofia da ciência em Lacan.....	64
1.1. Uma psicologia da epistemologia.....	64
1.2. De uma nova ciência psicológica ao sujeito da ciência e de volta a uma nova ciência.....	67
1.2.1. Orientações epistemológicas iniciais para uma nova ciência psicológica: por uma psicologia positiva, concreta e determinista.....	67
1.2.2. A natureza do objeto da psicologia: o objeto da psicologia deve ser um não-objeto.....	71
1.2.3. O sujeito que faz ciência como um sujeito psicológico: a humanidade das ciências naturais.....	77
1.2.4. A implicação do sujeito psicológico que faz ciência no método para a psicologia: por que a psicanálise.....	80
2. O que há de Meyerson na filosofia da ciência lacaniana.....	83
2.1. A proximidade entre a ciência física e o senso comum.....	83
2.2. A crítica ao mecanicismo.....	86
2.3. A tendência humana a substancializar e a fazer emergir a lei da substância.....	89
2.4. Uma identificação formalista.....	92

**CONCLUSÃO.....95**

**REFERÊNCIAS.....97**

## INTRODUÇÃO

O objetivo que perpassa a obra intelectual de Jacques Lacan (1901-1981) não é, certamente, o de elaborar uma filosofia da ciência. Os problemas fundacionais da prática científica não eram o ponto-de-fuga de suas elaborações teóricas. Certamente, esse objetivo perpassante, se existe e pode ser evidenciado, também não era o de fazer uma reforma da psicanálise, como é amplamente defendido. Em sua origem, a relação entre Lacan e a teoria psicanalítica ocorreu em função da busca por um objeto científico para a doença psiquiátrica e para a psicologia: ele considerava a psicanálise uma teoria privilegiada, mas ainda uma teoria dentre outras (Simanke, 2002). Por outro lado, afirmativamente, é possível sustentar que Lacan sempre manteve a mesma problemática relacionada à inteligibilidade científica da subjetividade, e que a sua incursão polêmica em variadas áreas do conhecimento, da psiquiatria à topologia, passando pela psicanálise e pela filosofia da ciência, ocorreu em função dessa problemática (Roustang, 1988; Olgivie, 1991; Simanke, 2002). Logo, embora o autor não tenha sido um filósofo da ciência no sentido estrito, todas as reflexões de sua obra que usam alguma filosofia da ciência devem ser consideradas para um entendimento do projeto intelectual lacaniano como uma totalidade.

O projeto intelectual lacaniano, com todos os seus resultados e aberturas, teve um impacto considerável na filosofia da psicanálise brasileira, que por sua vez teve impacto na implantação e consolidação da filosofia acadêmica brasileira em geral (Simanke, 2010). Atualmente, no Brasil e fora dele, a teoria lacaniana é, junto à marxista, usada para abordar questões políticas, como atestam as obras de Vladimir Safatle e Slavoj Žižek, p. ex.. Ademais, a psicanálise lacaniana é uma das escolas em psicologia clínica mais atuantes no Brasil e em alguns países da América Latina. Por tudo isso, o entendimento de seu projeto intelectual como uma totalidade permanece necessário.

Em uma coletânea intitulada “Lacan e ciência”, Corfield (2002) assume que “não é tarefa fácil atingir um panorama claro da filosofia da ciência de Lacan” (p. 181) e que uma abordagem possível para atingir o panorama desejado é a que sonda suas “dívidas intelectuais [...] de modo a coloca-lo em uma linha de argumentação sólida<sup>1</sup>” (p. 181).

---

<sup>1</sup> Tradução nossa. As traduções de todas as citações de obras em língua estrangeira deste trabalho cuja tradução não for indicada serão de nossa responsabilidade.

Entre parte dos comentadores de Lacan, porém, a filosofia da ciência que pode tê-lo influenciado é, em determinados sentidos, ignorada. Macey (1988) apontou em parte do legado lacaniano a produção de “mitos heroicos”, dentro dos quais Lacan luta contra degenerações teóricas do campo *psi* e da filosofia de forma solitária e exclusiva; nos comentários que envolvem reflexões suas sobre a ciência, esses “mitos” são particularmente eminentes.

O próprio autor é parcialmente responsável por essa situação. Em muitas de suas produções teóricas (majoritariamente orais), ele não cita suas fontes apropriadamente. Embora reflexões sobre a ciência estejam sempre e de muitas formas presentes no autor, os filósofos da ciência mais influentes no ambiente intelectual no qual ele inicia sua produção – a França da primeira metade do século XX – são relativamente pouco citados em sua obra. Segundo o índice referencial dos seminários lacanianos (Krutzen, 2000) e os índices referenciais de “Escritos” e “Outros escritos” (Lacan, 1998; Lacan, 2003), Poincaré e Koyré são os filósofos franceses da ciência mais citados por Lacan: nos seminários cada um é citado três vezes, e nos “Escritos” e “Outros escritos”, Poincaré é citado duas vezes e Koyré, cinco. Em contraste, ainda segundo as mesmas fontes, Bachelard, embora tendo consolidado vasta influência e tratado de alguns temas iguais aos de Lacan, não é citado sequer uma vez; o mesmo acontece com É. Le Roy que, menos influente que Bachelard, possui algumas ideias comparáveis a ideias lacanianas<sup>2</sup>. Duhem e É. Meyerson estariam entre os dois grupos em quantidade de citações: o primeiro é citado uma vez nos seminários e o segundo, uma vez nos “Escritos”. Ao compararmos a insistência da questão da ciência em Lacan com essa quantidade de citações sobre os expoentes da epistemologia francesa, percebe-se uma desproporção que dá a impressão de estarmos presenciando em Lacan uma obra plena de novidades. Mas essa impressão é ilusória ou, para falar como Macey (1988), esse heroísmo teórico que cerca a figura de Lacan é mitológico.

Por outro lado, o comentador pode decidir por não reproduzir os problemas argumentativos do autor comentado, mantendo esforços para restaurar aquilo que ajuda a esclarecer o sentido de seus textos. Como foi indicado, porém, as possíveis influências lacanianas em filosofia da ciência são pouco restauradas por comentadores em determinados sentidos.

---

<sup>2</sup> Para tirar conclusões próprias sobre isso, ver Gutting (2001), pp. 30-33. A referência completa encontra-se na seção de referências desta dissertação.

Descreveremos rapidamente três desses sentidos. Há aqueles que comentam reflexões lacanianas em filosofia da ciência sem se questionarem sobre a sua possível “vida anterior” em outros autores. Nobus (2002), p. ex., propõe-se a esclarecer o texto laciano “Ciência e verdade”, mas, ao comentar o momento em que Lacan compara as causas aristotélicas às intelectualidades religiosa, mágica e científica, não se questiona se algo nesse sentido já tinha sido feito. Veremos nesta dissertação que algo nesse sentido já tinha mesmo sido feito justamente por um autor lido por Lacan, mas ausente no texto “Ciência e verdade”. Não é possível, antes de uma investigação apropriada, julgar o quanto o conhecimento de uma possível influência de Lacan ajudaria a lê-lo; mas o fato de que influências em filosofia da ciência sequer sejam especuladas em um contexto como o desse caso já é um problema.

Há também comentadores que fazem uma análise muito superficial da relação entre filosofia da ciência e Lacan, provavelmente porque seu estudo do filósofo da ciência em questão foi superficial. Evans (1996) descreve o conceito de “real” em seu dicionário de psicanálise laciana assim:

O uso de Lacan do termo “real” como substantivo data de um trabalho inicial, publicado em 1936. O termo era popular entre certos filósofos da época, e é o foco de um trabalho de Émile Meyerson (ao qual Lacan se refere no trabalho de 1936[...]). Meyerson define o real como um “absoluto ontológico, um verdadeiro ser-em-si” (Meyerson, 1925:79; citado em Roustang, 1986:61). Ao falar de “o real”, então, Lacan está seguindo uma prática comum em uma linha da filosofia do início do século XX. Contudo, mesmo que esse seja o ponto de partida de Lacan, o termo sofre muitas viradas de significado e uso ao longo de sua obra (p. 162).

O autor não mostra mais que isto sobre a teoria meyeroniana em seu dicionário. Veremos nesta dissertação que a citação de Meyerson usada acima apresenta pobremente sua teoria.

Há, por fim, aqueles que, ao discorrerem sobre uma problemática transautoral ou um autor específico em filosofia da ciência que podem ter inspirado Lacan, fazem isto somente através da mediação de Lacan. Ou seja, há comentadores que deixam de se debruçar sobre as fontes em epistemologia que (de modo mais ou menos claro) ele cita, sem verem isto como um problema metodológico. Há em Fink (2002) um exemplo extremo desse tipo de “alienação” ao texto de Lacan. Em um esforço para expor o que este argumentara sobre a diferença entre a ciência da Antiguidade e a da Modernidade, o comentador se introduz assim: “eu não professo em nenhum sentido ser um especialista em Antiguidade ou em história da ciência”; “eu simplesmente desejo resumir quais são os principais pontos de Lacan e por que eles são pertinentes à psicanálise” (p. 168). Quando ele expõe a reflexão de Lacan sobre a fantasia subjetiva na qual a visão de mundo da Antiguidade seria baseada, ele assume uma

anterioridade bibliográfica dessa reflexão – mas não especula nada sobre essa anterioridade. “Eu suponho que ele não tenha sido o primeiro a dizer isto”, assume Fink (2002, p. 169), sem desenvolver ao menos uma frase sobre sua suposição. Este é um exemplo extremo, mas, em menor grau, apresenta um padrão comum entre comentadores lacanianos.

Essas três condutas em comentários da obra de Lacan impedem um juízo claro sobre o caráter da apropriação que o autor faz de certos filósofos da ciência, ou seja, sobre o quanto essa apropriação é precisa, criativa ou simplesmente inadequada. Bem, a importação por Lacan de campos do saber à primeira vista externos ao que ele desejava construir (uma ciência da subjetividade) é um ato comum em sua obra e um alvo de opiniões passionais. Sokal e Bricmont (1999), p. ex., apontaram dois tipos de abusos intelectuais em Lacan: importação de conceitos próprios das ciências naturais para o interior das ciências humanas sem dar a menor justificação conceitual ou empírica; e ostentação de uma erudição superficial ao utilizar termos técnicos num contexto em que são totalmente irrelevantes. Contra esses últimos autores, Glynos e Stravrakakis (2002) indicam que eles admitem abertamente incompetência para julgar os aspectos não científicos de um autor particular como Lacan, logo contando com uma “tese não argumentada [...] de que é possível julgar os méritos científicos de uma disciplina sem referência ao tipo de questões concretas levantadas por aquela disciplina particular” (p. 220).

Para alcançar esse juízo claro sobre o caráter da apropriação que Lacan faz de certos filósofos da ciência e evitar opiniões passionais, portanto, seria necessário estudar o filósofo da ciência em questão dentro de seus próprios objetivos e sistemas teórico-conceituais através de literatura primária, fazer o mesmo com Lacan, para então relacionar ambos. Alguns trabalhos sobre Lacan realizam esse ideal, como Burgoyne (2003), a partir de Koyré, e Eyers (2012), a partir de Bachelard.

Sobre a promissora relação Lacan-Meyerson, especificamente, foram encontrados poucos trabalhos feitos segundo a recomendação metodológica defendida acima: apenas Charbonneau (1997), Corfield (2002) e De Laclos (2007). Em seu estudo sobre a filosofia no “primeiro Lacan”, Charbonneau (1997), julgando que a obra meyerersoniana “A dedução relativista” era para o Lacan de 1936 uma fonte teórica, analisa a obra em primeira mão para concluir que o psicanalista iniciante, então, “dá ao termo relatividade [, da teoria da relatividade,] uma extensão ilegítima” (p. 114). Em apenas um parágrafo, Corfield (2002) menciona a relação Lacan-Meyerson em seu comentário sobre a necessidade de um estudo sobre a filosofia da ciência em Lacan; porém, suas poucas palavras – dentre elas, “para

Meyerson [...] a ciência floresce sem que se dê conta de que o que é essencialmente real sobre o mundo é o que escapa da explicação científica” e “podemos considerar Lacan argumentando em linhas parecidas com a ideia de que a ciência envolve uma forma de negação, de não-querer-saber” (p. 181) – são sustentadas por uma leitura minimamente cuidadosa de ambos os autores. Por fim, De Laclos (2007) é um estudioso de Meyerson e produz uma reflexão sobre um construcionismo implícito no filósofo da ciência através de teorizações de Minkowski, Dandieu e Lacan, concluindo sobre o último que ele apenas adiciona uma gênese na intersubjetividade ao conceito meyersoniano de identificação.

Essas relações Lacan-Meyerson, porém, podem ser multiplicadas e especificadas através de análises de mais pontos teóricos em cada um dos autores. Para alcançar essa multiplicidade e especificidade, propusemos uma investigação sobre as convergências teórico-conceituais entre a filosofia da ciência de Émile Meyerson na obra “Identidade e Realidade”, de 1908, e o período de produção teórica de Jacques Lacan entre 1936, o ano do seu primeiro artigo psicanalítico, e 1953, o ano do texto que marca o início da sua fase estruturalista. O período de sua obra entre 1936 e 1953 pode ser chamado de “primeiro Lacan”.

Por que contribuir com a necessária investigação sobre a filosofia da ciência em Lacan através de Meyerson? Porque Meyerson, mesmo citado apenas uma vez em “Escritos” – no artigo de 1936 por onde nossa investigação se inicia – e nenhuma nos seminários, ele é citado explicitamente ao menos três vezes em “Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade”, a tese de doutorado de Lacan de 1932. Ademais, Meyerson é citado implicitamente no “primeiro Lacan” através de muitos conceitos, ou típicos, ou cujo contexto permite sua remissão a ele. A propósito, devemos justificar a exclusão da tese de 1932 do nosso objeto de investigação: as referências a Meyerson na tese devem ser objeto de uma investigação apartada do Lacan entre 1936 e 1953 simplesmente porque a tese apresenta um contexto teórico particular e complexo.

A investigação resultou nesta dissertação, dividida em três capítulos. O primeiro capítulo é contextual, e tem por objetivo caracterizar as linhas de discussão mais ou menos comuns da filosofia francesa da ciência na primeira metade do século XX. O segundo capítulo analisa a doutrina de Émile Meyerson a partir de sua inaugural e representativa obra, “Identidade e Realidade”. O terceiro, por fim, analisa a “filosofia da ciência lacaniana” e sua convergência teórico-conceitual com a filosofia da ciência de Meyerson.

## **CAPÍTULO 1 - A FILOSOFIA FRANCESA DA CIÊNCIA NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX**

Para bem situar a filosofia francesa da ciência da primeira metade do século XX, é necessário dar um passo para trás. Espiritualismo, idealismo e positivismo: é necessário primeiramente esboçar os contornos dessas três tradições da filosofia dominantes nas duas primeiras décadas do século XX na França, pois a partir delas – modificando-as ou mesmo as contrariando – é produzida a filosofia francesa da ciência que orientou o “primeiro Lacan”. Será apontada, portanto, a síntese que essa filosofia da ciência deriva desse pano-de-fundo filosófico: ela articula na ciência os termos e problemas de dois grandes filósofos ocidentais, Kant e Comte, confrontados com os desenvolvimentos científicos revolucionários da virada para o século XX. No pós-Primeira-Guerra, apareceram a Lacan outras orientações filosóficas sobre a ciência, através de versões do hegelianismo e da fenomenologia – o que podemos chamar de um movimento “direcionado ao concreto”, que por fim será também discutido.

### **1. Três correntes filosóficas: espiritualismo, idealismo e positivismo**

As principais preocupações dos filósofos franceses das duas primeiras décadas do século XX, nas três tradições citadas, eram a ciência, a liberdade humana e a relação entre as duas. As tradições apresentavam duas propriedades: fundamentavam-se em resultados da ciência real e defendiam um papel ativo da mente na experiência científica. Portanto, elas se diferenciavam, por um lado, do pensamento germânico do período, que trabalhava sobre modos de conhecimento intuitivos ou dialéticos e, por outro, do pensamento britânico do período, que postulava a fundação do conhecimento na experiência e que, na questão da liberdade, postulava um determinismo ou compatibilismo. Além dessas propriedades que uniam as três tradições e as colocavam distintas da filosofia de seus vizinhos europeus, havia, não somente entre elas, mas dentro delas, diferenças irreduzíveis. Segundo Gutting (2001) e



Schrift (2006), essas três categorias são úteis para o entendimento dos problemas e abordagens do período, mas pouco precisas em suas atribuições a filósofos específicos (Gutting, 2001; Schrift, 2006).

O espiritualismo francês tem sua raiz em René Descartes e em Maine de Biran, e denomina qualquer ontologia que torna primário o valor ético e metafísico da mente individual (*l'esprit*). Isto é, qualquer ontologia em que o valor da existência humana deriva das faculdades mentais superiores dos indivíduos, entre as quais se destaca sua liberdade, e em que essas faculdades são irreduzíveis, quer a processos materiais, quer a um nível superior de realidade, como o “Absoluto” do idealismo alemão. Dois dos representantes do espiritualismo francês desse período são Charles Renouvier (1825-1903) e Henri Bergson (1859-1941) (Gutting, 2001; Schrift, 2006).

O pensamento espiritualista francês do início do século XX mostrava, em alguns de seus autores, uma tendência ao idealismo. Porém, o pensamento francês estritamente idealista do início do século XX permitia a afirmação de que apenas as mentes existem, a negação da individualidade dessas mentes e, em oposição a um espiritualismo cristão, a indistinção entre mentes humanas finitas e a mente infinita que as teria originado. O pensamento idealista francês do período discutido pode ser representado pelos trabalhos de Jules Lachelier (1832-1918) e Léon Brunschwig (1869-1944) (Gutting, 2001).

Há uma forte herança de Kant no espiritualismo e idealismo franceses, que é graficamente representada na crítica sartreana a ela através da expressão “filosofia digestiva” atribuída a essas correntes: filosofia segundo a qual as coisas seriam digeridas pelo Espírito, um “Espírito-Aranha” que atiraria “as coisas em sua teia”, as cobriria “de uma baba branca” e lentamente as digeriria, “reduzindo-as à sua própria substância” (Sartre, 1939 *apud* Lopes, 2005, p. 105).

Para Kant, os objetos presentes na experiência empírica somente podem ser conhecidos através da forma como eles aparecem ao sujeito transcendental do conhecimento, ou seja, o conhecimento empírico seria sempre do fenômeno (das aparências) e não da coisa que o poderia produzir (denominada por Kant de coisa-em-si). Seria superada, assim, a assunção “pré-crítica” de que o conhecimento deve se conformar aos objetos e seria possível afirmar o contrário: os objetos se conformam às condições de possibilidade do conhecimento (em um sujeito transcendental). Estas seriam condições que envolvem tanto a sensibilidade pura – as intuições apriorísticas do espaço e do tempo – quanto o entendimento puro – os doze conceitos apriorísticos do entendimento (entre os quais estão, p. ex., “unidade”,

“substância” e “necessidade”). Kant afirmou que essas condições de possibilidade do conhecimento são juízos sintéticos *a priori*, ou seja, juízos em que o predicado não está contido na definição do sujeito do juízo, mas que, mesmo assim, não são derivados da experiência sensível. As proposições matemáticas também seriam consideradas, nesse sistema filosófico, juízos sintéticos *a priori* (Holzhey e Mudroch, 2005).

Lachelier procurou em um de seus trabalhos, p. ex., analisar o problema da indução na ciência através de uma posição idealista transcendental. Ele argumentou que é necessário justificar dois princípios, o de causalidade eficiente e o de causalidade final, para justificar uma inferência indutiva. O que, segundo ele, não poderia ser feito nem pelo empirismo nem pelo racionalismo: o empirismo traria circularidade para o problema da indução e o racionalismo traria o engano de buscar o fundamento da indução em coisas às quais, por princípio, não temos acesso (as coisas-em-si ou substâncias). Sustentando-se em Kant, ele propõe uma solução ao problema da indução através da concepção desta como uma necessidade do próprio pensamento, abandonando, assim, a importância de especular sobre uma fundação por trás dos fenômenos que se colocam segundo uma causalidade (Gutting, 2001). É válido expor o comentário de Gutting (2001) sobre o argumento de Lachelier para que se dimensione a herança de Kant na França da virada para o século XX:

[...] Se, com os empiristas, sustentamos que o conhecimento é meramente de aparências fenomênicas, então [...] qualquer argumento pela indução deverá vir da experiência fenomenal e logo será válida somente se for circular. Se, ao contrário, como os racionalistas sustentam, o conhecimento é de coisas-em-si inacessíveis pelos sentidos, então a indução poderia em princípio ser justificada na base de verdades sobre a estrutura e estabilidade das substâncias ou causas atrás das aparências. Mas não temos acesso a tais substâncias e causas, e a evocação delas é meramente “a asserção de um problema transformado em sua solução”<sup>3</sup>[...]. [...] Há, porém, uma alternativa, baseada no apelo kantiano de que “qualquer que seja a fundação misteriosa por trás dos fenômenos, a ordem em que eles seguem uns aos outros é exclusivamente determinada pelas necessidades de nosso próprio pensamento”. Para verificar se Kant está certo, Lachelier diz que se deve tentar estabelecer os dois princípios de indução “mostrando que, se eles não existissem, o pensamento humano não seria possível”<sup>4</sup> [...] (pp. 16-17).

Bergson, também em diálogo com Kant e antecipando o movimento francês “em direção ao concreto”, propunha que os filósofos lidassem com a matéria cognitiva extra-intelectual, discordando, assim, do filósofo de Königsberg, para o qual só haveria conhecimento através do intelecto e para o qual, assim, essa suposta matéria seria ou coextensiva ou exterior ao intelecto. Bergson afirmava que essa matéria extra-intelectual não

<sup>3</sup>Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction*, p. 36.

<sup>4</sup>Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction*, p. 42.

é uma coisa-em-si, fora da experiência, mas a própria experiência em seu estado mais imediato, a qual revela uma “multiplicidade qualitativa” irrepresentável por concepções mecanicistas tradicionais. Ele criticava na ciência, portanto, o entendimento do tempo como uma série de momentos discretos (o que ele denominou de “método cinematográfico”) e sua tendência a considerar ilusória a mudança fenomênica através da procura por um conhecimento daquilo que não muda (um conhecimento do quantificável). A natureza seria, para ele, contínua e criativa (Gutting, 2001; Schrifft, 2006).

Por fim, há também nesse período uma forte herança de Comte e de seu positivismo. Mas os trabalhos muito diversos desse período que podem ser considerados positivistas podem ser assim considerados porque partem de dois grandes termos do pensamento de Comte, ora para afirma-los, ora para nega-los, ora para modifica-los: o pensamento humano evolui na história; o estágio mais evoluído do pensamento humano tem condições de aparecer através da negação de abstrações metafísicas e, portanto, através da articulação daquilo que é apreendido apenas pelos sentidos através de observação e experimentação (este sendo o caráter empirista do positivismo). O primeiro estágio do pensamento seria o religioso, que atribuiria aos fenômenos uma vontade livre e direcionada a um fim; o segundo seria o metafísico, em que essa vontade seria substituída por conceitos abstratos que excederiam a matéria do que as sensações nos dariam a conhecer; o último seria o científico, no qual seria possível produzir conhecimento positivo, ou seja, originado nas sensações e composto das relações entre elas (Gutting, 2001; Schrifft, 2006; Meyerson, 1908/1962).

A ampliação e diluição do pensamento de Comte tornou o positivismo mais uma orientação filosófica geral do que uma posição filosófica bem-definida. Isso fica claro na valorização corrente na filosofia francesa da ciência – em Bachelard (1934/1985), p. ex. – de uma ontologia formalista em detrimento de uma ontologia substancialista. Uma ontologia substancialista seria, nos termos positivistas, resultado de um pensamento metafísico: tema caro para o “primeiro Lacan”, como será discutido no capítulo 3. Isso também fica claro nos traços de questões comteanas em alguns trabalhos espiritualistas e idealistas da época. Isso fica claro, por fim, nas tentativas de Émile Durkheim (1858-1917) e Pierre Janet (1859-1947) de aproximar os métodos das ciências naturais e das ciências humanas, na sociologia e na psicologia, respectivamente (Gutting, 2001) – o que também dialogou com os impulsos deterministas de Lacan em sua elaboração de uma “nova psicologia”, como também veremos.

## 2. A filosofia francesa da ciência na primeira metade do século XX: Kant e Comte frente às “novas ciências”

Podemos, com essa contextualização, desenvolver a ideia de que a filosofia da ciência da França da primeira metade do século XX articula os termos e problemas da teoria do conhecimento de Kant e da doutrina positivista de Comte. O kantismo, uma vez que aponta as condições de possibilidade da experiência, nela aparece através da assunção do papel formador do sujeito sobre a experiência. O comtismo, por seu turno, nela aparece através da assunção sobre a evolução da inteligência humana na história da ciência e da questão sobre o lugar da conceptualização metafísica nessa evolução.

Porém, podemos mesmo falar de um *campo específico da filosofia da ciência* no contexto tratado? A filosofia francesa discutida já tinha como uma de suas propriedades partir de questões da prática científica – p. ex, questões sobre a continuidade e a criatividade do ente conhecido em Bergson e sobre as condições subjetivas da inferência indutiva em Lachelier. Que autores poderiam ser apontados, então, como situados nesse campo específico? É possível assumir como um dos critérios: eram autores que tinham como objetos as teorias e os métodos científicos – e não apenas como pontos de partida, como os tinham Bergson e Lachelier. Ou seja, que procuravam analisar teorias e métodos científicos e, assim, fazer inferências conceituais e valorativas sobre a prática científica; pontualmente, neste caso, questões antropológicas, epistemológicas (no sentido de teoria geral do conhecimento), estéticas, metafísicas, etc. podiam fazer parte dos *meios* argumentativos – mas não de seus fins. Com esse critério, os autores Henri Poincaré (1854-1912), Émile Meyerson (1859-1933), Pierre Duhem (1861-1916), Gaston Bachelard (1884-1962) e Alexandre Koyré (1892-1964) serão considerados representantes da filosofia francesa da ciência que orientou o “primeiro Lacan”<sup>5</sup>.

Como lembra Braunstein (2002), Georges Canguilhem (1904-1995), o autor de “O normal e o patológico” e sucessor de Bachelard, “identifica em Auguste Comte a origem de um ‘estilo francês’ em filosofia da ciência que se caracterizaria por dois traços: a epistemologia não deve ser mais que histórica e essa história deve ser filosófica, ou seja, crítica, valorativa” (p. 921). Braunstein (2002) lembra ainda que, segundo Comte, o que reverberou até a epistemologia francesa do século XX,

---

<sup>5</sup> Essa lista não é exaustiva.

não é possível conhecer ‘diretamente’ as ‘leis do espírito humano’, já que essas leis não podem ser conhecidas a não ser pelo estudo dos resultados do espírito humano efetivamente em exercício, ou seja, pelo estudo das ciências e de sua história (Braunstein, 2002, p. 929).

Assim, a epistemologia francesa não se coloca a questão do fundamento da ciência, ou seja, não tenta enunciar *a priori* o que deve ser a ciência, como faz o positivismo lógico ou a tradição analítica em geral. Estando situada na tradição continental em filosofia da ciência, ela se orienta pela valorização da história, da experiência vivida e da prática interpretativa, enquanto que a tradição analítica procura abordar a filosofia de um ponto a-histórico, preocupado com a precisão da linguagem e focado no progresso científico (Braunstein, 2002; Babich, 2005). É nesse sentido que “filosofia da ciência” e “epistemologia” são termos intercambiáveis na França do início do século XX: seria implausível, com esses princípios, falar de epistemologia do outro modo, ou seja, como teoria geral sobre o conhecer humano (Braunstein, 2002).

Os quatro traços que podem descrever a epistemologia francesa e colocá-la na tradição de Comte são estes: ela parte de uma reflexão sobre as ciências, essa reflexão é histórica, essa história é crítica, e essa história é também uma história da racionalidade – ou seja, há na epistemologia francesa a assunção, apoiada nas ciências, da racionalidade humana não como uma universalidade a ser buscada, mas como função de uma história tortuosa e contingente (Braunstein, 2002).

A ideia de uma história da racionalidade recebe contornos claros na obra de Léon Brunschwig (1869-1944), filósofo idealista francês que orientou diretamente a obra de Bachelard. Para ele, a história do progresso da ciência é o registro de constituições de estruturas mentais cada vez mais exitosas para a interpretação da experiência. Ele denuncia, por exemplo, filósofos como Platão, Descartes, Leibniz e Kant que, baseados nos desenvolvimentos da matemática de seus tempos, apresentaram sistemas alegadamente definitivos em filosofia da matemática, sem considerarem que a história da matemática continuamente cria novas ideias que soterram os velhos sistemas. Sua visão de que a racionalidade é antissistemática é justificada por sua imagem de uma mente que responde, com interpretações novas e imprevisíveis, a “choques” de realidade novos e imprevisíveis (Gutting, 2001).

Koyré, “muito filósofo para os historiadores franceses e muito historiador para os filósofos franceses” (o que vale também para os campos específicos de filosofia e história da ciência), segundo Chimisso (2008, p. 136), também partilhava dessa visão, e a confirmou em

seus estudos históricos sobre a revolução científica dos séculos XVI e XVII. O mundo pós-galileano, para ele, fundou uma mudança dramática em visões de mundo, mas também em questões e métodos científicos; fundou um mundo matemático, em que o objetivo é mais medir do que estabelecer diferenças qualitativas entre as coisas.

Através dessa abordagem orientada sumamente pela história da ciência, os epistemólogos franceses contemplaram o desenvolvimento, no século XIX e início do século XX, de geometrias não-euclidianas, lógicas não-aristotélicas e físicas não-newtonianas, o que os coagiu a modificar pontos centrais dos sistemas de Kant e Comte sobre os fundamentos da ciência. Esse conjunto de teorias foi apontado como um “novo espírito científico” por Bachelard (1934/1985). Espírito revolucionário porque teria produzido novas bases axiomáticas para essas três ciências, ampliando e incluindo as bases intuitivas e conceituais da razão que havia antes dele:

Não há [...] transição entre o sistema de Newton e o sistema de Einstein. Não se vai do primeiro ao segundo acumulando conhecimentos, redobrando os cuidados nas medidas, retificando ligeiramente os princípios. É preciso, ao contrário, um esforço de novidade total. Segue-se, pois, uma indução transcendente e não uma indução amplificante, indo do pensamento clássico ao pensamento relativista. Naturalmente, após esta indução, pode-se, por redução, obter a ciência newtoniana. A astronomia de Newton é, pois, finalmente um caso particular da Pan-astronomia de Einstein, como a geometria de Euclides é um caso particular da Pangeometria de Lobatchewsky (Bachelard, 1934/1985, p. 44).

O que então foi apontado como sendo um conjunto de novas revoluções científicas era parte de um espírito que Delacampagne (1999) caracterizou como uma crise do conceito clássico de representação. Segundo ele, o conceito clássico de representação dominou o período entre o Renascimento e o final do século XIX. Nesse conceito clássico, os signos humanos eram confiáveis e as mentes humanas representavam o mundo de modo fiel. Contudo, a partir das duas últimas décadas do século XIX, o questionamento, até então tímido, sobre esse conceito reapareceu com grande força: nossos signos são fundados fora da nossa mente?; as leis que os governam são as únicas possíveis?; elas refletem algo diferente de escolhas subjetivas e/ou normas culturais?

Era um momento, portanto, de crise – mas uma crise experienciada como algo enriquecedor e, em grande medida, libertador. Pois se a lógica da representação, no sentido clássico do termo, era apenas uma construção da mente e não mais a expressão de uma estrutura natural e imutável, outros tipos de construção tinham que ser possíveis. Outros usos dos signos podiam ser imaginados, outras regras de atuação elaboradas, as quais em troca permitiriam a exploração de novos territórios (Delacampagne, 1999, p. 2).

Nessa exploração, uma tendência das teorias científicas à complexidade, com teias de axiomas e teoremas se complexificando e apanhando cada vez mais realidade (para falar como Sartre), foi valorizada como um sinal de evolução, mesmo em um teórico relativamente conservador – pois que afirmava que a ciência, mesmo com seus novos desenvolvimentos, não devia nem podia se livrar do substancialismo de seus objetos – como Meyerson (1908/1962):

[...] A ciência certamente tende a simplificar o conhecimento adquirido – isto é, a resumi-lo, formulando leis e teorias mais e mais gerais; isto é uma consequência do princípio de economia de esforço, que é a fonte da ciência empírica. Mas não é verdadeiro afirmar que, à medida que ciência avança, nossa concepção de um fenômeno real fica mais simples; pois, se a ciência frequentemente descobre o simples abaixo do complexo, em outros momentos, como Poincaré mostra, é, ao contrário, o complexo que a ciência descobre abaixo das aparências da simplicidade. [...] *se, de duas fórmulas, de duas soluções teóricas, devemos sempre, seus méritos sendo os mesmos, adotar a mais simples, não é correto que, de dois eventos [eventualities], aquele que corresponder à teoria mais simples deve ser percebido.* [...] (pp. 411-412, grifo nosso).

As modificações impostas pela epistemologia francesa do início do século XX ao criticismo kantiano e ao positivismo comteano foram múltiplas e dependentes de particularidades autorais. É possível, porém, esboçar uma generalidade característica dessa tradição. Para esta, o novo espírito científico mostrara que a afirmação kantiana de que a lógica, a geometria e a física até o século XVIII eram fundadas em juízos sintéticos *a priori* estava imprecisa ou simplesmente não verdadeira, uma vez que o apriorismo de um juízo implica, no sistema kantiano, sua universalidade. Por exemplo, a intuição newtoniana do tempo seria necessária ao sujeito transcendental kantiano, portanto necessária a todo ser humano que conhece; a física relativista, porém, mostrou que o caráter do tempo deve ser variável segundo outras grandezas e não pode mais ser apreciado no sentido da física newtoniana, ao menos se quisermos explicar um número maior de fenômenos físicos ou reorganizar em um sistema mais completo conceitos físicos fundamentais (Bachelard, 1934/1985).

O neokantismo francês, portanto, considerava que as formas da intuição e as categorias do entendimento mudavam na história da ciência. O desenvolvimento de Poincaré sobre a parcela de convenção que há nas teorias científicas é ilustrativo desse ponto. Poincaré dividiu as hipóteses científicas em quatro classes, com diferentes níveis de ligação com os dados empíricos: 1) hipóteses testáveis pela observação; 2) hipóteses empíricas apoiadas, mas não logicamente implicadas, por dados experimentais; 3) assunções impensadas, comumente

incrustadas em nossa linguagem, sobre como a natureza deve se comportar, dentre as quais estão assunções tão naturais que delas dificilmente somos capazes de escapar, mas que são, em última instância, refutáveis (p. ex., as assunções de que a influência de corpos muito distantes é desprezível, ou de que efeitos quantitativos variam continuamente em relação a suas causas); 4) por fim, há aquelas hipóteses que não são, de modo algum, testáveis. Dentre estas estão as que parecem hipóteses empíricas, mas que acabam mostrando-se redutíveis a convenções, como, p. ex., uma hipótese sobre a estrutura geométrica do espaço nas ciências físicas: seria impossível, segundo Poincaré, confirmar empiricamente se o espaço real é o espaço da geometria euclidiana ou o das não-euclidianas, uma vez que a comensurabilidade dos axiomas de cada uma das geometrias com dados empíricos seria dependente também de convenções sobre instrumentos de mensuração. Convenções, portanto, não seriam verdadeiras ou falsas. Mas também não seriam arbitrárias: deveria haver critérios para as escolhas das convenções, tais como simplicidade e comodidade. Em suma, para o filósofo e cientista, há dispositivos formais para lermos o mundo que não seriam testáveis, mas que também não seriam, como Kant apontara, juízos sintéticos *a priori* (Gutting, 2001).

Na orientação desse mesmo neokantismo, Bachelard (1940/1966) menciona um “não-kantismo”, “uma filosofia de inspiração kantiana que ultrapassa a doutrina clássica”, ao apresentar, nos “esforços de abertura do pensamento científico”, três desenvolvimentos: a “doutrina do não-substancialismo”, a implicação de que “a intuição natural não é mais do que uma intuição particular”, e a dialetização da lógica “através de paradoxos” (pp. 15-16). Também Meyerson (1908/1962) defende seu “não-kantismo” ao afirmar que, mesmo que o filósofo de Königsberg tenha mostrado a verdade sobre a concordância entre nosso entendimento e a realidade – de que essa concordância é parcial, de que a realidade é parcialmente inteligível, enfim, de que o conhecimento científico é feito de elementos *a priori* e *a posteriori* –, ele delegou um papel muito grande ao *a priori*. Assim, Kant está errado em afirmar que a cinemática (“foronomia”, para ele) e uma parte da mecânica são puras ou *a priori*:

[...] Nossa cinemática de hoje pressupõe o princípio de inércia, incluindo a composição de movimento. Pois qual seria a utilidade de compor “segmentos” retilíneos, como tem sido proposto, se não fosse entendido que corpos se movem em uma linha reta e que movimentos são combinados daquela maneira? Suponhamos que estamos lidando com corpos celestes e tentemos adotar para eles a teoria que era ainda a de Copérnico, a teoria do movimento “natural” em um círculo. Evidentemente, assim, não encontraremos mais nossa cinemática *a priori*. Se desejarmos fazer uma ciência puramente racional da cinemática, sem nenhum recurso à experiência, nosso único recurso é apresentá-la como hipotética. Com



essa condição, ela pode ser deduzida bastante rigorosamente, e tudo que precisa ser feito depois é mostrar que seus resultados concordam com a experiência. Mas essa não era a ideia de Kant (Meyerson, 1908/1962, p. 401).

Partindo de Comte, os epistemólogos franceses problematizaram o processo pelo qual a sensibilidade – o conjunto de dados empíricos – induz ao conhecimento, uma influência do criticismo kantiano. Para esses epistemólogos, os dados empíricos são sempre mediados pelo intelecto e/ou pela instrumentação que nos leva até eles, que seria também o produto de uma elaboração intelectual: um instrumento científico seria uma “teoria encarnada”. Ademais, mesmo que até a primeira metade do século XX a ideia de *evolução* histórica da ciência tenha permanecido dominante, a ideia de *descontinuidade radical* foi adicionada a ela, ou seja, a ideia de que, na história, a ciência apenas evoluiria com, nos termos de Bachelard, cortes epistemológicos. Mesmo em teóricos “continuístas” como Meyerson, é onipresente, nesse momento, a ideia de que a evolução da ciência produz conhecimentos que perturbam nossas mais fortes tendências intelectuais.

Dentre os autores que citamos, Pierre Duhem desenvolveu a filosofia da ciência que mais repetiu os princípios de Comte. Para Duhem, o papel da ciência não é explicar, isto é, falar sobre a natureza real das coisas por trás de suas aparências; desse modo, o objeto da ciência seria as próprias aparências que se formam em nossa sensibilidade. Duhem faz uma distinção conceitual entre “fatos práticos” (fenômenos em linguagem do senso comum) e “fatos teóricos” (traduções desses fenômenos para linguagens simbólicas). Nessa concepção, as teorias científicas são o resultado da associação de atributos mensuráveis do mundo dos fenômenos com símbolos matemáticos, que são, por seu turno, associados uns aos outros em proposições matemáticas. Dessas proposições seriam deduzidas conclusões que, traduzidas de volta a termos observacionais, espera-se, serão concordantes com o mundo dos fenômenos. Porém, ele insiste que não há um conjunto particular de proposições matemáticas superior, no sentido recém-exposto, a todos os outros conjuntos: muitas formas de representar o fenômeno matematicamente produziriam concordâncias úteis com ele. Um grande número de “fatos teóricos” poderia descrever um mesmo fenômeno. Do mesmo modo, por outro lado, uma mesma representação matemática diria respeito a um grande número de “fatos práticos” (Gutting, 2001).

Duhem sustenta que teorias científicas são falsificáveis se suas implicações traduzidas em linguagem observacional mostram-se discordantes do fenômeno. Mas também sustenta que seria impossível uma refutação decisiva de uma hipótese científica específica

porque apenas muitas hipóteses juntas poderiam “cobrir” um fenômeno, isto é, implicar proposições cujas traduções podem descrever apropriadamente um fenômeno – haveria, necessariamente, além da hipótese principal, hipóteses sobre o aparato de mensuração utilizado na apreensão do fenômeno, p. ex. Qualquer refutação empírica mostraria apenas que pelo menos uma das hipóteses relevantes é falsa. Os cientistas deveriam, então, lidar com o “bom senso” para refutar ou não hipóteses importantes (Gutting, 2001).

Mesmo Duhem preservando muito dos princípios positivistas, ele problematiza o processo que iria da sensibilidade às teorias científicas, apontando também a carga de teoria presente nos instrumentos científicos de mensuração. Bachelard também deu luz a esse tópico e chamou os instrumentos científicos de “teorias materializadas”: os instrumentos científicos careceriam, assim, de transparência, pois produziram dados que estão carregados de teoria só por serem possíveis. Nesses instrumentos estariam incluídos os sistemas matemáticos, como articula Bachelard em “O novo espírito científico”:

Repetiu-se constantemente que as matemáticas eram uma linguagem, um simples meio de expressão. Tornou-se hábito considera-las como utensílios à disposição de uma razão consciente de si mesma [...]. Uma tal segmentação podia ter um sentido na origem do espírito científico, quando as imagens primeiras da intuição tinham uma força sugestiva e ajudavam a teoria a se constituir. [...] Mas nas novas doutrinas, afastando-se das imagens ingênuas, o espírito científico tornou-se de alguma maneira mais homogêneo [...]. [...] é o esforço matemático que forma o eixo da descoberta, é a expressão matemática que, sozinha, permite pensar o fenômeno. (Bachelard, 1934/1985, p. 52).

A doutrina bachelardiana também é filha da de Comte, mas é um fruto que cai um pouco mais longe da árvore que a doutrina de Duhem. Como já foi mencionado, Bachelard defende que a história da ciência é uma história descontínua, de cortes epistemológicos (*coupures épistémologiques*), de revoluções no pensamento que superam cada vez mais as formas intelectuais do senso comum. É justamente por isso ele dá relevância ao papel dos sistemas matemáticos nas teorias, uma vez que estes permitiriam vias não intuitivas e criativas para lermos os fenômenos. Dentre as formas intelectuais do senso comum a dever ser superadas, Bachelard discute o conceito (no sentido de categoria do entendimento kantiana) da substância. Os sistemas matemáticos da geometria, lógica e aritmética do século XIX teriam possibilitado a descrição dessubstancializada do fenômeno, tê-lo-iam feito apenas um tecido de relações matemáticas. Afirma Bachelard (1934/1985): “não há natureza simples, substância simples; a substância é uma contextura de atributos” (p. 148). Ou ainda: “longe de o ser que ilustra a relação, é a relação que ilumina o ser” (pp. 144). Por admitir que a ciência evolui na história, porém de modo descontínuo, e por defender que essa evolução depende de

um corte com um pensamento substancialista (portanto de um corte com o que está para-além dos *posita*), porém sem abandonar o papel ativo do sujeito na produção do conhecimento, o epistemólogo francês coloca-se ora dentro, ora fora, da doutrina comteana.

O conceito de substância deve ser concisamente discutido, pois se repete nesse contexto filosófico e é relevante no “primeiro Lacan”. Ele diz respeito, no sistema kantiano, à atribuição transcendental de substância aos fenômenos, que é a atribuição de existência de entes que, no fenômeno, persistem no tempo, que permanecem, enquanto todo o resto se modifica (Holzhey e Mudroch, 2005). Dele, é implicado o conceito de entes que continuam existindo no tempo mesmo que não se formem nas sensações, ou seja, o conceito de um mundo independente de uma consciência sobre ele. Tal mundo conceitualmente privado de qualidade, já que esta é a matéria das sensações, seria um mundo de quantidades puras, em que qualidades seriam apenas aparências de variações quantitativas de substâncias. Um mundo que, no fim das contas, não muda, uma vez que, nele, algo dentro do prolongamento das mudanças aparentes deve necessariamente permanecer (Meyerson, 1908/1962).

Meyerson (1908/1962) afirma que nem a evolução da ciência no passado nem sua condição “presente” (sua condição em 1908) podem ser explicadas se excluirmos o papel das hipóteses substancialistas dentro delas. Assim, ele desenvolve uma posição antipositivista, mas ainda em relação aos termos e aos problemas do positivismo.

Bachelard, como foi discutido, não defendia essa posição – e referenciou Meyerson para deixar isto claro. Mas mesmo Meyerson, na continuidade de seu argumento, apresenta produções científicas, como o Princípio de Carnot, que postulam a não-identidade, a mudança irreduzível na realidade, e discute o quanto elas forçam nossas tendências intelectuais a uma direção contrária. Em suas primeiras teorizações, Lacan mostra claramente que lidou com esse dilema francês do lugar da tendência intelectual humana para o substancialismo, como será discutido.

### **3. Em direção ao “concreto”: fenomenologia e neo-hegelianismo.**

A reflexão sobre a ciência em Lacan não é influenciada apenas pelos franceses que diretamente trataram de teorias e métodos científicos para sobre ambos tirarem conclusões filosóficas, mas também por uma tradição filosófica de contestação que se formou na França a partir dos anos 1920, denominada “filosofia concreta”. É nos termos dessa filosofia que

Lacan, ao refletir sobre a ciência, se contrapõe ao espiritualismo e ao idealismo já descritos e modifica a filosofia da ciência neo-kantista e “positivamente” (no sentido comteano) esclarecida de seu país.

A ideia do “concreto” pode ser remetida à obra de Jean Wahl (1888-1974), “Em direção ao concreto”, de 1932, mas também a uma obra anterior a esta, “Crítica dos fundamentos da psicologia”, de 1928, na qual Georges Politzer (1903-1942), ao discutir as principais escolas psicológicas de seu tempo, busca exemplos e contraexemplos para uma “psicologia concreta” a ser desenvolvida – mirada também por Lacan, como veremos no capítulo 3.

Na França dos anos 1920, o espiritualismo e o idealismo se chocaram com tal “filosofia concreta”. Nas palavras de Gutting (2001): “Em contraste com o que eles viam como abstrações estéreis do idealismo e do espiritualismo [...], jovens filósofos [...] buscaram uma aproximação à filosofia fundamentada em encontros face-a-face com a plenitude da realidade” (p. 105). E, ainda, nas de Schrifft (2006):

Seja para um pensador teísta como Marcel ou Merleau-Ponty, seja para um ateuista como Sartre ou Beauvoir, o caráter de-outro-mundo [*otherworldly character*] do idealismo ou do espiritualismo não satisfazia desejos de entender os dados concretos da experiência humana, sejam eles a carnificina “por atacado” [*wholesale*] da Primeira Guerra Mundial sejam os detalhes mais mundanos de uma vida humana. Para alguns, essa virada era [...] direcionada para as instituições de filosofia acadêmica (pp. 16-17).

Como parcialmente adiantado acima, tal filosofia vinha na esteira das marcas deixadas pela Primeira Guerra Mundial e pela Revolução Russa no imaginário social francês e traduzia um momento de crítica à barbárie e à burguesia racionalista que a gerara. Era sustentada, portanto, em novas correntes filosóficas que poderiam servir a essa crítica, como a fenomenologia de Edmund Husserl e Martin Heidegger – em Jean-Paul Sartre (1905-1980), p. ex., sob tons existencialistas – e o neo-hegelianismo de Alexandre Kojève (1902-1968), p. ex.. Nesse contexto, essas duas correntes foram despossuídas de seus objetivos originais, como produzir uma fundação para o conhecimento ou retornar para a questão do Ser, e foram apropriadas para serem meios de acesso ao “mundo concreto” (Roudinesco, 2008; Gutting, 2001).

Segundo Descombes (1980), o “idealismo” contra o qual a “onda concreta” da geração de 1930 se desenvolvia pode ser entendido no sentido popular ou no sentido metafísico. A ofensiva contra o sentido popular do idealismo era uma ofensiva contra a abstração: o idealista ignoraria a diferença irreduzível entre o mundo racionalizável,

comensurado com o bem, do qual ele falaria, e o mundo irregular e instável, rebelde em relação à razão, do qual ele falaria muito menos. Ele, portanto, erraria ao agir como se o mundo que “deve ser” já existisse, devendo, assim, ser um sonhador, um conservador ou um “professor nos espasmos [*throes*] da senilidade acadêmica” (p. 16). Para os “concretos”, o idealismo é a verdadeira filosofia *no fim da história*, mas, até lá, ele nos desmotiva para a ação, para a oposição a tudo o que impede o real de ser o ideal.

Já o sentido metafísico é o mesmo sentido da corrente filosófica já discutida; nele, o idealismo é o nome da doutrina que sustenta que o “ser” e o “ser-conhecido” são a mesma coisa e que a metafísica deve ser reduzida à teoria do conhecimento. Descombes (1980) afirma que, para a filosofia concreta, esse idealismo estava entrelaçado ao problema do solipsismo, à tese absurda de que quem pronuncia o *cogito* pode ter certeza apenas de sua própria existência de sujeito: para o sujeito conhecedor e que produz julgamentos sobre o “ser”, qual seria o estatuto dos outros sujeitos conhecedores e do “ser” que os outros conhecem? A filosofia concreta levantava as implicações absurdas da doutrina idealista para demandar que o idealismo acomodasse o drama da presença do “outro”: “o outro é um fenômeno *para mim*, mas eu não sou menos um fenômeno *para ele*; claramente, um de nós vai ter que renunciar seu papel de sujeito e se contentar em ser *para si mesmo* o que é *para o outro*” (p. 23).

O texto de Sartre já citado, “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”, de 1939, é representativo da corrente fenomenológica e existencialista da “filosofia concreta”. Contra o idealismo e o realismo, sua concepção é a de que a consciência é um “nada”, uma negatividade, que se forma com as coisas para as quais se volta, ou seja, é a de uma consciência sem substância e a de um mundo que não pode ser teorizado senão através dessa experiência de “voltar-se para”. Sua concepção do Eu e do psiquismo, enfim, nada mais é que a do conjunto dessas experiências numerosas e irregulares, ou seja, é a de um Eu também sem substância, sem essência. Em suas palavras:

Contra a filosofia digestiva do empiro-criticismo, do neokantismo [...], contra todo ‘psicologismo’, Husserl não se cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência [...] Husserl não é de modo algum realista: esta árvore sobre sua ponta de terra fendida, ele não faz dela um absoluto que entraria, depois, em comunicação conosco. A consciência e o mundo são dados ao mesmo tempo: exterior por essência à consciência, o mundo é, por essência, relativo à ela. É que Husserl vê na consciência um fato irreduzível que nenhuma imagem física pode exprimir. Salvo, talvez, a imagem rápida e obscura do manifestar-se. Conhecer, é “se manifestar rumo à”, arrancar-se da úmida intimidade gástrica para esgueirar-se, longe, para além de si, rumo ao que não é si, longe, perto da árvore e entretanto fora dela, pois ela me escapa e me repele e eu não posso mais me perder nela como

ela não pode diluir-se em mim: fora dela, fora de mim. [...] a consciência não tem ‘dentro’; ela não é nada senão o fora dela mesma e é essa recusa absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como uma consciência.[...] Ei-nos [...] libertos [...] da ‘via interior’ [...], porque finalmente tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros. Não é em não sei qual retiro que nós nos descobriremos: é na estrada, nas cidades, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens (Sartre, 1939 *apud* Lopes, 2005, p. 105-106).

Os seminários de Alexandre Kojève sobre “A fenomenologia do espírito”, apresentados entre 1933 e 1939 na *École Pratiques des Hautes Études*, por seu turno, são representativos da corrente neo-hegeliana da “filosofia concreta”.

Apenas três usos notórios da filosofia hegeliana foram feitos entre o fim da Primeira Guerra e o ano de 1930 na França, como atesta Koyré (1930/1991) em “Relatório sobre o estado dos estudos hegelianos na França”: o de Meyerson, em “Sobre a explicação nas ciências” (1922), que discute a presença da ideia da diversidade na postulação científica da identidade, o de Victor Basch, em “As doutrinas políticas dos filósofos da Alemanha” (1929), que combate uma leitura de Hegel como defensor intransigente do Estado, e o de Wahl, em “A consciência infeliz na filosofia de Hegel” (1929), que defende um hegelianismo que, antes de tratar a dialética como um processo lógico, trata-a como uma experiência trágica, romântica, e até mesmo religiosa. Trinta anos depois, em um “*post-scriptum*” a esse mesmo relatório, Koyré afirmou que o estado dos estudos hegelianos mudara completamente na França e na Europa como um todo, e conheceu uma verdadeira ressurreição, que “só perde para o existencialismo ao qual, aliás, ela às vezes procura se unir” (p. 193). Ele aponta, então, os determinantes dessa ressurreição: a “evolução normal cíclica ou espiralóide do pensamento filosófico” que, depois de Kant, retornou a Schelling, Fichte e Hegel; jogando com uma ideia hegeliana, aponta o determinante da “aceleração da história”, “juiz supremo do homem e de sua ação”; e, por fim, “a emergência da Rússia soviética como potência mundial” e a vitória das ideologias comunistas, já que “Hegel *genuit* Marx” (p. 193). Um dos determinantes da ressurreição de Hegel na França que Koyré, porém, não cita, são os seminários de Kojève sobre “A fenomenologia do espírito” os quais, aliás, foram inicialmente ministrados pelo próprio Koyré. Lacan compareceu a este seminário, em meio a outros importantes teóricos da época, como o próprio Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Georges Bataille e Raymond Queneau, transcritor e editor dos seminários sob o título “Introdução à leitura de Hegel”.

Kojève (1947/2002) reapresenta a “dialética do senhor e do escravo” da obra hegeliana que se propõe a comentar. Segundo ele, Hegel descreve aí a jornada que leva o ser humano à consciência-de-si, à *consciência de um “Eu” diferente do objeto e oposto a ele*,

enfim, a uma realidade diferente e oposta à realidade biológica, à vida animal. Esse ser consciente-de-si implicaria e suporia o desejo: *o Eu só poderia “provar que existe” através de uma negação do objeto, e é justamente o desejo que, para ser satisfeito, negaria, destruiria ou, ao menos, transformaria o objeto desejado.* O conhecimento manteria o ser humano em quietude passiva, o desejo, ao contrário, fá-lo-ia inquieto e levá-lo-ia à ação, propriamente negadora.

Mas, nessa jordana “kojéviana”, o Eu do desejo é um vazio que só recebe um conteúdo positivo por essa ação negadora, pois ela destrói, transforma e *assimila* o não-Eu desejado. Então, se esse não-Eu vem da natureza – na ação de comer, p. ex., pois nela o objeto assimilado vem da natureza –, o Eu será apenas animal, *sentimento-de-si*. Assim, para haver *consciência-de-si*, é necessário haver desejo a um objeto não-natural, a algo que ultrapasse a realidade dada. Esse algo é o próprio desejo – para se tornar consciente-de-si, deve-se *desejar outro desejo* – porque o desejo é a “revelação de um vazio”, a “presença da ausência de uma realidade” (Kojève, 1947/2002, p. 12).

Desejando outro desejo, “esse Eu não será, como o ‘Eu’ animal, identidade ou igualdade consigo, mas negatividade-negadora” e “o próprio Ser desse Eu será devir” (p. 12). “Desejar outro desejo” é, segundo Kojève (1947/2002), “pôr-se no lugar do valor desejado por esse desejo [o desejo do outro]” (p. 14), ou seja, tem três sentidos, passíveis de serem justapostos, a saber: desejar ter o mesmo desejo que o outro, desejar ser o objeto de desejo do outro ou, e isto seria mais urgente que as outras duas formas, desejar que o outro deseje o seu desejo – ou seja, desejar que o outro reconheça seu desejo:

assim, na relação entre homem e mulher, por exemplo, o desejo só é humano se um deles não deseja o corpo mas sim o desejo do outro, [...] se quer ser desejado ou amado ou, mais ainda, reconhecido em seu valor humano (p. 13).

Logo, “o homem só pode aparecer na Terra dentro de um rebanho”, ou seja, “a realidade humana só pode ser social” (p. 13).

Há, aí, além da negação do desejo por um objeto natural, mais um elemento que a humanização do Eu demanda. A negação da natureza pelo Eu deve se dar em ainda mais um nível, o da *negação do desejo de conservação vital*. O desejo só é completamente humano, portanto, se comporta, em função do desejo por outro desejo, o elemento de *risco de morte*. Kojève, então, conclui que a origem da consciência-de-si está na luta de morte em vista do

reconhecimento. Nesse momento da jornada formam-se as figuras do senhor e do escravo (Kojève, 1947/2002).

Se um primeiro ser humano deseja que um segundo necessariamente o reconheça como ser humano, então esse segundo não estará verdadeiramente desejando, não poderá ser um Eu humano, uma vez que, para poder sê-lo, sua liberdade deve ser irrestrita, isto é, ele deve poder potencialmente negar o desejo do primeiro. Portanto, se dois seres humanos buscam, ao mesmo tempo, que o outro reconheça seu próprio valor humano, e se estão dispostos a arriscar suas vidas em função desse reconhecimento, então o encontro dos dois só pode ser uma luta violenta que só acaba com a morte ou a rendição de um deles. Mas a morte de um deles levaria à desumanização do outro: o desejo do sobrevivente não seria, nessa situação, reconhecido (Kojève, 1947/2002).

No fim das contas, eles devem, então, se comportar de forma diferente, um deles reconhecendo necessariamente o outro sem ser reconhecido por este. Certamente, a conclusão de uma jornada antropológica contada em um ambiente intelectual fortemente marxista não terá esse desfecho “ideológico”<sup>6</sup> e discutirá longamente a superação dialética das figuras interdependentes do senhor e do escravo. Por ora, a exposição resumida dessa parte do seminário de Kojève, junto com a sartreana sobre a intencionalidade, já nos serve ao propósito de caracterizar a concepção de consciência a favor da qual a “filosofia concreta” da França a partir dos anos 1920 argumentou. “Em uma filosofia concreta”, afirma Descombes (1980),

a consciência não é mais descrita como uma sequência de representações acompanhada de, como Kant dizia, um ‘Eu penso’. A consciência não é mais a simples representação de algum Eu [*of oneself*], mas antes a representação do Eu [*self*] enquanto um ser confrontado pelo mundo exterior, cuja identidade é precária, e que deve lutar para existir. [...] O novo estatuto da consciência pode ser resumido em uma palavra: *negatividade* (p. 23).

Um conceito geral do “concreto” que os filósofos desse contexto tiveram pode, então, ser esboçado. O “concreto” é a profusão de dados sobre um objeto qualquer o qual se coloca independentemente da ideia ou do ideal que se faz dele (ideia e ideal podem ser entendidos, respectivamente, como o sentido metafísico e o sentido popular do caráter “idealista” de um objeto). Como é possível perceber, o objeto preferido dos filósofos do concreto era o Eu, ou o objeto humano, o que fundamenta todos os outros objetos. O que se articulou é que os dados que temos da realidade desse Eu mostrariam que ele carece de conteúdo original e de identidade (é inconsistente, é devir, não tem substância), tem sua

---

<sup>6</sup>No sentido de “politicamente conservador”, pois remetemos nesse ponto ao conceito marxista de ideologia.



própria existência dependente do outro (é socialmente determinado, tem pouca liberdade), e se organiza em totalidades de sentido irreduzíveis a qualquer construção teórica, incluindo uma suposta realidade plenamente independente dele mesmo (é puro fenômeno, pura intencionalidade). Assim, para o filósofo do concreto, tudo o que sobre o Eu seria conveniente para nossos ideais em epistemologia e em ética – como os ideais de autonomia e de garantia de verdade – não deveria vir antes do “sujeito concreto” e das “coisas concretas” às quais ele se volta. Para ele, o sujeito e as coisas “como efetivamente acontecem” deveriam ser prioritários.

Finalizamos, assim, uma contextualização das principais linhas de discussão da filosofia francesa envolvida nas reflexões lacanianas sobre ciência. No próximo capítulo, analisaremos especificamente a doutrina de Émile Meyerson.

## CAPÍTULO 2 - A FILOSOFIA DA CIÊNCIA DE ÉMILE MEYERSON

A partir da obra “Identidade e Realidade”<sup>7</sup>, apresentaremos, neste capítulo, as ideias necessárias para um entendimento geral da filosofia da ciência de Émile Meyerson e para uma posterior comparação desta com a filosofia da ciência de Lacan.

Segundo Milič Čapek (1985), na introdução à obra “A dedução relativista”, também de Meyerson:

É verdade que “Identidade e Realidade” contém todas as teses centrais da filosofia da ciência de Meyerson e que todos os livros que ele publicou subsequentemente – *De l'explication dans les sciences* (1921), *La deduction relativiste* (1925), *Du cheminement de la pensée* (1931), *Le réel e le déterminisme dans la physique quantique* (1933) e mesmo seu póstumo *Essais* (1936) – consistem principalmente em preservar [*upholding*], defender e exemplificar [*documenting*] o que ele formulou em 1907 [em “Identidade e Realidade”]. Obviamente, havia novas descobertas tanto na física quanto na química, mas muitas delas – embora nem todas – facilmente rendiam-se [*yielded*] às interpretações de Meyerson (p. xxiv).

A obra da qual tratará este capítulo, portanto, é considerada representativa da totalidade da doutrina em filosofia da ciência que buscamos aqui caracterizar.

A doutrina em questão demanda algum esforço de entendimento pela ambiguidade valorativa que detém em seu conceito central, o Princípio de Identidade. A estratégia argumentativa e a retórica de Meyerson tornam essa demanda mais intensa: por vezes, o autor, sem sinalizar o leitor, defende conceituações, argumentos e posições que irá ponderar ou contrariar em desenvolvimentos posteriores. De qualquer modo, veremos que, apesar de sua parcela de ambiguidade, a doutrina meyersônica não é mal definida ou contraditória.

Iniciaremos discutindo que entendimento Meyerson tem sobre a ideia de causalidade científica – sua separação da ideia de lei científica e sua relação com o Princípio de Identidade – e, a partir dessa discussão, a que pontos da doutrina positivista ele endereça críticas. Posteriormente, discutiremos seus argumentos sobre a relevância epistemológica do Princípio

---

<sup>7</sup> Usamos como fonte a edição em inglês, com tradução do francês por Kate Loewenberg, autorizada por Meyerson. Mais informações sobre essa fonte estão na lista de fontes bibliográficas. Todas as traduções do inglês para o português deste capítulo serão realizadas pelo autor deste trabalho. Expressões em inglês cuja tradução para o português mostrou-se, por algum motivo, dilemática serão colocadas entre colchetes logo depois de sua tradução.

de Identidade (PI)<sup>8</sup> na ciência: por um lado, através do sucesso de certas teorias científicas, é demonstrada a concordância do PI com a realidade e, por outro lado, através da insistência e resistência do PI na história do pensamento, é demonstrado seu apriorismo no intelecto científico, o que o colocaria em continuidade com o senso comum. Discutiremos uma última etapa da argumentação do autor na qual ele defende a insuficiência epistemológica do PI. Por fim, buscaremos, partindo do exposto, sintetizar a doutrina meyersoniana.

## **1. O Princípio de Identidade em uma crítica ao positivismo**

### **1.1. Separação entre os dois princípios da ciência: Princípio de Legalidade e Princípio de Causalidade**

Meyerson (1908/1962), no capítulo primeiro e no conclusivo da obra em questão, argumenta sobre a necessidade de uma separação radical entre os conceitos de causalidade científica e de lei científica. Essa separação o permitirá refinar a visão sobre as formas mais gerais de produção de conhecimento pelo intelecto humano, defender para a ciência a centralidade da forma substancialista dessa produção e argumentar por um posicionamento contrário ao do positivismo comteano. Conceitos de causa e lei na ciência são atribuídos por ele a princípios do intelecto humano: o Princípio de Legalidade ou de Conformidade à Lei (PL) e o Princípio de Causalidade (PC)<sup>9</sup>. Essa separação entre princípios intelectuais também o permitirá a pergunta sobre a implicação entre eles, negada no capítulo conclusivo. As últimas palavras de “Identidade e Realidade” concluem sobre a separação e o entrelaçamento entre esses princípios, o que evidencia a importância dada pelo autor à relação entre eles para a totalidade da obra: “concernindo ao menos ao homem contemporâneo, à medida que ele busca conhecer a realidade, os dois princípios devem ser considerados como funcionando separadamente, embora a ação de um esteja sempre misturada à do outro [*although their action is unceasingly intermingled*]” (Meyerson, 1908/1962, p. 440). Esta é a conclusão cujas premissas resgataremos nesta seção.

Meyerson (1908/1962) inicia a obra perguntando a seu interlocutor o que significa explicar cientificamente um fenômeno de modo a ser possível relatarmos o conhecimento de

---

<sup>8</sup> Em todo o capítulo, a partir desse ponto, poderá ser usada essa sigla para indicar o Princípio de Identidade.

<sup>9</sup> Em todo o capítulo, a partir desse ponto, poderão ser usadas essas siglas para indicar o Princípio de Legalidade ou de Conformidade à Lei e o Princípio de Causalidade.

suas causas. Apresenta as respostas de filósofos, como George Berkeley e David Hume, que tomam as *leis de sucessão entre fenômenos* como a explicação ou a causa destes, e de outros que, como Tito Lucrecio e Jean Bernoulli, discutem a causalidade como algo que garante a *regularidade* e o *ordenamento* da natureza. O autor deixa claro, porém, que as ideias de causalidade e de lei devem ser conceituadas de modo bastante distinto.

As leis naturais postulariam, como parcialmente sugerido acima, uma relação de mudança entre fenômenos naturais antecedentes e consequentes, e o Princípio de Legalidade postularia a ideia de que essas leis regem toda a natureza (Meyerson, 1908/1962).

O PL é, não uma pressuposição do intelecto, mas uma *convicção* do mesmo, “talvez a mais forte dentre as que somos capazes de abrigar [*harbouring*]” (Meyerson, 1908/1962, p. 19). Ações conscientes são sempre intencionais, ou seja, “com vista a um fim que prevemos” (Meyerson, 1908/1962, p. 19), e é impossível prever e agir conscientemente sem ter a convicção antecipada de que a natureza é formada por leis. Essa convicção tem sua origem, portanto, na necessidade de agir, e não, como é defendido, na observação desinteressada da natureza (Meyerson, 1908/1962). Do ponto de vista abstrato, seria possível separar completamente a observação da ação, mas

quando se pensa no funcionamento dos nossos órgãos de sentido [*sense*], dos seus atos elementares, intencionais ou semi-intencionais, [...] tais como virar os olhos ou mover as mãos, começa-se a duvidar da possibilidade de uma separação real desse tipo; e duvida-se especialmente se o período de ação é, ou alguma vez foi, precedido na natureza por um período de observação necessário para estabelecer a convicção [...] da ordem [...] do mundo (Meyerson, 1908/1962, p. 19).

A origem do PL do intelecto humano está, mais precisamente, no “mais poderoso dos instintos do organismo”, o “instinto de conservação”: “envolto por uma natureza hostil, [...] [o organismo] necessita agir, necessita prever, se ele deseja viver” (Meyerson, 1908/1962, p. 22). Assim, o organismo convence-se do ordenamento da natureza para que se motive a agir nela segundo condições de sobrevivência (Meyerson, 1908/1962). Aqui, o autor referencia implicitamente a teoria darwiniana, já que ela é um dos de seus objetos de discussão na obra (mais especificamente, no capítulo “O irracional”).

Segundo Meyerson (1908/1962), apesar dessa origem utilitarista das leis, o organismo tem a ilusão de que elas são um fato puramente empírico: as leis originadas dessa convicção parecem ao organismo pertencer à natureza-em-si, à natureza independente do intelecto. Se pensarmos, segundo o autor, o processo pelo qual essas leis são enunciadas, veremos mais uma vez esse pertencimento de leis a uma natureza-em-si ser ponderado: as leis, embora sejam derivadas de observações de fenômenos singulares, aplicam-se a conceitos

gerais e abstratos muito diferentes desses fenômenos. Assim, nas leis naturais especificamente enunciadas na ciência,

nunca encontraremos os gases ideais da física nem os cristais sobre os quais possuímos modelos cristalográficos. [...] mesmo quando afirmamos que o enxofre tem tais e tais propriedades não estamos pensando em alguma peça particular da bem-conhecida substância amarela. Algumas vezes o que afirmamos se aplica somente a algo como uma espécie de média [*to a sort of average*] das peças que podemos encontrar na indústria, e algumas vezes até mesmo (quando falamos de “enxofre puro”) o que afirmamos se aplica a uma matéria ideal da qual podemos nos aproximar somente depois de muitos experimentos; as qualidades de uma peça de enxofre colhida aleatoriamente podem diferir amplamente daquelas da substância em questão (Meyerson, 1908/1962, p. 30).

As leis seriam baseadas, então, em convenções conceituais. A ilusão de que as leis aplicam-se diretamente à realidade dever-se-ia à incapacidade de nossos meios de investigação de perceber as diferenças entre fenômenos singulares. Para compensar essa incapacidade, isolaríamos artificialmente um fenômeno da totalidade e revisariamos a ação de variáveis que supostamente falsificaram a nossa observação. Enfim, “a lei não expressa diretamente a realidade” (Meyerson, 1908/1962, p. 31), ou melhor, ela “pode apenas expressa-la do mesmo modo que uma palavra escrita expressa a coisa, já que em ambos os casos devemos ser mediados pela nossa inteligência [*we must pass through the medium of our intelligence*]” (Meyerson, 1908/1962, p. 32).

Um dos fundamentos da prática científica estaria na convicção de uma conformidade da natureza a leis e, portanto, na necessidade de agir sobre a natureza. Isto faria o PL estar intimamente ligado a uma concepção utilitarista da prática científica. A crítica meyerersoniana a uma concepção estritamente utilitarista da prática científica, que **seria, segundo ele**, a concepção do positivismo, será discutida na próxima seção. Por ora, devemos expor apenas uma postulação que Meyerson faz sobre o que deve ser excluído da ciência uma vez que assumimos o PL como um de seus fundamentos.

A ciência deveria excluir de seu domínio as hipóteses sobre fenômenos de vontade-livre (*free will*) e sobre fenômenos religiosos – que seriam fenômenos de vontades-livres atribuídas a divindades –, uma vez que esses fenômenos excluiriam, pela própria definição de “liberdade”, a conformidade a uma lei. Meyerson (1908/1962) afirma que tentar provar cientificamente a eficácia de uma intervenção divina é essencialmente impossível, pois a vontade-livre da divindade é implicitamente postulada nessa intervenção. A hipótese de um ato religioso (como uma oração ou uma cerimônia) constituindo uma condição necessária e suficiente para uma graça divina viria de uma intelectualidade *mágica* – ainda não científica,

mas muito próxima dela, como atesta a história da química –, e não religiosa. “Pode-se invalidar um milagre – ou seja, mostrar que o fenômeno em questão é realmente consistente com as leis que conhecemos; mas não se pode demonstrar um milagre cientificamente” (Meyerson, 1908/1962, p. 28). O autor deixa claro que não está propriamente negando a existência da vontade-livre, apenas excluindo-a do domínio da ciência:

Supor a existência de fenômenos livres inteiramente desligados da dominação da lei e da nossa previsão de nenhuma forma ataca o princípio da ciência. Nem essa suposição é contrária às suas conclusões, porque, o determinismo sendo um postulado fundamental da ciência e a ciência limitando previamente sua atividade para o que é capaz de ser previsto, é certo que, quaisquer que sejam os resultados vindos da ciência, eles não podem nos ensinar nada sobre o que, por acordo prévio, foi omitido do domínio das nossas investigações (Meyerson, 1908/1962, p. 26).

Nesse contexto, ele faz a única menção de “Identidade e Realidade” à psicologia como ciência, afirmando que, se a psicologia é o estudo da vontade, estudar cientificamente a vontade é necessariamente considerá-la como previsível e conformada à lei e, portanto, como não-livre (Meyerson, 1908/1962). Mesmo sendo curta a discussão meyersônica sobre a psicologia como ciência na obra em questão, podemos dizer que, no contexto intelectual francês em que ela foi escrita, ser um epistemólogo era também ser um psicólogo da prática científica e que, portanto, boa parte da obra é sobre psicologia. A questão dessa proximidade histórica e geograficamente localizada entre epistemologia e psicologia será novamente retomada no próximo capítulo.

Para o Princípio de Conformidade à Lei no *intelecto científico moderno*, as leis são imutáveis no espaço e no tempo; já sobre as *coisas* da realidade, o PL assume que permanecem as mesmas no espaço, mas que *mudam no tempo* (Meyerson, 1908/1962).

A simplificação de que leis não mudam em função do espaço impor-se-ia ao intelecto científico moderno porque podemos formular leis estando na Terra mesmo que saibamos que ela muda de lugar com muita rapidez – gira em torno de seu próprio eixo e em torno do Sol, que por sua vez se move no espaço com uma rapidez considerável. Em certa medida, os antigos também assumiram essa imutabilidade: “se a um grego tivesse sido perguntado a que profundidade dentro da Terra tal e tal proposição de Euclides deixam de ser verdadeiras, a pergunta certamente teria parecido tão paradoxal a ele como ela é para nós” (Meyerson, 1908/1962, p. 37). Além disso, a geometria traz consigo a postulação de que as *coisas*, para o PL, também não mudam em função do espaço: “um dos mestres do pensamento científico contemporâneo [Poincaré, 1891] disse muito competentemente que não existiria geometria se não existissem sólidos mudando de lugar sem modificações” (Meyerson, 1908/1962, p. 37).

Essa manutenção de propriedades das coisas independentemente de seu lugar no espaço é expressa pelo postulado da “mobilidade livre [dos corpos]” (Meyerson, 1908/1962, p. 37).

As postulações contrárias do PL sobre o tempo – a de que as coisas mudam segundo as leis, mas de que as próprias leis serão sempre as mesmas no tempo – mostrariam algo fundamental: a intimidade do PL com a *noção* de tempo. Um conhecimento do tempo independentemente das leis naturais seria impossível: todos os meios pelos quais o ser humano mediu o tempo partiriam do princípio de que a mudança na natureza tem caráter uniforme, ou seja, de que mudanças similares na natureza acontecem em porções similares de algo que chamamos de “tempo”:

[...] necessita-se apenas examinar os meios pela ajuda dos quais [...] [a] medida [do tempo] foi alcançada para reconhecer sua fundação. Por muitos séculos, fizemos uso do pêndulo; antes disso, os homens costumavam usar água ou areia fluindo através de uma abertura, ou mesmo velas de tamanho uniforme. Em uma época ainda anterior, antes que soubessem como construir qualquer tipo de instrumento de medida, os homens mediam o tempo pelo movimento visível do sol ou das estrelas e pelas estações – isto é, pela rotação e revolução da Terra, medidas que mesmo hoje servem como verificação. [...] podemos [atualmente] [...] tomar como um ponto-de-partida a velocidade de uma reação química; permita-nos citar, para sermos precisos, a transformação do enxofre branco em enxofre vermelho, ou, ainda melhor, a diminuição da radioatividade da emanção do rádio, proposta por Curie, e que parece, de fato, capaz de fornecer uma unidade precisa (Meyerson, 1908/1964, pp. 33-34).

Conhecer “o tempo” seria conhecer a maneira com que os objetos naturais são submetidos a uma lei. E, no outro sentido da bi-implicação entre as noções, um conhecimento das leis independentemente do tempo é impossível, uma vez que formular leis é saber a maneira com que os objetos mudam com o tempo (Meyerson, 1908/1962).

Podemos definir, a partir dessa reflexão sobre o que o PL postula sobre leis e coisas no espaço e no tempo, o que é o Princípio de Causalidade para Meyerson (1908/1962). A atribuição de causalidade a fenômenos naturais postularia sobre *leis* que regem esses fenômenos o mesmo que a atribuição de legalidade a fenômenos naturais postularia sobre elas: todas as leis devem permanecer as mesmas no tempo e no espaço. Também postularia o mesmo sobre a imutabilidade das *coisas no espaço*: as coisas não mudam apenas porque se deslocam. Relativamente às *coisas no tempo*, porém, o Princípio de Causalidade postula que as coisas *não mudam* no tempo (Meyerson, 1908/1962). A tabela a seguir condensa a relação entre os Princípios nos termos que acabamos de expor:

**Tabela 1 - Relação entre os Princípios de Legalidade e de Causalidade para o intelecto científico moderno em termos de mutabilidade ou imutabilidade de leis e coisas no espaço e no tempo, segundo Meyerson (1908/1962).**

	Princípio de Legalidade		Princípio de Causalidade	
	<i>Espaço</i>	<i>Tempo</i>	<i>Espaço</i>	<i>Tempo</i>
<i>Leis</i>	Imutáveis	Imutáveis	Imutáveis	Imutáveis
<i>Coisas</i>	Imutáveis	Mutáveis	Imutáveis	Imutáveis

O que significa para o autor, mais precisamente, postular a não-mudança das coisas no tempo e atribuir, assim, causalidade a um fenômeno?

Para ilustrar sua posição sobre a definição de causalidade, Meyerson (1908/1962) resgata, p. ex., a fórmula de Anaxágoras, “nada vem a ser e nada deixa de ser [*nothing comes into being, and nothing passes away*]” (p. 29), a dos escolásticos, “*causa aequat effectum*”<sup>10</sup> (p. 29), e a definição leibniziana de causa como razão suficiente de um fenômeno, isto é, como a situação restaurável ou substituível inteiramente por seus efeitos (que são o fenômeno em questão). Como será novamente discutido, a conhecida Lei de Lavoisier, que postula que nenhuma massa é criada ou destruída na natureza, apenas transformada, apoiar-se-ia claramente no Princípio de Causalidade tal como definido por Meyerson (1908/1962): a causa do produto em uma reação química é apenas a natureza de seus reagentes e a energia inserida neles, pois “toda a natureza sendo, por postulado, apenas uma corrente de causas e efeitos, e a soma dos segundos sendo sempre igual à totalidade dos primeiros, não há em lugar algum espaço para a criação ou para o desaparecimento” (Meyerson, 1908/1962, p. 30).

A ideia de causa é a ideia de algo que já continha todo o fenômeno em suas propriedades antes de esse fenômeno poder ser reconhecido, a ideia de que “as coisas são assim porque elas já eram previamente assim” (Meyerson, 1908/1962, p. 43). Se há um tipo de leitura da realidade que entende que objetos – “no fundo”, ou “apesar das aparências” – não mudam no tempo, essa leitura também entende que eles possuem *identidade no tempo*: “o Princípio de Causalidade é nenhum outro que o Princípio de Identidade aplicado à existência de objetos no tempo” (Meyerson, 1908/1962, p. 43). Vimos no capítulo 1 (p. 22) algo sobre o conceito de substância para o kantismo: a atribuição de substância aos fenômenos seria a atribuição de existência de entes que, no fenômeno, persistem no tempo, que permanecem,

<sup>10</sup> Latim para “a causa se iguala ao efeito”.



enquanto todo o resto se modifica (Holzhey e Mudroch, 2005). Atribuir substâncias aos fenômenos seria então, precisamente, se apoiar no Princípio de Causalidade ou Princípio de Identidade (Meyerson, 1908/1962).

Meyerson (1908/1962) usa os conceitos “Princípio de Causalidade”, “Princípio de Identidade”, “identificação”, “causalidade”, “concepção substancialista”, “substância”, “essência”, “objeto”, “entendimento”, “explicação” (esses dois últimos tornados sinônimos de “atribuição de causa”), etc., como referentes ao mesmo domínio de formatividades do intelecto humano, as que promovem a identidade de seres no tempo.

Ao se perguntar sobre a origem do PC, o autor é bastante claro sobre onde *não* podemos procura-la: “está claro em primeiro lugar que o instinto de preservação nada tem a ver com ela” (Meyerson, 1908/1962, pp. 41). A não ser no caso de a igualdade entre causas e efeitos estar ligada a leis de experiência, a assunção em si dessa igualdade não traria nenhuma informação preditiva e, conseqüentemente, útil para a sobrevivência. Nossas sensações evidenciam a mudança no mundo, isto é, tudo o que conhecemos modifica-se no tempo, incluindo nossa própria individualidade, e isto é contrário ao PC (Meyerson 1908/1962). Fora dessa negação, o autor se abstém de discutir em toda a obra a origem do PC, ao contrário do que fez para o PL. Talvez, o caráter apriorístico que autor dará ao PC é o que impediria conceitualmente o Princípio de ter uma causa. No capítulo 3, esse dado da doutrina meyerersoniana será discutido em relação ao Estádio do Espelho lacaniano.

É estabelecido, assim, o cerne da diferença entre o PL e o PC:

A lei estabelece simplesmente que, condições sendo modificadas de determinada maneira, as propriedades [...] da substância devem sofrer [*undergo*] uma modificação igualmente determinada; enquanto que, de acordo com o princípio causal, deve haver igualdade entre causas e efeitos – isto é, as propriedades originais mais a mudança de condições devem igualar-se às propriedades transformadas (Meyerson, 1908/1962, p. 41).

Por esse cerne implicar uma diferença significativa de elaboração intelectual sobre a realidade, o autor rejeita as citadas definições de causalidade científica que a remetem à ideia de legalidade (Meyerson, 1908/1962).

O autor também reflete, a partir disso, sobre o que poderia explicar o erro de filósofos que consideram ordenação como o mesmo que causa. Ele busca essa explicação no que o senso comum costuma chamar de causa de um fenômeno: esta seria a condição “mais notável [*remarkable*]” que determina um fenômeno, por ser a “menos conhecida ao meu interlocutor” e a “menos estável”, ou seja, aquela que parece a mim a “mais fácil de modificar” (Meyerson, 1908/1962, p. 44). “Eu perdi meu trem esta manhã” (Meyerson,

1908/1962, p. 44), o autor exemplifica: eu diria que a causa da minha perda é o mau funcionamento do meu relógio; se ele tivesse funcionado bem, eu teria acordado mais cedo e chegado a tempo de pegar o trem. Mas há outras condições determinantes, certamente, que o senso comum não se lembraria de mencionar: moro longe da estação (se eu morasse mais perto, eu teria chegado a tempo), os cavalos das carruagens de Paris não são bons (se o fossem, eu teria chegado a tempo), o trem não se atrasou (se tivesse se atrasado, eu teria chegado a tempo). E,

em última análise, para perder o meu trem por causa do meu relógio, foi necessário em primeiro lugar que houvesse ferrovias e relógios [...], duas invenções modernas que são certamente as consequências muito diretas daquele grande movimento espiritual chamado de Renascença, que assumiu [*took up*] e continuou o trabalho admirável conquistado pela mente helênica vinte séculos atrás. Logo, ao empurrar a análise para o seu fim, eu me acho convencido de que, se eu perdi meu trem esta manhã, Marathon e Salamis tiveram algo a ver com isso, já que essas duas batalhas evitaram que o despotismo persa destruísse a cultura grega em seu embrião (Meyerson, 1908/1962, pp. 44-5).

Se as condições são *suficientes* para produzir o fenômeno, como nesse exemplo em que a perda do trem é remetida às batalhas da Antiguidade, estamos no campo da *identidade no tempo* e, portanto, da *causalidade* no sentido advogado por Meyerson (1908/1962); simplificamos, segundo ele, essa corrente de eventos na *lei* “mau funcionamento do relógio produz perda do trem”, a determinação mais notável do fenômeno, para não nos perdermos na remissão eterna ao passado. O autor parece argumentar, nesse exemplo, que a causa é a determinação *suficiente* que particulariza o fenômeno e a lei a determinação *necessária*, mas não suficiente, que vale para todos os fenômenos do mesmo tipo. De toda essa elaboração, seria possível dizer que, nesses casos em que a causa estaria entrelaçada a leis, a confusão dos filósofos entre lei e causa é uma sinédoque, isto é, uma substituição do todo pela parte (Meyerson, 1908/1962).

Seriam apenas casos? Restam as perguntas sobre a implicação entre os Princípios na atuação do intelecto humano, às quais Meyerson (1908/1962) se dedica no capítulo conclusivo. O PL implicaria o PC (PI)? Ou, ao contrário, seria possível conceber um mundo de leis sem identidades? No outro sentido, o PC (PI) implicaria o PL? Ou seja, o exemplo em que as batalhas da Antiguidade enquanto causas da perda do trem incluem a lei do relógio ruim vale por todos os exemplos de explicação de fenômenos? Ou seria possível conceber um mundo de identidades sem leis?

Veremos em uma próxima seção deste capítulo (3.1.) que, se o PI fosse aplicado de modo pleno ou radical à natureza, esta deixaria de existir, pois a identidade plena formaria

uma unidade indiferenciada. Quanto à aplicação plena do PL à natureza, ela imporia necessariamente nesta a ideia de diferença. A aplicação plena e concomitante de ambos os Princípios, portanto, seria impossível. Quando falamos dos dois Princípios funcionando juntos na ciência, segundo Meyerson (1908/1962), estamos falando de uma conformidade plena do cosmos à lei – pois sem essa conformidade não há ciência – e de uma aplicação *parcial* de identidade a esse cosmos. E é dessa forma também que o autor fala de uma implicação entre os Princípios: a identidade deve ser parcial para ser capaz de conviver de alguma maneira com a legalidade.

Analisemos a primeira implicação: o PL implica o PI? O próprio fato de que podemos submeter eventos ao cálculo demanda que certos conceitos, certas expressões, devem permanecer constantes? Meyerson (1908/1962) responde que essa ligação entre os Princípios não é necessária. Um de seus argumentos é uma redução ao absurdo. Se essa ligação fosse necessária, seríamos capazes de deduzir os princípios científicos de conservação (de velocidade, de massa e de energia) da própria concepção de uma ordem natural; mas o ser humano sempre agiu e previu, ou seja, sempre postulou uma ordem na natureza e, contudo, esses princípios científicos só apareceram nos últimos séculos (Meyerson, 1908/1962). Para concordar com a possibilidade de uma realidade de leis sem identidades, o autor cita Antoine Cournot (1861): “Se fosse provado que, sob circunstâncias certas, corpos poderiam ser destruídos sem nada deles permanecer [...] os corpos nessa consideração [*account*] não deixariam de nos mostrar o espetáculo de fenômenos interligados e ordenados” (Meyerson, 1908/1962, p. 433). Além disso, há a indicação de que as constantes postuladas sob coerção do PI são bastante ingênuas – os dados empíricos mostram que essas supostas constantes mudam, mesmo que muito vagarosamente, evoluindo sempre em um determinado sentido<sup>11</sup> – o que faz com que, na prática, concebamos uma realidade de leis sem identidades (Meyerson, 1908/1962).

Uma nova ciência que pensa um mundo de leis sem identidades “não seria ontológica, mas verdadeiramente positivista ou idealista” (Meyerson, 1908/1962, p. 434). Tal ciência dissolveria, como faria também a nossa ciência, o objeto do senso comum; diferentemente da nossa, porém, não colocaria uma nova realidade no lugar da realidade do senso comum: “não colocaria nada *objetivo* no lugar do *objeto*, nem átomo, ou massa, ou força, ou energia, ou qualquer qualidade hipostasiada” (Meyerson, 1908/1962, p. 434). Todavia, “se a [nossa] ciência não permitisse a criação de uma nova realidade ontológica, ela

---

<sup>11</sup> Ele se refere aqui ao Princípio de Carnot, que será discutido em uma próxima seção deste capítulo (3.2.).

certamente não teria poderes para destruir a velha – a do senso comum” (Meyerson, 1908/1962, p. 435). Assim, o autor afirma a impossibilidade de um *mundo* de leis sem identidades e, portanto, de uma *ciência* de leis sem identidades. Essa impossibilidade não se deve, segundo ele, à implicação lógica entre os Princípios, pois esta não existe: uma *realidade* de leis sem identidades seria, sim, concebível, como argumentado no parágrafo acima. Essa impossibilidade deve-se, antes, ao termo “mundo”, que se refere a algo externo à nossa consciência, a algo que só pode ser composto de substâncias (Meyerson, 1908/1962) – argumento que explanaremos em outra seção deste capítulo (2.3.).

Analisemos, por fim, a segunda implicação, que Meyerson (1908/1962) remete a Bergson e à Escola de Marburg: o PI implica o PL? A identidade das coisas implica que sejam submetidas à lei? Visões estáveis sobre a instabilidade da realidade são forçadas sobre nós para que possamos formular regras que nos permitem agir? Comentamos acima que Meyerson (1908/1962) não fala propriamente sobre uma origem do PI (PC), como o faz para o PL, e que o PI, para ele, não é de modo algum ligado à sobrevivência da espécie. Para negar mais essa implicação, ele convoca a forma da “redução ao absurdo” e a história da ciência:

se fosse verdade que a persistência seria somente uma construção auxiliar que permite o estabelecimento de uma lei de conexão ou de uma relação funcional [...], como é possível que o prestígio da explicação mecânica ou atômica, a explicação *per substantiam*, parece ter precedência sobre aquela da lei ou da relação puramente funcional [...]? (Meyerson, 1908/1962, p. 437).

Assim, se fosse verdade que, no intelecto humano, uma concepção substancialista serviria somente para estabelecer uma lei, o fenômeno da gravitação não deveria ter continuado, como o fez, a inspirar tentativas de fundamentação substancialista depois de ter sua lei formulada; do mesmo modo, se o atomismo tivesse valor somente em função de seu conteúdo matemático, deveria haver sempre uma ligação entre os dois, o que não ocorre no atomismo hindu e no atomismo de Demócrito, p. ex.. Nosso intelecto reconheceu, desde o nascimento do senso comum, o serviço das hipóteses substancialistas para a percepção de leis, mas fez dessas hipóteses um Princípio e o tornou cada vez mais independente da necessidade de predição (Meyerson, 1908/1962).

No fim das contas, PL e PI, por serem formas completamente independentes, representariam uma dualidade irreduzível do intelecto humano. Isso contradiz o nosso “desejo secreto [*secret longing*]” (Meyerson, 1908/1962, p. 440) de acreditar na unidade do intelecto. Contudo, é permissível “não excluir absolutamente a ideia de unificação nesse ponto”

(Meyerson, 1908/1962, p. 440), pois a ação de um Princípio, na prática científica, está sempre misturada à do outro.

A tabela a seguir condensa a diferença entre os Princípios:

**Tabela 2 - Diferença entre o Princípio de Legalidade e o Princípio de Causalidade**

<b>Princípio de Legalidade</b>	<b>Princípio de Causalidade</b>
<i>Supõe</i> mudança no mundo / falta de identidade entre antecedente e consequente do fenômeno.	<i>Supõe</i> permanência no mundo / identidade entre antecedente e consequente do fenômeno.
<i>É motivado</i> , na ciência, pela utilidade provida pelo conhecimento científico (concepção utilitarista da ciência).	<i>É motivado</i> , na ciência, pela inteligibilidade provida pelo conhecimento científico (concepção intelectualista da ciência).
<i>Busca isolar</i> determinantes do fenômeno que valem para todos os outros / condições necessárias ou formais para uma relação entre antecedente e consequente do fenômeno.	<i>Busca ler</i> todos os determinantes do fenômeno que o particularizam / as condições suficientes ou substanciais para uma relação entre antecedente e consequente do fenômeno.
<i>É explicável</i> pelo instinto de preservação da espécie; sua causa é o mecanismo da evolução das espécies.	<i>É descritível</i> como uma tendência do intelecto humano (parcialmente <i>a priori</i> ); não tem, portanto, uma gênese ou causa do lado do sujeito, como o PL.

## 1.2. A onipresença das hipóteses substancialistas na história da ciência

Um dos objetivos de “Identidade e Realidade” é mostrar a centralidade do papel do Princípio de Identidade nas ciências naturais, ou seja, mostrar que “nem a evolução da ciência no passado ou sua condição presente podem ser explicadas se o excluirmos” (Meyerson, 1908/1962, p. 48). Tal papel é demonstrado pelo autor através de duas vias, uma histórica e uma epistemológica. Na via puramente histórica ou factual, ele demonstra que as hipóteses substancialistas nunca foram abandonadas na história da ciência, acuando a concepção do positivismo comteano, o que indica o lugar dessas hipóteses na própria definição da prática científica do passado e do “presente”. Na via epistemológica ou valorativa, ele demonstra que essas concepções sobre a essência dos fenômenos não são inúteis ou provisórias, mas descrevem algo da própria realidade, ajudando a ciência, assim, a chegar mais perto da verdade. Esta seção discutirá brevemente suas articulações *históricas* sobre a centralidade do substancialismo na ciência e a próxima seção, para pontuar o anti-ceticismo do autor, suas articulações epistemológicas sobre o valor de verdade que o substancialismo traz para a ciência.

Vimos no capítulo 1 (p. 15) que o positivismo comteano parte de duas grandes teses, a de que o pensamento humano evolui na história e a de que o último estágio dessa evolução, o científico, é alcançado com a superação da metafísica. Vimos também significados mais precisos dessa superação (p. 22): uma das manifestações da metafísica no conhecimento humano seria a substancialização dos fenômenos e, para superar qualquer metafísica, incluindo essa, o conhecimento humano teria que se ater apenas aos dados das sensações e às relações entre eles através da observação e da experimentação.

Essas relações entre dados das sensações seriam, precisamente, as leis – que devem, assim, para o positivismo, ser a totalidade da ciência. Algumas ideias dessa doutrina não estariam presentes apenas em Comte: Berkeley, Hyppolyte Taine e Hermann Helmholtz, p. ex., teriam defendido que, se as leis “explicam” os fenômenos, é inútil desejar ir além delas, e que especulações sobre a essência dos fenômenos constituiriam uma anomalia epistemológica. Mas foi Comte (1877) quem mais claramente teria formulado essa posição:

Todos os cientistas admitem hoje que nossa busca real é estritamente limitada à análise de fenômenos de modo a descobrir suas leis efetivas – isto é, suas relações constantes de sucessão ou de similitude – e que isso de nenhum modo pode ser concernido à sua natureza íntima, nem à sua causa primeira ou final, nem ao seu modo essencial de produção (vol. II, p. 298, citado por Meyerson, 1908/1962, pp. 48-49).

Essa atitude de afastamento de teorias científicas que buscam explicações para os fenômenos é apontada por Meyerson (1908/1962) em diversas sentenças de Comte: o pai do positivismo afirmou que toda comparação teórica entre luz, som e movimento será sempre arbitrária; negou que a teoria ondulatória de Fresnel exercera alguma influência sobre o desenvolvimento da óptica; condenou como mentalidade estrangeira às ciências a que busca saber o que no fundo é “essa ação mútua dos corpos celestes e esse peso dos corpos terrestres” (Comte, 1877, vol. II, p. 169); etc..

A condenação remete, evidentemente, à Lei da Gravitação newtoniana, um exemplo de lei científica isenta de explicações. Meyerson (1908/1962) toma justamente essa lei para demonstrar que a atitude que Comte atribui a todo cientista está “inconvenientemente em contradição com os fatos” (p. 49). A afamada sentença na qual Newton conclui com seu *hypotheses non fingo* a declaração de não ter sido capaz de descobrir a causa das propriedades gravitacionais a partir dos fenômenos de mesmo tipo não é, para Meyerson (1908/1962), uma declaração sobre a ilegitimidade de hipóteses explicativas: o texto no qual é encontrada essa sentença prova, ao contrário, que Newton havia, mesmo que sem sucesso, procurado por tal hipótese. Além disso, todos os contemporâneos de Newton também participaram dessa

procura: uns supuseram a ação de forças operando a distância enquanto outros apostaram em teorias extremamente complicadas que reduziam essa aparente ação a distância a uma ação por contato (Meyerson, 1908/1962).

Há, segundo Meyerson (1908/1962), mais inúmeras evidências de insistências e resistências de hipotetizações substancialistas em manifestações icônicas do que é definido como prática científica moderna, p. ex., em Descartes, com a substancialização da velocidade, e em Antoine Lavoisier, com a substancialização da massa. Esses dois casos serão discutidos na seção sobre o caráter parcialmente apriorístico do Princípio de Identidade.

O ideal científico moderno de uma ciência estritamente ligada à observação e à experimentação pode ser reportado a uma época mais remota que o século XIX de Comte e mesmo mais remota que a época de Berkeley, ao método baconiano de indução mecânica. Ora, nos diz Meyerson (1908/1962), reservando algumas regras baconianas, seus esquemas “nunca foram empregados de maneira constante por um cientista merecedor desse nome; de qualquer forma, nenhuma descoberta científica, grande ou pequena, deve-se à sua aplicação” (p. 391). Justus Liebig compara a verdadeira pesquisa científica à boa música e a experimentação no sentido baconiano ao barulho de uma criança batendo em um tambor; com essa comparação, Liebig defende que a imaginação – a especulação teórica, explicativa – é o mais importante da pesquisa científica e que os experimentos são meros momentos do seu processo total (Meyerson, 1908/1962).

Em termos doutrinários, Meyerson (1908/1962) afirma que uma ciência que se abstém de hipóteses explicativas nunca existiu – e que continua não existindo no começo do século XX, momento em que é escrita “Identidade e Realidade”. Vimos no capítulo 1 que o autor que aqui lemos fez parte de um movimento em filosofia da ciência profundamente guiado pelas revoluções científicas do século XIX e início do século XX. Foi comentado também que Meyerson foi conservador perante alguns de seus pares ao sustentar que essas revoluções não traziam a novidade intelectual alegada. De fato, Meyerson (1908/1962) cita a “profunda transformação”, a “muda” ou “ecdise” (“*moulting*”), pela qual estava passando a ciência em sua época como a razão pela qual afirmações explícitas sobre a realidade estavam nela se tornando menos frequentes e, mesmo assim, não deixa de afirmar que “os cientistas do começo do século XX continuam a construir teorias atômicas como fizeram seus predecessores” (p. 391) e que a atitude “mais recente” de considerar fenômenos elétricos como fundamentais “tem implicitamente a pretensão de *explicar* a natureza” (p. 54).

Segundo o autor, o plano positivista demanda tal modificação e tal perturbação dos nossos hábitos de pensamento que temos um embaraço imensurável de conceber esse plano e todas as suas consequências. Se nos perguntarmos se é possível uma ciência despida de toda ontologia, uma ciência de formalismos entre dados imediatos “bergsonianos”, veremos quão intensamente tal ciência,

supondo que ela fosse possível, afastar-se-ia de tudo o que conhecemos. Ela certamente não seria mais física, mas um tipo de psico-física levada ao extremo [*pushed to the extreme*]; seria, de fato, infinitamente mais que tudo o que conhecemos sob esse nome, já que a psico-física moderna, compreende-se facilmente, pressupõe a física como sua base, e conseqüentemente pressupõe todo o mundo ontológico do senso comum e da ciência (Meyerson, 1908/1962, p. 385).

Assim, não há ciência sem ontologia, e aqueles que supostamente separam ambas “estão inconscientemente usando um sistema metafísico corrente, um senso comum mais ou menos transformado pela ciência [...]” (Meyerson, 1908/1962, p. 384).

A crítica ao positivismo esclarecida pela história, em Meyerson (1908/1962), ataca ainda a concepção estritamente utilitarista da ciência, ou seja, a concepção de que esta deve seguir pela produção apenas de conhecimento útil ou tecnológico. Essa crítica é um prolongamento da crítica à ideia positivista de que a única matéria da ciência deve ser uma coleção de leis, pois as leis, já vimos, seriam formuladas em função da nossa necessidade de agir sobre a natureza. Mas “não é verdade que o único fim da ciência é a ação, nem que ela é somente governada pelo desejo pela economia nessa ação”: “a ciência também deseja fazer-nos *entender a natureza*” (Meyerson, 1908/1962, p. 384).

Meyerson (1908/1962) argumenta que todo conhecimento científico tem relação, imediata ou distante, com a utilidade: uma vez que todas as partes do cosmos atuam umas sobre as outras e, portanto, que todas as partes do cosmos devem atuar direta ou indiretamente sobre nós, tudo o que conhecermos será útil para a nossa sobrevivência. No mais, aquilo que não atua sobre nós simplesmente não existiria para nós. Saber a constituição de estrelas distantes pode nos ajudar no futuro a prever consequências ecológicas da constituição da nossa Terra ou o quanto acidentes em nossa vizinhança cósmica podem afetar essa ecologia, da mesma forma que as descobertas matemáticas dos geômetras gregos sobre os cones serviram, vinte séculos depois, à astronomia de utilidade marinheira. Assim, mesmo não tendo a medida na qual o conhecimento científico aparentemente inútil de hoje deverá ser uma revolução amanhã, podemos ter certeza da utilidade de qualquer conhecimento científico (Meyerson, 1908/1962).



Mas o autor também argumenta que não é essa relação com a utilidade a motivação primária para o conhecer. O desejo de entendimento desinteressado seria a única explicação para o sentido que a ciência tomou em sua história. A esterilidade – do ponto de vista utilitário – de repetidos esforços científicos, como a própria física aristotélica ou os já citados cones do período antigo, demonstra a força desse desejo: “embora se possa estar convencido da esterilidade dessas pesquisas, não se pode ignorar que a humanidade, na verdade, devotou a elas um enorme montante de esforço, e que as mentes mais vigorosas fizeram delas seu trabalho mais estimado” (Meyerson, 1908/1962, p. 42).

Meyerson (1908/1962) também fez uma crítica *epistemológica* ao positivismo, que será exposta no contexto da discussão sobre a correspondência do Princípio de Identidade com a realidade, ou seja, sobre seu valor de verdade. Essa discussão está inserida em uma maior, sobre a *relevância* epistemológica do Princípio. Veremos, ainda, em um terceiro momento, que ao Princípio será atribuída também uma *insuficiência* epistemológica.

## **2. A relevância epistemológica do Princípio de Identidade**

### **2.1. A correspondência do Princípio de Identidade com a realidade**

As hipóteses substancialistas, além de serem onipresentes na história da humanidade, são movimentos de sucesso na busca pela verdade, segundo Meyerson (1908/1962). O autor, nesse ponto, já que trata de uma questão também metafísica, *postula* sua posição tanto quanto a demonstra através do poder preditivo que as hipóteses substancialistas sempre tiveram.

Meyerson (1908/1962) usa o exemplo da hipótese de Friedrich Kekulé sobre a estrutura do benzeno para mostrar, em primeiro lugar, uma orientação positivista diferente da de Comte sobre as teorias explicativas. Nessa orientação, a necessidade ditada por Comte de excluir teorias explicativas dá lugar à adaptação delas ao campo da “ciência”, ou seja, ao campo da lei: bastaria para tal concebê-las enquanto apenas amarrações de leis. Esta seria a orientação de Duhem e Poincaré, uma vez que afirmam que as teorias da física não são explicações, mas uma coordenação de leis através da matemática. Nesse sentido, se o cientista formula hipoteticamente a estrutura do benzeno, e se é impossível ver uma molécula diretamente, não é porque ele supõe que o benzeno tenha mesmo a forma um hexágono de átomos de carbono cujas ligações são alternadamente simples e duplas; é somente porque, ao

controlar as condições do benzeno e observar diretamente suas propriedades, as consequências lógicas da fórmula em questão correspondem a todas essas propriedades. A descrição do benzeno através de suas propriedades em determinadas condições – através de suas leis – seria sua única descrição que pode ser verificada, e por qualquer pessoa. Já a sua descrição substancial, por não poder ser verificável por ninguém, não seria mais que uma dentre outras “representações metafóricas [*figurative*], destinadas a servir como lembretes [*mementoes*], a fixar ideias [...]” (Meyerson, 1908/1962, p. 52). Por ser imaginária, a descrição substancial seria também inerentemente provisória.

Contudo, para Meyerson (1908/1962), “deve [...] haver concordância entre a natureza e as nossas mentes” (p. 394): as hipóteses causais não são meros instrumentos, “andaimos destinados a desaparecer quando o edifício estiver construído”; ao contrário, “correspondem a algo muito profundo e muito essencial na própria natureza” (p. 395). Logo, a natureza como uma coleção de substâncias é, ao menos até certo ponto, um fato, que não pode ser negado por cautelas positivistas (Meyerson, 1908/1962).

Considerando que as hipóteses substancialistas, se são (também) instrumentais, são interessantes para o cientista na medida de sua fertilidade, de sua capacidade de fazê-lo descobrir relações insuspeitadas entre fenômenos, Meyerson (1908/1962) pergunta ao leitor retoricamente quais hipóteses foram mais férteis nesse sentido que as mecânicas – sendo o mecanicismo a doutrina substancialista por excelência. Assim, ele produz seu argumento: se as hipóteses mecânicas sempre foram as mais preditivas, a conformidade delas com a realidade é perfeitamente postulável. O autor volta a mencionar Kekulé, dessa vez para contrariar a orientação positivista outrora exposta:

Deixe-nos lembrar quão cétricas as pessoas eram a princípio sobre as hipóteses de Kekulé concernentes à estrutura dos componentes do carbono e da posição dos átomos na molécula; e mesmo quando estava provado que essa descrição explicava admiravelmente uma imensa série de fenômenos, os quais, até aquele momento, constituíam uma espécie de selva impenetrável, para muitos ela ainda parecia grosseiramente inadequada. E, todavia, que espantosa extensão a essas teorias foram as descobertas de Le Bel e van't Hoff sobre o átomo assimétrico de carbono! (p. 392).

Esse caráter preditivo pode ser testemunhado até mesmo entre a Antiguidade e a Modernidade. Contra a experiência imediata que mostrava que o ar era contínuo, os atomistas gregos conceberam de modo puramente *a priori* um ar composto por partes discretas, igual a qualquer outra substância. Essa concepção foi confirmada experimentalmente na modernidade, com as pesquisas sobre o comportamento dos gases (Meyerson, 1908/1962).

Se à tese positivista sobre a história da ciência Meyerson (1908/1962) deixa míseras saídas – se tudo o que conhecemos como ciência é substancialista, a concepção positivista é uma idealização solitária, que só se salvaria com juízos normativos violentos sobre a prática científica –, aqui, o autor parece usar uma estratégia parecida – afirma que não há razões para não postular o caráter verdadeiro do substancialismo frente ao seu caráter preditivo, o que faria da ideia positivista de que tais hipóteses são provisórias apenas um capricho normativo. Veremos na próxima seção que esse caráter verdadeiro, para Meyerson (1908/1962), é parcial, e que o PI é também uma tendência intelectual independente da realidade, mas por ora é necessário pontuar que o autor não professa algum tipo de ceticismo relativo ao acesso à realidade independente do intelecto. De fato, é a postulação de que os dados empíricos são capazes de corrigir concepções metafísicas as mais resistentes do intelecto humano que fundamentará, na pena do autor, um dos argumentos pela insuficiência do Princípio de Identidade para a ciência.

## **2.2. A parcela apriorística e a plausibilidade do Princípio de Identidade**

Os Princípios de Conservação são as manifestações mais tangíveis do Princípio de Identidade na ciência (Meyerson, 1908/1962). Eles são três: o Princípio de Conservação da Velocidade (ou Princípio de Inércia), o Princípio de Conservação da Matéria (ou da Massa), e o Princípio de Conservação da Energia. A origem histórica e epistemológica deles é apresentada por Meyerson (1908/1962) cada uma em um capítulo de “Identidade e Realidade”. Apesar dessa separação, os argumentos das três origens têm exatamente a mesma estrutura – que descreveremos e ilustraremos nesta seção – e a mesma conclusão epistemológica: as manifestações efetivas do Princípio de Identidade na ciência seriam *plausíveis*, qualidade que tem a dignidade de conceito. Meyerson (1908/1962) propõe que essa qualidade seja aplicada a juízos que são *a posteriori* e *a priori* ao mesmo tempo, ou seja, a juízos não demonstrados totalmente pela experiência nem totalmente pela razão.

Por ser una a estrutura argumentativa que devemos aqui descrever e ilustrar, será suficiente que os façamos através de certas premissas apresentadas apenas nos capítulos sobre a conservação da velocidade e sobre a conservação da matéria. Nossa exclusão da discussão meyersoniana sobre a plausibilidade da conservação da energia tem, portanto, o objetivo de evitar o que seriam redundâncias no contexto desta dissertação.

Meyerson (1908/1962) enuncia o Princípio de Inércia na versão de Jean D'Alembert, de 1757, porque ela é a que “aparece mais frequentemente, com poucas variações, em autores posteriores” (p. 121), e esclarece que ela é apresentada em duas partes, uma referente ao corpo em repouso e uma referente ao corpo em movimento: 1) um corpo em repouso permanece em repouso a não ser que uma causa estrangeira atue sobre ele de modo a tira-lo desse estado; 2) um corpo colocado em movimento por quaisquer causas deve persistir eternamente nesse movimento em uma linha reta sobre espaços iguais em tempos iguais, com a condição de uma nova causa, diferente da que o colocou em movimento, não atuar sobre ele.

D'Alembert buscou demonstrar *a priori* a verdade dessas sentenças: sobre o corpo em repouso, admitimos *a priori* que um corpo não pode determinar seu próprio movimento uma vez que, nesse caso, não haveria razão pela qual o movimento para um lado seria preferível ao movimento para outro lado; sobre o corpo em movimento, se a ação da causa impulsora no começo do movimento é suficiente para fazê-lo percorrer certo espaço, ou seja, se o movimento pode existir sem que a causa dele continue existindo, e se o corpo não pode por ele mesmo acelerar ou retardar seu movimento, então seu movimento só pode ser retilíneo, uniforme e eterno (Meyerson, 1908/1962). Esse último argumento apriorístico, sobre a inércia do corpo em movimento, é apresentado posteriormente por Rudolf Lotze: “se o movimento não fosse para durar indefinidamente, ele cessaria no mesmo instante em que o impulso cessasse”; mas, nessa suposição de não existência da inércia, já que esse impulso “dura um instante, um espaço de tempo infinitesimal”, não haveria nenhum movimento; portanto, “a inércia é derivada do próprio conceito de movimento” (Meyerson, 1908/1962, p. 123).

Logo depois, Meyerson (1908/1962) comenta quão curioso é comparar essa demonstração com a explicação encontrada em Aristóteles para a continuidade do movimento de um corpo depois que o impulso deixa de agir diretamente sobre ele. Para Aristóteles, do mesmo modo que para D'Alembert e Lotze, o movimento não teria mesmo razão para cessar se ele durasse para além do impulso. Mas o grego, diferentemente, não sustentava que o movimento dura para além do impulso e, portanto, não postulava a inércia (Meyerson, 1908/1962). Para ele, o que mantém o corpo se movimentando durante certo espaço e tempo até cessar (como é observado na superfície da Terra) seria a manutenção do impulso no ar circundante ao corpo que se move. Desse modo, no vácuo, não haveria movimento a não ser pela ação de uma causa contínua; mas Aristóteles negava a existência do vácuo, tendo

postulado a universalidade do espaço ocupado ou *plenum*, através do qual o impulso inicial é mantido (Meyerson, 1908/1962).

Portanto, Aristóteles teria alcançado uma conclusão oposta da dos modernos tendo usado o mesmo argumento que eles, o que faria cair por terra a ideia de que a demonstração de D'Alembert e Lotze é de um apriorismo integral. Para confirmar essa conclusão, Meyerson (1908/1962) cita e refuta Herbert Spencer, que professou o caráter axiomático da inércia e justificou, apesar disso, seu aparecimento tardio na história da ciência. Segundo Spencer, o apriorismo do movimento contínuo só foi reconhecido posteriormente porque dependia de um raciocínio disciplinado e bem-definido não portado pelos homens aborígenes, pela população não-educada, e mesmo pela maioria da assim chamada população educada. Nesse sentido, um homem que não conhece a proposição de Pitágoras pode afirmar que é possível construir um triângulo retângulo com uma relação diferente da verdadeira entre catetos e hipotenusa; ao modo da alegação de Spencer sobre a inércia, a geometria, mesmo sendo feita de deduções, foi conhecida pouco a pouco. Quanto ao homem e seu triângulo, se mostrarmos a ele a demonstração de Pitágoras e mesmo assim ele mantiver sua opinião, é possível julgar que ele não entendeu a demonstração ou que falta a ele raciocínio lógico. Meyerson (1908/1962), então, termina uma de suas premissas pelo não apriorismo integral do Princípio de Inércia:

Mas certamente nem um nem outro é o caso de Aristóteles; não se pode evidentemente coloca-lo na multidão de aborígenes, etc., sobre os quais Spencer se expressa tão severamente. É permissível afirmar, sem dúvida, que ele poderia [*might*] ter sido capaz, pela análise dos fatos que conhecia, de produzir [*to come upon*] o conhecimento do princípio da inércia; pode-se especialmente palpitar que sua explicação do movimento dos projéteis é insuficiente e que ele deveria tê-lo percebido. Mas em si mesma a ideia de um *plenum*, onde nada se move exceto se empurrado em consequência de um movimento maior do motor [*mover*] inicial, não tem nada de contraditória ou pelo menos não é mais contraditória que um grande número de noções incompreensíveis que somos, não obstante, obrigados a aceitar. Ao pesarmos os prós e os contras chegamos a consentir com a opinião de Paul Tannery de que o sistema de Aristóteles naquele momento “conformava-se muito mais à observação imediata dos fatos que a nossa” (44) (Meyerson, 1908/1962, p. 125).

Com efeito, a concepção aristotélica do movimento enquanto a realização de uma *mudança*, afirma Meyerson (1908/1962), está em conformidade com o nosso entendimento natural das coisas. A ideia de um corpo com velocidade uniforme atravessando o espaço despropositada e eternamente, passando os limites do universo concebível – a ideia da inércia – choca o nosso intelecto. O autor argumenta que, se a velocidade é uma noção abstrata, derivada do espaço e do tempo, e se o espaço e o tempo para a noção de velocidade são definidos através da noção de limite – o espaço significando o comprimento de uma linha

limitada por dois pontos, e o tempo, uma duração igualmente incluída entre dois limites precisos –, é paradoxal fazê-la persistir para além de todos os limites. A parte do Princípio que se refere ao repouso também ofende a nossa inteligência, uma vez que a ideia de um corpo colocando a si mesmo em movimento poderia apresentar o mesmo destino intelectual que os pressupostos centrais do mecanicismo, tão pouco inteligíveis<sup>12</sup> porém prontamente aceitáveis, e uma vez que sabemos que não há nada imóvel na natureza, ou seja, que “não apenas todos os corpos estão em movimento, mas [que] mesmo suas partes estão em um estado de agitação contínua” (Meyerson, 1908/1962, p. 140).

Meyerson (1908/1962) conclui, portanto, que o Princípio de Inércia não pode ser provado totalmente *a priori*. O mesmo ocorre, segundo ele, com o Princípio de Conservação da Matéria.

Esse Princípio deve ser renomeado para Princípio de Conservação da Massa, segundo Meyerson (1908/1962), porque o conceito de matéria é “uma noção do senso comum e uma noção complexa, que sintetiza um infinito número de propriedades” (p. 178), como cor, maleabilidade, calor, etc., e seria “contrário mesmo à experiência mais superficial supor a conservação de todas essas propriedades” (p. 178). Propriedades da matéria foram medidas por químicos principalmente através da balança, e a revolução química de Lavoisier tem uma dívida a esta; como o conceito de peso, mensurável pela balança, também é problemático, já que ele depende da constante gravitacional do lugar em que o experimento é feito, é necessário lidar, então, com a única propriedade da matéria que pode servir para provar sua identidade no tempo, a massa (Meyerson, 1908/1962).

O conceito de massa diz respeito à propriedade da matéria de ser a causa do deslocamento de outra matéria, propriedade esta mensurável; a massa, portanto, é a “expressão mecânica da matéria” (Meyerson, 1908/1962, p. 179), que “parece ser não apenas sua medida, mas uma de suas propriedades fundamentais” (p. 179), seu “critério de materialidade” (p. 179).

A concepção do que seria a propriedade mais inteligível da matéria, porém, não era essa na Antiguidade; e a Antiguidade vem, novamente, ajudar Meyerson (1908/1962) em seu argumento pelo não apriorismo total de um Princípio de Conservação. Para Aristóteles e toda a tradição que o seguiu na Idade Média, os conceitos de massa e peso estariam confundidos e, em compensação, os conceitos de matéria e peso estariam dissociados, uma vez que o peso, para ele, seria uma qualidade accidental da matéria, ou seja, uma qualidade capaz de ser

---

<sup>12</sup> Na seção sobre o conceito de irracional, trataremos do sentido dessa afirmação.

modificada. Assim, não é incomum encontrar nos escritos da Idade Média “passagens onde a constância do peso é mais ou menos diretamente negada” (Meyerson, 1908/1962, p. 160). Mesmo que a conservação da matéria nunca tenha sido apontada como absurda, como é o caso da velocidade, “gerações de cientistas e filósofos desenvolveram opiniões claramente implicando a negação do Princípio” (p. 178). O conceito de massa não foi apreendido pela nossa mente imediatamente na história e, portanto, o conceito de sua conservação não é totalmente *a priori* (Meyerson, 1908/1962).

Se os Princípios de Conservação não são totalmente *a priori*, então devem ser baseados na experiência. Na seção anterior, vimos a postulação de que o Princípio de Identidade conforma-se à experiência, o que já adiantava, de certo modo, essa posição do autor. Mas essa conformidade teria um limite. A experiência sozinha, segundo Meyerson (1908/1962), não demonstrou na história nenhum dos Princípios de Conservação.

Em relação à prova empírica do Princípio de Inércia, ela poderia ser feita com o que conhecemos “atualmente” sobre o movimento dos corpos celestes: se a Terra é deslocada no espaço com velocidade considerável, então tudo o que é suposto como em repouso na Terra está também em movimento uniforme e, isolando e eliminando a curvatura desse deslocamento no espaço, retilíneo. Mas essa prova não era possível, ou ao menos era incompleta, na época em que o Princípio foi estabelecido (Meyerson, 1908/1962). Costumar-se-ia também apontar em Galileu a prova empírica da inércia dos corpos: em referência a esta, ele fala de corpos perfeitamente esféricos em planos horizontais e muito polidos que mantêm a mesma velocidade depois de um impulso. Mas, como uma análise histórica mais cuidadosa, fica evidenciado que esse experimento, junto a outros de Galileu, eram meros experimentos mentais (Meyerson, 1908/1962).

Meyerson (1908/1962), então, pergunta-se por que, apesar de sua demonstração empírica pouco convincente, o Princípio de Inércia foi tão rapidamente aceito como a fundação de toda a mecânica. O autor afirma que o Princípio dominou a ciência depois que Descartes o derivou aprioristicamente, em “Princípios de Filosofia” (1644), da sua “Primeira Lei da Natureza”: as coisas permanecem na condição em que estão contanto que nada as faça mudar, porque Deus não está sujeito à mudança. Essa “Lei” é uma versão do Princípio de Identidade, e é assim aplicada à velocidade. O movimento, aí, passa a ser uma entidade, uma substância, um estado, “consequentemente análogo não [...] [a uma] mudança de cor, mas [...] [a uma] cor em si” (Meyerson, 1908/1962, p. 145). A fórmula cartesiana, segundo Meyerson

(1908/1962), dominou a ciência exatamente porque é sustentada na ideia de imutabilidade no tempo, que é imediatamente aceita pelo nosso intelecto.

A prova empírica do Princípio de Conservação da Massa, por sua vez, naquele que o traz para a modernidade, não foi plenamente configurada: “a certeza com que o Princípio [...] aparece investido excede a certeza permitida pelos experimentos supostos a servir-lhe de base” (Meyerson, 1908/1962, p. 175). Fica evidente, através das expressões documentadas de Lavoisier, que em seus resultados experimentais ele buscou apenas uma aproximada concordância quantitativa com a suposição de conservação; ele indubitavelmente notou discordâncias entre resultados e suposição, que “resolveu” com hipóteses auxiliares sobre processos químicos colaterais. Além disso, e em primeiro lugar, ele nunca lidou com a suposição de conservação como necessitada de provas, a despeito de não terem sido estabelecidas à época, ou mesmo como uma hipótese de trabalho, a ser confirmada ou refutada – “ele [...] aplicou [o Princípio] com plena certeza, não duvidando um momento sequer que a experiência o confirmaria; que toda anomalia deve ser apenas aparente e deve encontrar sua explicação” (Meyerson, 1908/1962, p. 173).

Citamos no argumento sobre Aristóteles um exemplo de negação desse Princípio, mas a Antiguidade tem exemplos de sua afirmação, como no atomismo de Lucrecio. Se o atomismo existe, portanto, desde a Antiguidade, é um erro considerar o da ciência contemporânea um acidente histórico. Juntando este ao argumento anterior, Meyerson (1908/1962) conclui: “o atomismo tem sua raiz nas profundezas do nosso espírito” (p. 395).

Temos recursos suficientes para postular, com Meyerson (1908/1962), a parte *a priori* do Princípio de Identidade: “É certo que as concordâncias que descobrimos entre essas teorias [atomistas/substancialistas] e os resultados dos experimentos fortificam o domínio [hold] que elas têm sobre nós; mas a nossa fé não se apoia exclusivamente nessa concordância, ela é anterior a esta” (p. 395). Ou ainda: “toda proposição estipulando identidade no tempo parece a nós investida *a priori* com um alto grau de probabilidade. Elas encontram nossas mentes preparadas, elas a seduzem, e são imediatamente adotadas” (p. 147).

Veremos Meyerson (1908/1962) argumentar que a postulação de identidade no tempo é uma tendência tão forte do nosso intelecto que uma verdade científica que a contraria irreduzivelmente, da grandeza de um Princípio de Carnot, sofre sistemáticas tentativas de submissão ao Princípio de Identidade. Podemos afirmar, com isso, que o autor se afasta de um realismo puro: mesmo que postule a possibilidade de verificação de conformidade entre uma produção intelectual e a realidade e a alta conformidade entre esta e concepções



substancialistas, ele afirma que o ser humano está pronto a aceitar antes alguns tipos de concepções de realidade que outros.

Todavia, como nosso autor concilia sua afirmação de que os Princípios de Conservação não podem ser provados *a priori* com a afirmação de que o Princípio de Identidade é *a priori*? Há aqui uma sutileza. Meyerson (1908/1962) define o PI como uma tendência sem conteúdo: a identidade “aparece a nós como algo desejável, mas muito distante; como um princípio flexível que se ajusta às circunstâncias e pode fazer-nos admitir explicações ou engendrar ilusões” (pp. 439-440). É nesse sentido que o PI é *a priori*. Quando se trata, segundo o autor, de decidir a que especificamente na realidade a identidade no tempo deve ser atribuída, o cientista deve ir ao encontro de dados empíricos que, como vimos, não necessitam compor exatamente um forte corpo de evidências para cumprir seu papel. O PI postula que certas coisas essenciais persistem, “mas esta é uma fórmula indefinida, porque ela não nos diz quais são as coisas que persistem e quais, conseqüentemente, devemos considerar essenciais” (p. 147). É nesse sentido que os Princípios de Conservação são – um “termo especial”, “na falta de um melhor” (p. 148) – plausíveis, *a priori* e *a posteriori* ao mesmo tempo.

### **2.3. A continuidade entre o senso comum e a ciência**

Se a atribuição de identidade no tempo é irresistível ao intelecto humano em geral, ela deve existir desde antes do que é entendido por intelecto científico e em domínios em que este simplesmente não existe – no que é entendido por “senso comum”. Para Meyerson (1908/1962), o causalismo (“se é permissível usar esse termo”) “não é um privilégio do cientista”, mas “a característica do humano” (p. 364). O autor argumenta que tanto o conhecimento científico quanto o do senso comum são produtos do mesmo processo inconsciente, o de atribuir identidade no tempo às sensações e assim produzir uma realidade de substâncias – ou seja, produzir objetos. Desse modo, tanto o senso comum seria parte da ciência quanto esta seria apenas um prolongamento do senso comum.

Para nos introduzir na questão, Meyerson (1908/1962) analisa rapidamente a mediação psicológica envolvida na “produção” – no sentido de atribuição de existência – dos objetos do senso comum, através da relação entre sensações, percepções, memórias e conhecimentos. Ele torna relevante, ao fim dessa introdução, que os objetos do senso comum são em sua origem puras sensações.

Através do caso do homem que nasce cego, recupera a visão em algum momento da vida e, por essas condições, tem sensações visuais mal delimitadas e sem sentido – caso que é um “lugar-comum em psicologia” (p. 354) –, Meyerson (1908/1962) inicia a análise declarando que a *percepção* de objetos não é um processo primitivo que envolve somente a *sensação*; ela envolve também a *memória*. A rememoração envolvida na percepção não seria consciente, gerando a ilusão comum de que sensação e percepção objetiva são a mesma coisa. As sínteses das sensações em percepções através das memórias seriam tão rápidas, tão instantâneas, que seria muito laborioso fazer o movimento contrário, analítico, até “os dados imediatos da consciência”, como se expressa Bergson.

Meyerson (1908/1962) esclarece que a memória que de modo inconsciente costuma intervir nas sensações para produzir a faculdade da percepção é aquela que com o tempo tornou-se uma memória *generalizada*, ou seja, um conhecimento. Mais especificamente, o conhecimento de uma relação universal entre sensações, objetos e funcionamentos de objetos. Enfim, o que interviria nas sensações é o conhecimento de uma *lei*, que pode ser expressa do seguinte modo: certas sensações são geralmente traços de certos objetos, que geralmente funcionam do mesmo modo no espaço e no tempo e, portanto, a partir dos quais devo esperar certas outras sensações no espaço e no tempo. O autor traz, mais uma vez, uma situação hipotética sobre trens para ilustrar seu raciocínio:

Eu estou em um trem que está parado. Através da janela esquerda eu vejo outro trem também parado, e através da direita eu vejo a estação. Eu olho para a esquerda; em certo momento, eu tenho a sensação distinta de que meu trem [...] começou a se mover. Eu olho para a janela direita; o edifício da estação não está se movendo. Instantaneamente minha sensação é modificada, meu trem não está se movendo; se eu olho para a esquerda novamente, é o outro trem que está indo. Isso deve acontecer em uma estação absolutamente desconhecida a mim, que eu vejo pela primeira vez [...]. [...] minha sensação será modificada [...] porque eu *sei*, ao primeiro vislumbre, que aquele é um edifício e que edifícios são geralmente presos ao chão. Essa é uma experiência generalizada, uma lei. Mas está claro que o processo intelectual do qual estamos falando não alcança minha consciência: é como a própria ação da memória, inteiramente inconsciente; é uma parte integral do que eu julgo ser a minha pura e simples percepção (p. 356).

Logo, as sensações do senso comum estariam “coladas” a muitos processos intelectuais; isolados todos os processos intelectuais da percepção objetiva, temos apenas consecutivos estados de consciência, apenas sensações (Meyerson, 1908/1962).

Sendo evidente que a sensação é um conceito cujo domínio é estritamente subjetivo – a sensação não pode ser senão de uma consciência –, e sendo também evidente que “o senso comum [...] claramente afirma a existência de objetos externos e está longe de supor que essa

existência depende da nossa consciência” (Meyerson, 1908/1962), é possível se perguntar junto ao autor: se uma repetição de sensações me faz lembrar as anteriores, como essa simples lembrança me faz excluir a possibilidade de tratá-las como fenômenos subjetivos que se repetiram? Como ela me faz, ao contrário, perceber um objeto, isto é, supor que há um objeto fora de mim relativo à sensação repetida? Em suma: como é possível para o senso comum supor que o que pertence incontestavelmente a nós, a sensação, existe fora de nós, no objeto?

Meyerson (1908/1962) responde: o senso comum supõe, no fundo, que as sensações continuam existindo no tempo (e no espaço) mesmo que não estejam se manifestando em nossa consciência; ou melhor, supõe *algo* que *causa* as sensações e continua existindo no mundo externo. Portanto, o senso comum está impregnado do Princípio de Identidade: ele assume implicitamente que, se algo não existe em nós no intervalo entre suas manifestações, esse algo deve existir em outro lugar, fora de nós (Meyerson, 1908/1962).

Segundo o autor, o senso comum *hipostasia* sensações, ou seja, faz com que *permaneçam – stasis – abaixo – hypo –* de sua variação, faz com que se tornem substâncias: “o fato de que temos uma tendência irresistível a hipostasiar nossas sensações – isto é, a tirá-las de nós mesmos e a assumir sua existência fora de nós mesmos – é incontestável” (Meyerson, 1908/1962, p. 360). O termo “hipóstase” aparece no primeiro Lacan, muito provavelmente fazendo referência a Meyerson; discutiremos esse ponto no capítulo 3.

A ciência faria o mesmo: como já vimos na crítica meyerersoniana ao positivismo, ela postularia uma realidade de substâncias. O conhecimento científico não suporia, com Mach, que os elementos reais do mundo são somente as cores, os sons, as pressões, os espaços, as durações. A ciência não se importa com o fenômeno puro senão enquanto efeito de um objeto externo (Meyerson, 1908/1962).

Desse modo, a ciência está em continuidade com o senso comum e não representa um rompimento radical com os padrões intelectuais dele. Conseqüentemente, a ciência, embora sua distinção e independência intelectuais sejam supostas completas, ainda mantém vestígios da ontologia e da racionalidade do senso comum. “A ciência só parte [...] de dados do senso comum [*The point of departure of science is [...] solely from data of common sense*]” (Meyerson, 1908/1962, p. 366) e, portanto, ela “cria novos objetos que se parecem inteiramente com aqueles do realismo ingênuo” (p. 372). Além disso, a associação de conceitos científicos a experiências e a objetos do senso comum facilitaria a abordagem substancialista, tão confortável ao nosso intelecto, desses conceitos:

o que é chamado de *força* é, em seu início, do ponto de vista conceitual, algo muito complexo, já que é uma hipóstase da aceleração, da relação entre duas velocidades – a velocidade ela mesma sendo um conceito derivado, composto pelos conceitos de tempo e espaço. É porque a aceleração é constante no tempo que somos capazes de hipostasiá-la, de transforma-la em uma *coisa*, e, por outro lado, o fato de que podemos, até certo ponto, comparar essa hipóstase, força, com a nossa sensação de esforço é para nós uma facilitação [*we are distinctly aided*] nesse processo (do mesmo modo que somos facilitados no caso do átomo pelo fato de que podemos assimilá-lo a um corpo sólido – isto é, a um objeto do senso comum) (Meyerson, 1908/1962, p. 434).

Na ciência, um objeto do senso comum, que, exatamente por ser objeto, acreditamos continuar existindo mesmo quando sai do nosso campo de visão, tato, audição, etc., seria apenas substituído por outro objeto, ou seja, por outro “ser-substância”. Uma “vareta” seria, em certa teoria científica, uma nebulosa de átomos, de seres que ainda expressam a ideia intuitiva de um corpo sólido e que ainda perduram fora de mim. Quando o cientista transforma uma imagem do realismo ingênuo, ele apenas vai de uma realidade a outra, de uma substância a outra, de um objeto a outro (Meyerson, 1908/1962).

Sendo a afirmação meyeroniana a de *continuidade* e não a de igualdade entre os padrões intelectuais comuns e científicos, é necessário ainda expor qual seria, nessa doutrina, a distinção entre eles – distinção que não é relativa a uma qualidade, mas a uma quantidade.

No senso comum, a postulação de permanência no tempo estaria entrelaçada à postulação de modificação no tempo. “Quando eu penso, por exemplo, em um ser que eu sei estar vivo, tal como uma criança ou um cão, a ideia da modificação que ele vai sofrer no tempo é uma parte integral do meu conceito desse objeto externo”, nos diz Meyerson (1908/1962, p. 365). Na passagem para a ciência, todavia, “a propriedade distintiva do objeto, a perdurabilidade, é intensificada ao extremo [*pushed to the extreme*]” (p. 373). Portanto, “no avanço que a separa do senso comum, a ciência nunca retorna para a sensação; ao contrário, ela força, sempre mais [*it pushes on, always forward*], [...] na direção que conduziu o pensamento da sensação para o senso comum” (p. 373). Uma vareta que sofre combustão deixa de existir para o senso comum, torna-se um punhado de cinzas; para o cientista, ela continua sendo o que era antes da mudança, um conjunto de certos átomos. O foco do cientista não repousa no fato de que alguns desses átomos estão nas cinzas, outros no ar, mas no fato de que há, ali, seres que não desapareceram.

### 3. A insuficiência epistemológica do Princípio de Identidade

#### 3.1. O cosmos parmenidiano e o científico

Leituras da realidade que admitem identidade de algo no tempo seriam preferíveis para o intelecto humano se comparadas a leituras que admitem mudanças irreduzíveis na realidade. Isto seria evidenciado pela história da ciência, e veremos na próxima seção, com a teoria de Rankine sobre a reconcentração da energia térmica, um exemplo de rejeição à ideia de mudanças irreduzíveis na realidade. Meyerson (1908/1962) acomoda conceitualmente essa evidência histórica atribuindo ao Princípio de Identidade um caráter apriorístico, isto é, uma aceitabilidade independente da experiência. É sugerido, portanto, *na própria conceituação do PI*, seu fracasso em explicar totalmente a realidade. Ora, se ele fosse o espelho da realidade, nosso autor não teria a necessidade de apontá-lo como parcialmente *a priori*; ele não seria uma *preferência*, mas simplesmente uma verdade. Essa tendência deve necessariamente fracassar perante dados empíricos justamente por ser uma tendência, ou seja, uma ação mais ou menos cega a outras coisas que não a sua finalidade. Afinal de contas, a natureza mostrar-nos-ia mais fugacidade e irreversibilidade que preservação e reversibilidade. Assim, essa curva doutrinal meyerersoniana para a insuficiência epistemológica do PI não é uma contradição: ela é a implicação conceitual direta do apriorismo do PI.

Nesse sentido, se o PI não pode ser aplicado a toda a natureza, sua evidência na experiência seria o único recurso (ainda ele imperfeito, como vimos) para o cientista decidir em que coisas, na natureza, ele deve supor a identidade no tempo, e em que coisas ele não o deve. Por isso o PI aplicado, ou seja, fora de sua generalidade abstrata, seria *plausível* (adjetivo cuja etimologia o indica para algo “digno de *aplausos*”, para algo “que nos serve bem”), e não necessário. Lembramo-nos da plausibilidade do PI e tornamos nossa leitura mais precisa: a insuficiência epistemológica do PI é conceitualmente derivável não simplesmente de seu apriorismo, mas de seu “quase-apriorismo”, de seu apriorismo e aposteriorismo simultâneos, de sua plausibilidade.

Meyerson (1908/1962) configura a insuficiência epistemológica do PI através de três argumentos: um argumento que confronta as implicações lógicas últimas da aplicação do PI com o dado empírico o mais elementar de todos, digamos assim, o da existência de mudança na realidade, e com a ideia metafísica a mais elementar, a da existência da realidade – argumento que será apresentado nesta seção; em segundo lugar, através de um argumento que

confronta essas mesmas implicações com dados empíricos termodinâmicos, que se mostram centrais para todos os fenômenos físicos – que será apresentado na próxima seção; e, por fim, ao agrupar no conceito “*l’irrationnel*” (um substantivo, “o irracional”) tudo aquilo que na ciência não se submete ao PI, o autor confronta este a dois pressupostos do mecanicismo, a tradução mecânica da sensação e a transitividade mecânica – o que discutiremos em uma última seção.

Foi dito acima que a natureza mostrar-nos-ia mais fugacidade e irreversibilidade que preservação e reversibilidade. Na verdade, Meyerson (1908/1962) traz a seu argumento simplesmente a ideia de *alguma* fugacidade e irreversibilidade na natureza. Essa simples ideia, segundo ele, mostra que não é possível aplicar o PI universalmente à natureza.

Projetemos o Princípio de Identidade com toda a força, toda a radicalidade, na realidade. Começemos em uma escala menor, com o Princípio de Conservação da Matéria:  $\text{BaCl}_2 + \text{Na}_2\text{SO}_4 \rightleftharpoons \text{BaSO}_4 + 2\text{NaCl}$ , isto é, uma reação em determinadas condições de cloreto de bário e sulfato de sódio produz sulfato de bário e “dois” cloretos de sódio. Nessa fórmula, podemos ver que nada foi criado ou perdido durante a reação, além de ela ser reversível. Há, portanto, uma identificação completa no tempo de uma realidade que chamamos de “átomo” e “massa”. Assim, podemos dizer que nada do que se refere a átomos e a massas mudou ali.

Expandamos, agora, essa ação de identificação no tempo a todo o cosmos, a toda a realidade. Árvores, sóis, galáxias: tudo seria identificado em uma mesma cadeia temporal. O resultado imaginário seria, então, a não existência de mudança alguma em lugar algum. Não existindo mais mudança, o tempo, esse algo que flui proporcionalmente a uma mudança específica da natureza, também passaria a não existir, tornar-se-ia inimaginável. E, uma vez que a mudança, portanto também o tempo, são dimensões necessárias ao conceito de fenômeno, nesse cosmos, apesar das aparências, não existiriam mais fenômenos (Meyerson, 1908/1962).

Conhecemos o porquê da *mudança* do ser atribuindo identidade no tempo a ela; mas há um porquê ainda mais profundo que procuramos conhecer, o da própria *existência* do ser. Vimos que o Princípio de Causalidade (que é outro nome para o de Identidade) atribui às coisas identidade no espaço e no tempo; é possível verificar, porém, que essa atribuição não teria o mesmo efeito para o espaço e para o tempo. O tempo tem apenas uma dimensão pela extensão da qual as coisas se movem na mesma direção, o que faz com que, sendo a identidade delas no tempo postulada, elas se tornem imóveis no tempo, e o tempo, portanto, seja eliminado. Isto não ocorre, segundo Meyerson (1908/1962), na consideração do espaço

pelo PI: para este, as coisas são imutáveis relativamente à sua *mobilidade* pelas três dimensões do espaço e, portanto, o espaço ainda é distinto da matéria que o ocupa. O autor retifica essa ideia ao mostrar que a teoria sobre o éter na ciência física continua o movimento identificativo do Princípio e “definitivamente reduz o espaço à condição do tempo ao identificar todas as suas partes” (p. 252). Logo, a ciência, cumprindo toda a radicalidade do PI, à pergunta “por que o que aparece a mim em tal lugar difere do que aparece a mim em tal outro lugar?”, responderia: essa diferença não existe, pois a matéria deve ser reduzida ao espaço, dissolvida nele; deve ser apenas uma modalidade do espaço, como dita a teoria do éter.

Assim, “de identificação a identificação, fizemos o mundo real desaparecer completamente” (Meyerson, 1908/1962, p. 252). O autor remete a Parmênides essa aplicação radical do Princípio de Identidade. O grego concebeu o cosmos como uma esfera eterna, imutável e composta de uma única matéria. Um cosmos parmenidiano seria, enfim, a implicação última do PI na imaginação científica.

Mas um cosmos assim concebido não pode explicar a mudança e a diversidade da natureza. Na verdade, a própria natureza desaparece com ele e, então, é a própria existência da natureza a prova decisiva da insuficiência de tal concepção. Assim, se o Princípio de Identidade é nossa tendência intelectual maior, “a ordem da natureza não pode ser inteiramente conformável à ordem do pensamento”, porque, se o fosse, “a natureza não existiria” (Meyerson, 1908/1962, p. 399).

Essa implicação última do PI provaria a impossibilidade de produzir conhecimento sobre a natureza através da dedução pura, apesar das muitas tentativas na história da filosofia no sentido dessa produção; pois, se fosse possível construir a natureza *a priori*, ela seria totalmente explicável, inteligível, a ponto de desaparecer. Como se sugere com a plausibilidade do PI, Meyerson (1908/1962) afirma que a predisposição de nossas mentes a aceitar proposições identificativas é “o único elemento *a priori* dessas proposições”, sendo, na ciência, “todo o resto [...] empírico” (p. 403). Ele aponta em Kant, como vimos no capítulo 1 (p. 20), uma inadequada delegação ao papel do *a priori* na ciência. O empírico seria a proteção da ciência frente à destruição da realidade justamente porque ele não se submete totalmente ao intelecto. É possível afirmar, portanto, que Meyerson é um autor que nega, além do ceticismo e do realismo puro, o idealismo puro, aquele que faz coincidir totalmente o intelecto e a realidade.

Por trás de tudo isso, está a assunção de que o não-inteligível, o não-explicável, vindo a nós de dados empíricos, está na *essência* da ciência. A falta de identidade, a falha na cadeia identificativa, seria *condição de existência* da ciência porque, sem essa falta, não haveria mudança ou mesmo realidade.

### 3.2. O Princípio de Carnot

Uma das manifestações científicas de não-identidade seria o Princípio de Carnot. Ele é formulado pela primeira vez em 1824 por Nicolas Carnot, “que parece valoriza-lo somente porque o permite formular regras para o funcionamento de motores térmicos, o estabelecimento dos quais é ostensivamente o único fim do seu esforço” (Meyerson, 1908/1962, p. 259). Mas foi com Rudolf Clausius que o Princípio “definitivamente entrou no domínio da ciência” (Meyerson, 1908/1962, p. 260); ele o “descobriu [...] outra vez” porque, “no início do seu trabalho, não estava familiarizado com o de seu predecessor” (Meyerson, 1908/1962, p. 259). O Princípio é também nomeado de Segunda Lei da Termodinâmica; ele enuncia: “é impossível que o calor passe de um corpo frio para um corpo quente” (Meyerson, 1908/1962, p. 260), ou seja, que apenas o sentido oposto ocorre na natureza. Nos motores térmicos de Carnot, verificou-se que, em um sistema composto por um gás e uma fonte de calor, para que um gás retorne para sua pressão, volume e temperatura iniciais depois que uma quantidade de calor foi nele introduzida, é *necessário* que algum calor seja perdido do sistema (Oliveira e Dechoun, 2003). A Segunda Lei enunciada é a razão dessa necessidade: o sentido do calor é único e é impossível que retorne para a fonte quente.

A forma do Princípio de Carnot era claramente distinta das formas das outras leis científicas até aquele momento, as quais eram expressas enquanto identidades. Declarações científicas em geral, nas quais se incluem os Princípios de Conservação e a doutrina mecanicista, são concebidas com a onipresente pressuposição de causalidade, de identidade no tempo. Ao contrário,

o Princípio de Carnot é claramente uma declaração não de conservação, mas de mudança. [...] Dado um estado, esse Princípio estabelece que este *deve* se modificar, e em qual direção. É um princípio de vir-a-ser [*becoming*] [...]. Nisso repousa sua originalidade, e isso é o que explica sua grande fertilidade para a ciência (Meyerson, 1908/1962, p. 265).

O impacto do Princípio para a física mostra-se ainda maior em virtude da tendência que outras formas de energia apresentam de se transformarem em energia térmica; uma das



mais notáveis dessas transformações no cotidiano é a produção de calor através da fricção, ou seja, a partir da energia mecânica. Se o calor, segundo o Princípio, necessariamente se dissipa, logo a não-identidade atinge formas de energia nas quais era suposta a identidade.

Diz-nos Claudius (1868), citado por Meyerson (1908/1962), voltado a uma escala cosmológica:

Nós frequentemente ouvimos que tudo no mundo tem um curso circular. Enquanto algumas transformações ocorrem em uma direção, em um determinado lugar e em certo tempo, outras são alcançadas em uma direção inversa, em outro lugar e outro tempo, de modo que as mesmas condições sejam geralmente reproduzidas e o estado do mundo permaneça invariável (p. 265).

Todavia, o Princípio de Carnot implica que todo o cosmos está se modificando no tempo cada vez mais em apenas uma direção: “o mundo (a não ser que interponhamos a noção de sua infinitude) parece a nós estar se movendo em direção a um fim, embora esse fim pareça a nós infinitamente distante” (Meyerson, 1908/1962, p. 266). Um exemplo do qual o cidadão comum cientificamente informado provavelmente já tomou tento é o da morte do nosso sol em um futuro distante: a fusão de átomos de hidrogênio presente nele libera energia a qual, na extensão do tempo, se dissipará pelo espaço. Em uma escala cosmológica, temos toda a energia transformada em térmica indo sempre para lugares “mais frios” e nunca retornando.

Ao perceberem que era impossível reduzir o Princípio de Carnot a uma expressão identificativa, os físicos mostraram certo embaraço. Antes de sua publicidade, porém, o Princípio sofreu de esquecimento. Ele apareceu em um momento tardio da história da ciência, apesar de sua simplicidade e de sintetizar “um imenso número de observações que fazemos constantemente” (Meyerson, 1908/1962, p. 266). Hindus e gregos antigos conciliavam a ideia de irreversibilidade com a ideia de identidade através da imagem de um ciclo; que o tempo progride e que as coisas mudam é uma constatação intuitiva que sempre foi assumida nas narrativas humanas, mas que nestas também sempre se acomodou a uma imagem de renovação intervalar. Na modernidade, o Princípio de Carnot foi antecipado por Descartes, Huygens e Leibniz, e, mesmo depois que Carnot o formulou claramente, trinta anos foram necessários para que sua importância fosse reconhecida na pena de Claudius.

A rejeição ao Princípio apareceu explícita na pena de cientistas como Ernst Haeckel e Svante Arrhenius, em tom postulatório e doutrinário: Haeckel (1900) argumenta que, se ao fim do mundo implicado pelo Princípio corresponde um início do mundo, “ambas as ideias são insustentáveis à luz da nossa teoria monista e consistente do processo cosmogênico eterno” (Meyerson, 1908/1962, p. 269), enquanto Arrhenius (1910) também afirma que esse

início do universo é impossível porque a energia não pode ser criada do nada (Meyerson, 1908/1962).

Meyerson (1908/1962) cita mais uma mostra do embaraço científico frente ao Princípio, dessa vez em uma tentativa frustrada de “restabelecer-lhe” a ideia de reversibilidade. A teoria de Macquorn Rankine, um dos criadores da Termodinâmica, imagina um modelo cosmológico de reconcentração de energia térmica. Segundo a teoria, o espaço interestelar ocupado por um meio perfeitamente incapaz de transformar calor e luz em outra coisa deve ter um limite em todas as direções, além do qual haveria apenas um vazio que não permitiria a propagação do calor e da luz. Nesse limite, o calor de todo o universo seria refletido e concentrado focalmente. Corpos celestes “mortos” – que em determinado período de sua evolução consistissem em uma “massa completamente extinta” (Meyerson, 1908/1962, p. 270) – alcançariam esses focos de calor e volatilizar-se-iam, sofrendo de acumulação de energia química. Desse modo, a energia térmica retornaria para o centro cósmico de onde saíra. Mas Meyerson (1908/1962) cita duas inconsistências dessa teoria, uma das quais é produzida partindo do próprio Princípio de Carnot: a teoria assume implicitamente que o calor pode passar de corpos mais frios (os corpos do mundo visível) para corpos mais quentes (os focos da “parede” rankiniana), contrariando o próprio Princípio que ela tentava conciliar com a identidade. Assim, o Princípio ofenderia nosso intelecto e teria sido ou ignorado ou rejeitado ou inconsistentemente trazido “de volta” à identidade.

Mas ele não pode ser negado. Assim, ele faz nosso intelecto retomar o saber de que, em todo fenômeno, não há identidade: “eu sei muito bem que [, onde eu suponho a identidade, na oxidação do mercúrio, p. ex.,] não há identidade, que algo ocorreu; se algo não tivesse ocorrido, eu não teria me dado ao trabalho [*gone to the trouble*] de uma explicação” (Meyerson, 1908/1962, p. 283).

Retomando o ponto, já mencionado, de que toda energia tende a se transformar em energia térmica, e mantendo a inescapabilidade do Princípio de Carnot, nosso autor faz uma analogia dessas identidades científicas com as trocas comerciais. Supomos que sempre há identidade entre dinheiro e mercadoria; mas isto não é totalmente verdadeiro. P. ex., compramos uma mercadoria em uma loja e, depois de um tempo, queremos devolvê-la e ter nosso dinheiro de volta; não receberemos a mesma quantidade de dinheiro pela qual a compramos, porque ela perdeu valor no tempo. Da mesma forma, supomos que a reação que produziu óxido de mercúrio pode ser revertida pela decomposição do mesmo em oxigênio e mercúrio; mas isto também não é totalmente verdadeiro, pois, segundo o Princípio de Carnot,

“na verdade, nenhum fenômeno é possível sem um fluxo de energia, e esse fluxo sempre ocorre na mesma direção” (Meyerson, 1908/1962, p. 284).

Concluindo: a insuficiência do Princípio de Identidade é provada também pela confrontação da sua implicação última com uma evidência empírica, a da irreversibilidade natural do movimento de energia térmica. Essa evidência também nos lembra de que a mudança, o tempo e a própria realidade existem, pois, como já discutimos, “essa ideia de que [...] o mundo não permanece idêntico a si mesmo, mas é incessantemente modificado – em outras palavras, de que *algo está acontecendo* – é o fundamento do nosso conceito de tempo” e, “se supusermos que nada acontece, esse conceito logo se dissipa” (Meyerson, 1908/1962, p. 285). E, mais uma vez, se a mudança, o tempo e a realidade existem, a ciência tem razão para existir.

A negação meyerersoniana de um idealismo puro também aparece no contexto da discussão sobre o Princípio de Carnot:

Somos nós que tentamos estabelecer identidade na natureza, que oferecemo-la [*bestow*] a esta [...]. [...] O Princípio de Carnot é a expressão da resistência que a natureza opõe à constrição que nosso entendimento, através do Princípio de Causalidade, tenta exercer sobre ela (Meyerson, 1908/1962, p. 286).

Meyerson (1908/1962) aponta o Princípio de Carnot como uma dentre muitas elaborações científicas que não se submetem à ideia de identidade no tempo. Discutiremos, agora, mais duas elaborações científicas com essa mesma característica e que são, no entanto, a base da doutrina que é considerada uma excelente expressão do Princípio de Identidade, o mecanicismo. Todas essas elaborações deveriam ser chamadas, segundo o autor, de “a parcela irracional”, “o irracional”, da ciência.

### 3.3. O irracional

Meyerson (1908/1962) inicia seu capítulo sobre o irracional com um esboço da doutrina científica, hegemônica na modernidade ao menos até o século XX, do mecanicismo:

As teorias mecânicas reduzem o universo a um vórtice de corpúsculos colidindo uns com os outros segundo leis imutáveis. Já foi dito espiritualmente [...] que essas teorias consistem em supor que uma inteligência suprema – Deus –, ao contemplar o mundo, teria aproximadamente a mesma sensação que experienciamos frente a um jogo de bilhar<sup>13</sup> (p. 291).

<sup>13</sup> Meyerson refere-se aqui a um dito de Poincaré em “La science et l’hypothèse”.

Analiseemos, com Meyerson (1908/1962), a doutrina mecanicista um pouco mais calmamente.

Vimos na seção sobre o senso comum que este tem uma tendência a conceituar seres que continuam existindo no tempo mesmo que não se formem nas sensações e, através disso, a conceituar um mundo independente de uma consciência sobre ele (o mundo do realismo ingênuo).

O mecanicismo levaria esse conceito ao seu extremo, ao supostamente expurgar o mundo daquilo que é a matéria das sensações, isto é, ao livrá-lo das qualidades. O mundo mecanicista seria, então, um mundo de quantidades puras, em que as qualidades seriam apenas variações quantitativas de substâncias. Nesse mundo, luz e calor, p. ex., seriam movimentos de partículas. “O mundo [mecanicista] dos átomos é [...] um mundo de pessoas anestesiadas [...], sem qualquer possível relação com nossa sensação” (Meyerson, 1908/1962, p. 307). Uma vez que a qualidade se mostra múltipla e a quantidade, submissível à identidade, o mecanicismo seria a aplicação por excelência do Princípio de Identidade à realidade.

Mas Meyerson (1908/1962) comenta que esse expurgo mecanicista é impossível. No senso comum, conceituar um mundo independente da consciência significa projetar as sensações no mundo – hipostasiar ou substancializar sensações – e, segundo ele, os sinais dessa operação são mantidos no mecanicismo:

No início, não duvidamos, a imagem do mundo externo é feita apenas de sensações hipostasiadas. Somos resolutamente capazes de abandonar esse procedimento? O esforço que imporíamos então sobre a nossa imaginação parecer-nos-ia muito grande. Com efeito, sendo o mundo externo apenas sensação, como supor a realidade de algo que deveria ter sido completamente despido dela, e que conseqüentemente não poderia mais se tornar sensação? Pois este pedaço de matéria, claro, poderia mover outro pedaço, mas nem ele nem quaisquer outros sobre os quais ele atuaria poderia se tornar uma causa de sensação para nós; ele não teria, portanto, nenhuma relação com a nossa sensação, e conseqüentemente desvaneceria. É por isso que ao pensarmos na matéria retemos por um esforço poderoso e inconsciente esse elemento de sensação. Se tentamos dissociá-lo inteiramente, a imaginação se rebela. Em outras palavras, e apesar da definição que demos para ela, a matéria continua a ser para nós especialmente uma sensação tátil e visual. Bergson [1903] competentemente lembrou que átomos supostamente despidos de qualidades físicas são na verdade somente determinados “em relação a uma possível visão e a um possível contato” (Meyerson, 1908/1962, pp. 306-7).

Ora, como já vimos, as produções científicas não poderiam romper com o senso comum (ponto no qual nosso autor parece aplicar o Princípio de Identidade à sua própria doutrina), implicando que o mecanicismo não consiga ser na prática tão abstrato quanto pretende.

Feita essa pequena discussão sobre os significados do mecanicismo, podemos agora discutir as duas elaborações que são sua base e que contribuirão para a conceituação do irracional em Meyerson (1908/1962). São elas: a teoria mecânica da sensação e a noção de atividade transitiva. Meyerson (1908/1962) busca provar que, embora ambas tenham objetivos explicativos, suas ideias mais básicas não conseguem reter a ideia de identidade.

“Nosso universo não é mudo, frio ou incolor [...]. Mas o mecanicismo nos diz que essas qualidades não podem pertencer ao objeto em si”, nos diz Meyerson (1908/1962), iniciando a discussão sobre a teoria mecânica da sensação. O mecanicismo concebe as sensações de visão, tato, olfato, audição e gustação enquanto movimentos de substâncias ocorrendo no contínuo entre o mundo externo e nosso aparelho neurológico. Essa concepção sustentaria que os movimentos do mundo externo são comunicados em cadeia ao nosso aparelho neurológico; ela traz a tal ponto a ideia de identidade que fica imperativo que o resultado dessa cadeia, a sensação, seja apenas um epifenômeno.

No contexto dessa discussão sobre a redução mecanicista da sensação, Meyerson (1908/1962) menciona a Teoria da Energia Específica dos Órgãos Sensoriais, formulada pelo fisiologista Johannes Müller em 1830: “a natureza específica da sensação não depende da causa externa que a produz, mas somente do órgão que a transmite” (Meyerson, 1908/1962, p. 292). Assim, segundo a teoria, qualquer excitação que afete o nervo óptico, seja ela luz, pressão, eletricidade ou mesmo os efeitos de uma patologia, será experienciada apenas como sensação de luz.

Segundo Meyerson (1908/1962), a teoria teria duas implicações simultâneas em relação à teoria mecânica da sensação; como ocorre em todas as teorias científicas que ele cita em sua obra, as implicações da teoria de Müller confirmam concepções *a priori* (nesse caso, as mecanicistas, que também são identificativas), mas guardam em si uma “semente de discórdia” em relação a essas concepções. Por um lado, o fato de que o mesmo estímulo, a mesma vibração de átomos, gera diferentes qualidades mostraria que essas qualidades podem mesmo ser remetidas a movimentos. Por outro lado, esse mesmo fato mostra que essa remissão, se redutiva, desfigura o fenômeno da sensação<sup>14</sup>, já que: 1) a variação da intensidade da nossa sensação é diferente da variação do movimento de vibração que é a sua causa; 2) não há qualquer analogia entre o modo pelo qual nossos diferentes órgãos percebem e o que somos obrigados a conceber como sua causa fora de nós – p. ex., certas notas musicais

---

<sup>14</sup> Ou o fenômeno do fenômeno, o fenômeno meta-experienciado, já que “o fenômeno é apenas sensação” (Meyerson, 1908/1962, p. 297).

tocadas juntas nos dão a sensação de apenas uma nota; e 3) há tipos de vibrações que nossos órgãos simplesmente não percebem – p. ex. a radiação X e a ultravioleta (Meyerson, 1908/1962).

Para o mecanicismo, no fundo, não haveria discórdia alguma nessa consideração de que a sensação não pode ser totalmente reduzida a um mecanismo, uma vez que ele “deve reconhecer que do seu [próprio] ponto de vista a sensação é inexplicável” (Meyerson, 1908/1962, p. 296). Ora, *o modelo mecanicista não acomoda (por seu próprio caráter) o caráter próprio da sensação, sua qualidade vivida*. Portanto, entre a citada comunicação de movimentos e o “epifenômeno” da sensação, haveria um abismo explicativo.

Chamar o caráter próprio da sensação de um *epifenômeno*, a propósito, é para Meyerson (1908/1962) algo “estranho”, pois “o fenômeno é apenas sensação”; “explicar o fenômeno, portanto, é explicar a sensação” (p. 297). O autor faz uma pergunta retórica que expõe o problema que o mecanicismo, fundado na negação da qualidade/sensação, coloca: “Como pode alguém pretender aceitar como uma explicação [do fenômeno] o que é uma pura e simples negação [do mesmo]?” (p. 297). Logo, dizer, p. ex., que a minha sensação de luz é tão somente um movimento “não tem significado”, pois “minha sensação de luz, tenho imediata certeza disto, não tem nada em comum com a [minha sensação] de movimento” (p. 297).

Ao assumir que a sensação é remissível, mas não redutível, ao movimento, nosso autor problematiza o que está *entre* o movimento e a sensação na explicação mecanicista. Ou seja, ele afirma, sim, que é possível identificar a sensação no tempo enquanto um movimento puro, que é possível saber plenamente, na experiência imediata, o que é a sensação, e que é possível, por fim, dizer que há alguma ligação entre ambos, movimento e sensação. Entretanto, afirma também que essa é uma ligação para a qual não somos capazes de restaurar a identidade; ou seja, que não somos capazes de restaurar a cadeia que vai do movimento à sensação. O autor adiciona: não somos e nunca seremos, pois há entre ambos um abismo essencial, conceitual. Assim, ele mostra a necessidade de dar um novo nome a essa parcela desconhecida da realidade:

É preferível [...], de modo a prevenir todo mal-entendido, e de modo a marcar mais claramente a natureza peculiar do desconhecido, do transcendente, que nós aqui assumimos, que o designemos por um termo diferente. Nós devemos fazer uso do termo *irracional* (Meyerson, 1908/1962, p. 298).

Além do fenômeno da sensação, a própria cadeia de movimentos que o mecanicismo oferece como explicação da sensação seria um irracional. Sem o fato da

transitividade do movimento – o simples fato de que os corpos atuam uns sobre os outros –, todos os modelos mecanicistas tornam-se impossíveis. E, no entanto, ele é apenas um fato, inexplicável, aproximando-se da mesma condição que acabamos de discutir acima a propósito da sensação, como argumenta Meyerson (1908/1962):

Não pode haver movimento sem matéria, sem algo para se mover. O movimento não tem nada em comum com uma substância, e o máximo que podemos fazer é considera-lo como um *estado*. [...] considerando que esse estado deve durar indefinidamente, como o Princípio de Inércia demanda, como ele poderia ser desvinculado [*detached*] de um corpo para ser vinculado a outro? Isto demandaria [...] que entre ambos esse estado tivesse existido por um momento – infinitamente curto [...] – em si mesmo, enquanto uma verdadeira substância, o que é absurdo. [...] A dedução de fenômenos pelo mecanicismo é aparentemente bem sucedida somente porque retemos [...] para o átomo um princípio de atividade transitiva, que chamamos de impenetrabilidade (p. 301).

Assim, haveria dois irracionais no mecanicismo: um do objeto – não podemos submeter teoricamente a noção de transitividade do movimento à identidade – e um do sujeito – não podemos entender como o movimento se transforma em sensação.

Meyerson (1908/1962) ainda discute seu conceito buscando situa-lo em uma classificação das formas intelectuais pelas quais o ser humano relaciona antecedente e consequente na natureza, ou seja, as formas pelas quais o ser humano dá sentido aos fenômenos naturais. Como vimos, nosso autor relaciona a ideia de vontade-livre a uma intelectualidade religiosa. Ele remete as “explicações” que inserem o elemento da vontade-livre à classe da “causalidade teológica”; nesta, portanto, a liberdade seria irrestrita para a relação entre antecedente e consequente. Para atender à “causalidade científica”, distintamente, seria necessário postular uma identidade plena entre antecedente e consequente. “O irracional” da ciência deveria ser remetido a um padrão de causalidade situado entre esses dois, pois os irracionais assumem, ao modo da causalidade teológica, uma “heterogeneidade absoluta” (Meyerson, 1908/1962, p. 309) entre antecedente e consequente, mas, ao modo da causalidade científica, assumem também que a liberdade na relação entre antecedente e consequente não existe. Ele chama de “causalidade eficiente” esse padrão intermediário de causalidade no qual são incluídos os irracionais.

A leitura teleológica do mundo, ou a leitura do consequente como uma *finalidade* do antecedente, teria também esse padrão. É claro que postular que as coisas na natureza possuem uma finalidade contraria a causalidade científica tal como definida pelo nosso autor: a ideia de que o presente seja determinado por um futuro que ainda não existe não é identificativa, uma vez que produz um abismo temporal. Segundo ele, a teoria darwinista da

mudança das espécies representou uma revolução na biologia justamente porque foi capaz de substituir a teleologia – a ideia de que a variação de uma espécie surge *para* fazê-la sobreviver – pelo mecanismo – a ideia de que a sobrevivência de uma espécie já é o resultado do surgimento de uma variação orgânica “bem-sucedida”, uma vez que permite ao organismo viver mais e se reproduzir mais. A intelectualidade teleológica sustentaria o mesmo funcionamento definido para os irracionais científicos: não suportaria a vontade-livre, pois a finalidade natural seria para ela única e necessária, mas também não seria capaz de imaginar uma identidade plena. “Logo, aquilo que é irracional – atividade transitiva, sensação – sempre, e não importando como se desenvolverá a ciência, deve ser concebido como teleológico” (Meyerson, 1908/1962, pp. 318-9). Nesse sentido, a produção da sensação e o trânsito de movimento de um corpo para o outro seriam como que *finalidades* de movimentos; deveriam parecer, ao intelecto de um cientista, irracionais, espécies de intervenções mágicas e misteriosas.

#### **4. Conclusão sobre a doutrina meyerersoniana**

A tese meyerersoniana em “Identidade e Realidade” é ambígua, mas não contraditória. Seu desvio conceitual para a insuficiência do Princípio de Identidade na ciência, na verdade, está ligado à sua conceituação do apriorismo parcial do Princípio. O PI teria se mostrado uma necessidade do intelecto justamente porque teria se deparado com dados empíricos que o contrariaram e porque, logo depois, teria resistido a esses dados. A insuficiência do PI estaria conceitualmente implícita em seu apriorismo.

Mas a insuficiência do PI é originada de fato na impossibilidade de negar esses dados empíricos discordantes com ele, dentre os quais estaria o mais elementar de todos, o da existência de mudança na realidade. Pois, como vimos, se o PI fosse aplicado de modo radical à realidade, toda mudança deixaria de existir. E, se a identidade fosse pensada não somente para a dimensão única do tempo, mas também para as três dimensões do espaço, a matéria seria dissolvida no espaço ou éter e a própria realidade deixaria de existir.

Desse modo, a existência de uma parte da realidade não inteligível ou explicável seria uma condição de existência da ciência. O Princípio de Carnot e os dois enigmas do mecanicismo seriam exemplos dessa parte da realidade, que Meyerson chamou de o irracional.



É importante destacar, porém, que a insuficiência do PI para a ciência não é uma espécie de ponto final ou ênfase da argumentação de Meyerson. Essa insuficiência não faz o posicionamento meyeroniano sobre a relevância do PI ser reformulado. O autor continua defendendo até o fim de “Identidade e Realidade” a inexorabilidade histórica e a verdade, mesmo que parcial, das construções substancialistas em ciência. A ambiguidade valorativa do PI na ciência mostra-se em Meyerson sempre perfeitamente balanceada:

Ao construir suas hipóteses, o cientista não deve ter muito medo de contradições últimas [*ultimate contradictions*]. A concordância entre a imagem causal e o fenômeno não pode ser completa; mas há uma analogia profunda e real [entre eles]. Toda teoria mecânica de uma série de fenômenos constitui um imenso avanço científico; ela levará certamente a descobertas, pois contém uma revelação da verdadeira essência desses fenômenos. [...] Deve-se ficar resignado com essas contradições que resultam das limitações do nosso entendimento. Sem dúvida, deve-se tentar reduzi-las a um mínimo, e um grande progresso terá sido alcançado toda vez que uma concordância for encontrada na teoria de duas partes distintas da ciência. Mas nenhuma teoria, por mais perfeita que seja, será algum dia lógica ou inteligível em sua totalidade (Meyerson, 1908/1962, p. 407).

Esperamos ter apresentado, neste capítulo, os principais pontos da doutrina meyeroniana em “Identidade e Realidade”, dando, sempre que cabível, algumas amostras de suas estratégias argumentativas. Veremos, no próximo capítulo, por fim, o uso de alguns pontos dessa doutrina por Lacan.

## **CAPÍTULO 3 - A FILOSOFIA DA CIÊNCIA DE MEYERSON NA FILOSOFIA DA CIÊNCIA DO PRIMEIRO LACAN**

Com este terceiro e último capítulo, buscaremos alcançar o objetivo geral do nosso estudo: analisar as convergências entre a filosofia da ciência de Meyerson em “Identidade e Realidade” e as teorizações de Jacques Lacan entre os anos de 1936 e 1953; paralelamente a essa análise, buscaremos discorrer sobre as condições teórico-conceituais para essas convergências e, portanto, sobre as eventuais mudanças promovidas por Lacan em sua apropriação da teoria meyersoniana.

Em um primeiro momento, buscaremos caracterizar uma possível “filosofia da ciência lacaniana” isolada de referências a Meyerson. Introduziremos essa caracterização discutindo brevemente a forte relação entre epistemologia e psicologia na pena de Lacan, o que permite ao autor o uso de referências teóricas aparentemente estranhas ao campo *psi* (como o uso que justifica este estudo). Discutiremos, posteriormente, quatro objetos de investigação em Lacan relacionados à filosofia da ciência. Essa caracterização isolada é justificável por permitir a discriminação preliminar entre o contexto autoral total pelo qual Lacan discute ciência e o recorte meyersoniano desse contexto, que é nosso objetivo geral de estudo.

Em um segundo momento, buscaremos, enfim, alcançar esse objetivo, analisando as referências a Meyerson em Lacan: a explícita, uma vez que menciona o nome do filósofo, em “Para-além do ‘Princípio de Realidade’”, e as implícitas, em diversos textos do período em questão, que trazem redes conceituais do filósofo sem mencionar seu nome.

### **1. A filosofia da ciência em Lacan**

#### **1.1. Uma psicologia da epistemologia**

Para questionarmos quais são as articulações do primeiro Lacan sobre temas e problemas da filosofia da ciência – e como elas podem ser remetidas às tradições da filosofia da ciência influentes em seu entorno intelectual, tradições estas discutidas no capítulo 1 – devemos ordenar as vias pelas quais Lacan relaciona os campos *psi* e a ideia de ciência.

Corfield (2002) cita dois objetos de investigação em que o relacionamento entre psicanálise e ciência, em toda a extensão da obra lacaniana, aparece: o sentido em que a psicanálise pode ser considerada uma ciência; e a natureza da ciência à luz da psicanálise. Para o período da obra estudado, reafirmamos as linhas gerais dessa categorização e as refinamos. Reflexões filosóficas sobre a ciência em Lacan, na verdade, podem ser atribuídas a *quatro* objetos de investigação:

- 1) As orientações epistemológicas mais gerais que o sujeito conhecedor deve ter em mãos para fazer ciência dos fenômenos psicológicos;
- 2) A natureza, implicada por essas orientações, do objeto da psicologia – ou seja, no contexto de uma reflexão em filosofia da ciência, uma investigação sobre o ser do objeto em uma psicologia científica;
- 3) Como esse sujeito psicológico “contamina” o sujeito que faz ciência – ou como o sujeito que faz ciência pode ser considerado um sujeito psicológico;
- 4) Como esse sujeito da ciência, limitado por seu caráter psicológico, volta a implicar o método para fazer ciência do objeto psicológico.

A reflexividade, expressa nessa categorização, entre o objeto estudado e um sujeito que funda o método para estudá-lo, além da plasticidade desse objeto (e portanto desse sujeito), são problemas necessariamente pensados em função da fundação de qualquer ciência humana. Lacan, com o objeto que elege para investigar, com seu ânimo cientificista e, por fim, com a influência de um espírito intelectual francês que via como uma implicação óbvia a intimidade entre psicologia e epistemologia, não os ignora.

Assim, antes de discutirmos os quatro objetos de investigação citados e essa reflexividade lacaniana, é necessária uma discussão breve sobre essa intimidade entre psicologia e epistemologia.

Há, na época filosófica francesa descrita no capítulo 1, a do primeiro Lacan, uma ideia em comum: a ideia de uma plasticidade, sob uma ordem racional, da dimensão do sujeito em epistemologia. Vejamos: para o neo-kantismo, a intuição e o entendimento do sujeito conhecedor não são universais; para o pós-positivismo francês, se podemos assim denominá-lo, a negação de concepções metafísicas ainda é uma orientação válida e de suma

importância, mas não pode ser assumida senão através da prévia assunção de que a positividade dos dados já é resultado de uma elaboração intelectual; por fim, para a filosofia concreta, a consciência é intencional e a consciência-de-si é oriunda do desejo socializado (a consciência é negativa e negadora). Entre todas essas concepções, é perpassada a importância da historicidade para a racionalidade humana, a razão de esta ser plástica.

É interessante perceber que a filosofia concreta, apesar de se conceber como um movimento de oposição, não é radicalmente diferente de algumas correntes filosóficas que vieram antes dela, e, provavelmente por isto, acomodou-se ao espírito francês com facilidade: um lugar de destaque já era dado ao papel da sensibilidade imediata mesmo em neo-kantistas; além disso, estes se acomodaram bem ao neo-hegelianismo – Meyerson e Bachelard, claramente<sup>15</sup> – porque a noção de uma historicidade da razão marcada por conflitos já estava elaborada. Isto explica como Lacan foi capaz de trazer para si todas essas influências sem muito conflito, valorizando ao mesmo tempo, p. ex., orientações díspares como a fenomenologia, de um lado, e, de outro, uma ciência de objetos e causalidades.

O desenvolvimento dessa ideia comum sobre a epistemologia explica a visão da intelectualidade francesa de uma intimidade entre epistemologia e psicologia, especialmente a partir dos anos 1920 – em marxistas como Politzer, em surrealistas como Breton, e em psiquiatras como Lacan. Se a psicologia é sobre a forma como o indivíduo se relaciona com o mundo e sobre como essa forma veio a se dar, uma epistemologia que pensa o sujeito produzindo, segundo algumas condições, uma racionalidade – uma leitura do mundo – nada mais seria que seu duplo.

A ideia lacaniana do delírio paranoico como um fenômeno de conhecimento é a primeira representação, em sua tese de doutorado de 1932, dessa intimidade (Simanke, 2002). Em uma nota de rodapé dessa tese, referida a uma sentença que discutia justamente “a função identificatória do espírito” meyeroniana, ele diz: “O estudo das relações da personalidade e do conhecimento deveria apresentar resultados muito fecundos para os dois problemas” (Lacan, 1987, p. 29).

No que nos concerne, ela aparece claramente no verbete enciclopédico “*La famille*”, de 1938, no qual Lacan (2003), a partir de uma discussão mais ampla sobre a importância do conceito de complexo para uma nova psicologia, compara relações sociais mais imediatas do

---

<sup>15</sup> Como, p. ex., atestam as obras “A filosofia do não”, de Bachelard, e “Da explicação nas ciências”, de Meyerson.

sujeito, na família, com a formação dos objetos do mundo pelo mesmo em um sentido epistemológico.

O complexo – um conjunto de *imagos* – teria uma forma, que representa o ambiente social do indivíduo em uma dada etapa do seu desenvolvimento inicial, um conteúdo, que é o conjunto dos objetos produzidos por essa realidade social, e uma atividade, a saber, a reprodução dessa realidade e desses objetos em alguns contextos, reprodução que ocorre em toda a vida do indivíduo. As relações familiares seriam as responsáveis por povoar o indivíduo, durante seu desenvolvimento inicial, de objetos consistentes: identidades, papéis, uma ordem de poder, um mundo externo à família e as relações desse mundo com ela – mundo entendido como o conjunto de objetos do senso comum, apresentados, com sua contingência de definições e valores, ao sujeito por sua família.

Nesse verbete, também, Lacan (1938/2003) contrapõe o conceito de instinto ao conceito de complexo, uma vez que aquele é uma relação de harmonia e *estereotipia* do organismo com a natureza (uma “relação de conaturalidade” entre eles) e este uma *relação de conhecimento*, que, “sob formas [...] de inibição, compensação, desconhecimento e racionalização, exprime a *estagnação* diante de um mesmo objeto” (Lacan, 1938/2003, p. 35, grifo nosso). Aqui, estereotipia tem o sentido de algo gravado previamente no organismo, e estagnação, por outro lado, de algo processado, de algo histórico.

Ainda, Lacan referencia um jogo de homofonia “claudeliano” em que “conhecimento” é também “co-nascimento” (*connaissance e co-naissance*, no francês original) para comparar reações eletivas do bebê com a presença da mãe com a de um “conhecimento muito precoce” (*Idem*, p. 38).

Assim, Lacan fala das primeiras relações sociais que formam a personalidade, ao modo de alguns intelectuais de seu meio, como se consistissem em um intenso laboratório ontológico.

## **1.2. De uma nova ciência psicológica ao sujeito da ciência e de volta a uma nova ciência**

### **1.2.1. Orientações epistemológicas iniciais para uma nova ciência psicológica: por uma psicologia positiva, concreta e determinista.**

Nos anos 1930 e 1940, Lacan era o proponente de uma “nova psicologia”. O autor insistiu na necessidade de zelar por alguns princípios científicos para que essa “nova

psicologia” pudesse ser sustentada. Ela deveria ser *positiva*, segundo a tradição científica de sua nação, e *concreta*, segundo a mais nova e contestadora corrente filosófica. A nova psicologia deveria também ser capaz de produzir hipóteses causais, orientação que refletia a filiação médica de Lacan. Entre esses princípios científicos e a proposta de uma natureza social, negativa, etc., do objeto da psicologia há uma continuidade clara; é mais profícuo, porém, separar da proposta ontológica os princípios que levaram a ela, para podermos discutí-los com alguma clareza.

Os conceitos do “concreto” e do “positivo” aplicados em 1936 e 1938 ao objeto da psicologia parecem se tocar, mesmo que tenham vindo de contextos filosóficos distintos: uma ciência concreta seria uma ciência *que se volta aos fenômenos de seu objeto integralmente e independentemente da ideia ou do ideal que se faz deste*, e a positiva a *que lida com os fenômenos diretamente, ou seja, sem deturpa-los por concepções metafísicas*. Essas duas orientações epistemológicas parecem convergir para uma mesma função nos textos em que estão presentes. A defesa de ambas em 1936 e 1938 parece ditar, basicamente, que uma nova ciência psicológica não deveria se perder em conceitos que fogem das “coisas mesmas” de seu objeto; ao modo da teorização freudiana, essa nova ciência deveria incluir ao campo do inteligível toda sorte de fenômenos psicológicos, como cursos de memória e comportamentos sem sentido aparente, psicopatológicos ou cotidianos. Veremos, porém, que é possível discutir os dois conceitos mais ou menos separadamente.

Em 1936, o “positivo” é definido pelo que é oposto a ele: o positivo seria o que não é transcendente, o que não tem implicações metafísicas. Uma definição *parecida* com a do positivismo comteano, portanto. É importante pontuar que “positividade”, também em 1936, aparece no contexto específico de uma crítica ao associacionismo. A escola associacionista apresentaria “não-positividade” por buscar uma “garantia de verdade” para os fenômenos, garantia “transcendental por sua posição” (Lacan, 1936/1998, p. 78); e, ao buscar essa garantia, essa escola submeteria os fenômenos psicológicos a uma “classificação de valor” (Lacan, 1936/1998, p. 81), ou seja, a uma classificação de fenômenos pelos seus graus de veracidade. Lacan (1936/1998) ilustra sua crítica referenciando a concepção associacionista de que o fenômeno da alucinação é um “erro dos sentidos” e de que o fenômeno da imagem é uma “sensação enfraquecida”; essas concepções assumiriam um “mecanicismo puramente metafísico” (pp. 81-2). O fenômeno da imagem, ao contrário, seria para Lacan (1936/1998) “o mais importante da psicologia pela riqueza de seus dados concretos” (p. 81). Uma psicologia

positiva, enfim, seria aquela que não faz como o associacionismo, que não rechaça um imenso número de fenômenos psíquicos:

De fato, um imenso número de fenômenos psíquicos é tido, nas concepções [associacionistas] [...], como não significando nada. Isso os exclui do âmbito de uma psicologia autêntica, que sabe que uma certa intencionalidade é fenomenologicamente inerente a seu objeto. Para o associacionismo, isso equivale a toma-los por insignificantes, isto é, a rechaça-los, seja para o nada do desconhecimento, seja para a fatuidade do “epifenômeno” (Lacan, 1936/1998, p. 82).

Ao comentar sobre o método psicanalítico, Lacan (1936/1998) defende que “não se trata de restituir [...] [às reações psíquicas, sua] cadeia através do relato [do paciente], mas *o momento mesmo* do depoimento [deste] pode constituir um fragmento significativo delas [...]” (p. 85, grifos nossos). Essa defesa tem aqui dois sentidos, e a ideia de uma psicologia positiva está na origem de ambos. Um deles, o mais simples: o fenômeno psicológico (o relato) deve ser pouco ou nada manipulado em uma nova ciência psicológica. A psicanálise mostra que sabe desse dever através das suas regras técnicas, a da abstinência e a da associação-livre. O outro sentido, nas palavras de Lacan (1936/1998): “a linguagem, antes de significar alguma coisa, significa para alguém” (p. 86). Ou, como comenta Žižek (2010) sobre um dos temas da obra lacaniana, a dimensão performativa da linguagem: está incluído “no conteúdo de um ato de comunicação o próprio ato, já que o significado de cada ato de comunicação é também afirmar reflexivamente que ele é um ato de comunicação” (p. 31). A própria matéria do relato e, ainda mais, o próprio fato do relato, é o que deve ser considerado na ciência psicológica: isso é produzir conhecimento a partir do que é positivo, a partir do que se coloca aos sentidos. Classificar o valor de alguns fenômenos (dizer quais são mais importantes) e ignorar outros por serem ilusórios é produzir conhecimento para-além dos *posita*, é produzir conhecimento metafísico e, portanto, não-científico.

A partir dessa leitura, podemos aludir à ideia de uma psicologia positiva dos anos 1930 as concepções heterodoxas do inconsciente em toda obra lacaniana, que se refletiram na famosa reforma técnica na psicanálise promovida por Lacan a partir dos anos 1950. O inconsciente não seria a “noção paradoxal” de representações psíquicas que existem sem se manifestarem, mas, no primeiro Lacan, a atualização da *imago* através do comportamento e, no segundo Lacan, o discurso transindividual (social) “que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente” (Lacan, 1953/1998, p. 260). Toda a revisão técnica que dá um lugar de determinação soberana ao significante e que veta a atribuição de significados consistentes e definitivos na enunciação de uma interpretação

clínica – em suma, que busca o “inconsciente da superfície linguística” – são implicações dessa “fundação positivista” da jornada intelectual lacaniana.

Por sua vez, o sentido dado por Lacan ao “concreto” em 1936 e 1938 é mais específico que o da filosofia concreta mais geral, a qual definimos no capítulo 1 e no início desta seção. Para tentar fazer da ciência psicológica uma ciência concreta, Lacan utiliza a obra politzeriana “Crítica aos fundamentos da psicologia”, de 1929 (Simanke, 2002).

Segundo Simanke (2002), para Politzer, a concretude do objeto psicológico é alcançada através de três orientações: considerar que a *perspectiva da primeira pessoa* é a única que não desfigura o objeto psicológico, que a *narrativa* é o método privilegiado de acesso a essa perspectiva, e que ambas apresentam como unidade de sentido *ações em situações sociais*, ou seja, ações que comportam finalidades intersubjetivas.

Politzer afirma que, mesmo que a psicologia da *Gestalt* e a do *Behavior* tenham, cada uma de um modo, contribuído com passos em direção a uma psicologia concreta – a Psicologia da Forma ao abandonar o elementarismo, e a Psicologia do Comportamento ao abandonar a “vida interior” –, elas desconheciam, ao usarem métodos derivados das ciências naturais, a característica mais distintiva da experiência psicológica, a saber, a de que ela comporta um sentido singular para um sujeito. A escola fundada por Freud é a que mostraria maior proximidade com o concreto psicológico. Mas não toda ela: Politzer cinde o corpo teórico freudiano em dois, a metapsicologia e o método, e afirma serem as teorizações metapsicológicas freudianas apenas uma repetição das más tendências da psicologia desenvolvida até o século XIX a forçar o objeto psicológico em conceitos substancialistas. De modo oposto, o método psicanalítico, na interpretação singular dos sonhos, lapsos, etc., ilumina, no fenômeno psicológico, uma ação singular inserida em um drama social ou intersubjetivo e analisada a partir do relato do próprio sujeito. Ou seja, mostra um sujeito em devir, que dá sentidos aos objetos para os quais se volta, e cuja ação se dá em um ambiente no qual o desejo do outro é primordial (Simanke, 2002).

Por fim, temos o *determinismo* ditado para a “nova psicologia” lacaniana. Em 1946, no contexto de uma crítica ao organicismo psiquiátrico, o autor retoma algumas ideias gerais de sua tese de 1932, indicando a manutenção dessas ideias: “procuramos situar a psicose em suas relações com a totalidade dos antecedentes biográficos, das intenções [...] da doente, dos motivos, enfim, [...] que se destacam da situação contemporânea de seu delírio” (Lacan, 1946/1998, p. 171). Ele busca argumentar que os sintomas da loucura, bem como de qualquer manifestação da personalidade, são remissíveis à história social do sujeito. Esta se desenvolve



“numa série mais ou menos típica de *identificações ideais*” (Lacan, 1946/1998, p. 179). A causalidade psíquica, portanto, é remissível à “*identificação*, que é um fenômeno irreduzível” (Lacan, 1946/1998, p. 189).

Se a nova psicologia deve ser determinista, seu objeto deve ser, portanto, um resultado dessa história: essas identificações se sedimentam, configurando imagens (*imagos*), o objeto da psicologia lacaniana até os anos 1950.

### **1.2.2. A natureza do objeto da psicologia: o objeto da psicologia deve ser um não-objeto**

Os princípios científicos a zelar, segundo Lacan, para propor uma nova ciência psicológica trazem em si uma proposta de objetos para essa nova ciência. Tais princípios implicam para a psicologia objetos positivos, concretos e submetidos a uma causalidade, ou seja, vindos de um sujeito notável em seus fenômenos próprios, intencional e socialmente determinado. Esses objetos seriam as imagens (*imagos*) e os complexos.

A imagem (*imago*) como conceito que representaria e explicaria a totalidade dos fenômenos psicológicos é originada nas primeiras relações sociais do sujeito. Lacan (1936/1998, 1949/1998) exemplifica o conceito com a *imago* da mãe, do pai, dos irmãos, e, principalmente, sob a contingência das anteriores e também as contingenciando, a *imago* do eu. Esse conceito importado de Freud, porém, não pode ser entendido no primeiro Lacan como a figura de um indivíduo. A *imago* seria decorrente de um processo de identificação, que não seria o mesmo que um processo de imitação. Este supõe uma “aproximação parcial e tateante” (Lacan, 1936/1998, p. 92) de uma figura humana. Na identificação, ao contrário, há a assimilação de toda uma estrutura espacial e relacional referente a unidades sociais de figuras humanas, e de uma temporalidade virtual dessa estrutura. Como comenta Marcos (2003) sobre o conceito em “Para-além do ‘Princípio de Realidade’”:

Segundo Lacan, o objeto de identificação não é unicamente tal ou tal figura parental, o processo identificatório não se resume à mera reprodução de um traço extraído de um retrato-modelo. O gesto identificatório está mais próximo do teatro que da pintura. Identificar-se a uma figura determinada significa repetir o comportamento que tal figura entretinha com outra figura do grupo conjugal ou do grupo familiar [...] (p. 355).

Tampouco o conceito de *imago* deve ser entendido no sentido do senso comum, como representação mental, ou seja, privada. Ela seria uma reprodução no comportamento, uma atuação (Lacan, 1936/1998).

Dessa forma, a *imago* seria a *reprodução no comportamento de uma relação estagnada entre duas figuras humanas, relação esta que tem um limitado desenvolvimento no tempo*. Uma “*imago da mãe*”, p. ex., apreendida em um sujeito, seria uma *manifestação da relação* – que pode, em um caso específico, mudar de mágoa para compaixão – entre a figura da mãe e a figura do “filho” em determinado momento da infância do sujeito.

Formada uma *imago* em um sujeito, este encenaria pela vida, como ator único, o drama de seus muitos personagens (Lacan, 1936/1998). Podemos chamar essa relação estagnada, ao modo do neo-kantismo francês, de um conjunto historicamente condicionado de categorias do entendimento e formas da intuição, já que ela pode ser comparada a um conjunto de “lentes” de leitura do mundo; ela determinaria os processos psicológicos mais básicos do sujeito, desde a percepção até o raciocínio.

O complexo, por sua vez, seria o conjunto dessas *imagos* (sentido individual) e de relações familiares “objetivas”, ou seja, de condições para a formação dessas *imagos* (sentido transindividual). A ideia do complexo traria uma profusão de recursos para a explicação da personalidade. Se o mesmo sujeito do exemplo acima, sendo reconhecido como homem, tem constituída em si certas *imagos* do pai e do casal parental, por interpenetração lógica a *imago* do pai poderá se tornar o ponto final do desenvolvimento do eu desse sujeito – formulação clássica do Complexo de Édipo. O complexo seria “um certo número de relações psíquicas típicas, onde se exprime uma certa estrutura social: no mínimo, a *constelação* que, nessa estrutura, domina mais especialmente os primeiros anos da infância” (Lacan, 1932/1998, p. 93).

Mais que através do conceito de *imago* apresentado acima, as teorias do primeiro Lacan foram amplamente apresentadas por comentadores através da descrição teórica que ele faz das *condições de uma gênese da imagem do eu*, a descrição do Estádio do Espelho.

O ser humano, diferentemente dos outros animais, teria uma insuficiência de instintos quando nasce – ele nasce com o que Lacan (1936/1998; 1948/1998) denomina de “miséria vital”, de “desamparo original” e de “prematuração fisiológica natal”, entre outros termos. Esses instintos insuficientes seriam os relacionados à alimentação, ao tônus corporal, à propriocepção, aos sentidos, enfim, a tudo o que permitiria a sobrevivência de um organismo com muitas necessidades em um ambiente com muitos riscos de vida. Mas outro “instinto”, outra capacidade, existiria em abundância desde pouco tempo de vida do recém-nascido: a capacidade de reconhecer figuras humanas como uma totalidade – seja a de um rosto, nos

primeiros dez dias de vida, seja a de um corpo, desde os primeiros meses de vida – e de interagir com elas – por imitação, por expressões de satisfação ou insatisfação, etc..

Sabemos que, sem o adulto, o recém-nascido não sobrevive. Seria, portanto, a capacidade de se relacionar com o “mediador” de sua sobrevivência que faria com que o recém-nascido a garantisse<sup>16</sup>. Mas seria também essa capacidade que o manteria desde o início alienado à figura humana e a tudo o que a ela é contingente, isto é, às suas qualidades próprias e às condições que envolvem sua presença. Disso decorreria que, para qualquer ser humano, a *imagem humana* tem um caráter: 1) de *via primordial* para qualquer ato psicológico sobre o próprio corpo e sobre o mundo; 2) de *externalidade*, uma vez que essa via é externa a uma relação direta com o próprio corpo e com o mundo; 3) e de *antecipação*, uma vez que a imagem humana também dá as condições da relação com o próprio corpo e com o mundo antes que essa relação seja de fato possível através da maturação neurológica da criança (Lacan, 1946/1998, 1948/1998, 1949/1998).

Com essas premissas, Lacan mostra que a gênese da imagem do eu (*moi*) não poderia ser diferente: o sujeito (*je*) reconhece visualmente a própria figura como uma totalidade através de superfícies refletoras<sup>17</sup> em uma idade em que todas as outras capacidades do organismo que não a visão funcionam caoticamente. Sua propriocepção, seu tônus muscular, a organização de seus pensamentos e de suas emoções – tudo o que está relacionado a uma identidade de experiências e de uma ideia de espaço onde elas se dão – ainda seriam precários. Mas a visão de um corpo totalizado que é de si, a *Gestalt* visual do próprio corpo, viria a compensar essa precariedade. Daí surgiria uma ideia de unidade de si que tornaria pregnantes os nomes atribuídos a si (nome próprio, gênero, qualidades, etc.) pelos outros: a unidade corporal de si seria a condição inicial para o desenvolvimento de outros tipos de identificações (Lacan, 1946/1998, 1948/1998, 1949/1998). “Essa relação erótica, em que o indivíduo humano se fixa numa imagem que o aliena em si mesmo”, nos diz Lacan (1948/1998), “eis aí a energia e a forma donde se origina a organização passional que ele irá chamar de seu *eu*” (p. 116).

<sup>16</sup> Por isto, logo acima, a denominação de “instinto” está entre aspas, uma vez que o conceito de instinto denota uma relação direta do organismo com a sobrevivência, e a capacidade de reconhecer figuras humanas como uma totalidade, por sua vez, estabelece uma relação *indireta* com a sobrevivência.

<sup>17</sup> O termo “espelho” do conceito lacaniano pode se referir a espelhos de prata, a uma porção de águas calmas, ou a qualquer material refletor inanimado, mas tem claramente um sentido mais amplo, relacionado ao que a superfície permite: a assimilação de uma unidade corporal. Logo, “espelho” tem caráter de metáfora, podendo se referir também a qualquer interação humana com o sujeito que mostre a ele o conceito de sua unidade corporal. Na verdade, se admitimos que a teoria lacaniana nesse momento de sua obra é, entre outras coisas, uma teoria do reconhecimento intersubjetivo, admitimos também que o material refletor não cumpriria sua função de permitir a assimilação de uma unidade corporal sem a mediação de outro ser humano.

O autor produz uma série de argumentos baseados em dados comparativos do comportamento animal e em teorias etológicas para sustentar sua teoria da gênese do eu no ser humano. Em um desses argumentos, a capacidade humana de reconhecer a própria imagem é destacada:

[...] o que demonstra o fenômeno de reconhecimento que implica a subjetividade são os sinais de jubilação triunfante e o ludismo de discernimento que caracterizam, desde o sexto mês, o encontro com sua imagem no espelho pela criança. Essa conduta contrasta vivamente com a indiferença manifestada pelos animais que percebem essa imagem, como o chimpanzé, por exemplo, quando eles têm a experiência de sua inutilidade objetual, e ganha ainda mais destaque por se produzir numa idade em que a criança ainda apresenta, quanto ao nível de sua inteligência instrumental, um atraso em relação ao chimpanzé, com quem só se iguala aos onze meses (Lacan, 1948/1998, p. 115).

Afirma Lacan (1949/1998) que o Estádio do Espelho é um “drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação” (p. 100). Um drama trágico, adicionaríamos, uma vez que expressa no mundo humano uma contradição, uma desregulação, uma assimetria, e, paralelamente, apresenta-a em uma condição de inevitável, de essencial. A imagem do eu é trágica porque ela é a desregulação que está na essência do sujeito: é uma exterioridade em desacordo com o “real” do sujeito e, paralelamente, sua única solução possível para compensar sua prematuração natural. O sujeito não é capaz de escapar da ameaça constante que é a contradição entre seu vivido e sua imagem. Vem daí a íntima relação entre os fenômenos da agressividade, que Lacan define como a ativação subjetiva de imagens de corpos despedaçados (do eu ou do outro) – “imagens de castração, emasculação, mutilação, desmembramento, desagregação, eventração, devoração, explosão do corpo [...]” (p. 107) – com a formação do eu: o eu seria uma construção frágil, o revés dialético de uma identidade despedaçada.

[...] se já desde a origem o *eu* se afigura marcado por essa relatividade agressiva [...] como não reconhecer que cada grande metamorfose instintiva a escandir a vida do indivíduo irá novamente questionar sua delimitação, feita da conjunção da história do sujeito com o impensável inatismo de seu desejo?  
Eis porque *nunca, a não ser num limite do qual os maiores gênios jamais puderam aproximar-se, o eu do homem é redutível à sua identidade vivida*; e, nas disrupções depressivas dos revezes vivenciados da inferioridade, ele gera essencialmente as negações mortais que o fixam em seu formalismo. “Não sou nada do que me acontece. Não és nada que tenha valor” (Lacan, 1948/1998, p. 117, grifo nosso).

A ideia lacanianiana de uma antropogênese trágica na qual o humano é em sua origem negação do dado natural e na qual o desejo pelo reconhecimento do outro tem papel central existe desde 1936 e foi inspirada pelos seminários de Alexandre Kojève sobre a obra hegeliana de 1807. O desamparo original do ser humano, que é natural, seria a origem de sua

negação do natural e de sua potência de produção dialética de objetos (incluindo a própria identidade):

essa fixação formal que introduz uma certa ruptura de plano, uma certa discordância entre o organismo do homem e seu *Umwelt* [meio], é a própria condição que amplia indefinidamente seu mundo e sua potência, dando a seus objetos sua polivalência instrumental e sua polifonia simbólica [...] (Lacan, 1948/1998, p. 114).

Mas, nessa doutrina neo-hegeliana, humanizar por completo a negação do dado natural, isto é, humanizar o desejo por completo, seria articular *o desejo pelo desejo do outro*, o que, como já mostrado no capítulo 1, parece ter três sentidos. O terceiro sentido apresentado – desejar que o outro deseje o seu desejo, ou seja, desejar que o outro o reconheça enquanto ser desejante, enquanto ser humano – contém os outros dois sentidos – desejar o mesmo objeto que o outro e desejar ser o objeto de desejo do outro. Logo, nessa doutrina, o objeto seria sempre uma decorrência de um embate de desejos – de negações de objetos; ele sempre estaria em segundo plano.

Daí uma série de argumentos em Lacan que podem ser resumidos pela afirmação: os objetos são irrelevantes enquanto tais para o ser humano, porque seu verdadeiro e único “objeto” é o reconhecimento intersubjetivo.

Em 1938, ele afirma, a propósito do complexo de intrusão, que o ciúme infantil “representa não uma rivalidade vital, mas uma identificação mental” (Lacan, 1938/2003, p. 43). Assim, esse ciúme não é explicável enquanto um instinto de luta pelo objeto necessário para a sobrevivência, mas enquanto um desejo pelo desejo do outro.

O dilema dos três prisioneiros, no texto lacaniano de 1945, é uma metáfora da relação humana com seus objetos próximos, incluindo sua identidade, para os quais há uma via de contato apenas através da “reação” – ou melhor, do desejo – do outro. Um “problema de lógica” ou “sofisma” – que é na verdade um problema de teoria dos jogos<sup>18</sup> – proposto a três prisioneiros consiste em descobrir se há um “disco” branco ou preto em suas costas, tirado de um conjunto de três discos brancos e dois pretos. Os três concluem juntos alegando que há um

---

<sup>18</sup> “A Teoria dos Jogos é o ramo da Teoria da Decisão que analisa problemas de decisão interdependente entre agentes racionais e estratégicos. Um agente racional é aquele que tem um consistente conjunto de preferências definido acima de possíveis decorrências e que faz escolhas consistentes com essas preferências. Um agente estratégico é aquele que, dadas essas preferências, raciocina sobre o melhor curso de ação a adotar de modo a satisfazê-las. Problemas de decisão interdependente emergem quando a decorrência para qualquer agente particular depende das ações escolhidas por todos os agentes; isto é, quando uma escolha ótima para um agente A depende das escolhas feitas por outros agentes, e a escolha ótima para os outros agentes depende de volta das escolhas feitas por A. É esse caráter estratégico que diferencia os problemas em Teoria dos Jogos de problemas de decisão mais simples tais como escolha paramétrica sob condições de risco ou incerteza” (Sarkar e Pfeifer, 2006, p. 323).

disco branco em suas costas, uma vez que cada um deles vê dois discos brancos nas costas dos outros e percebem, avaliando as reações uns dos outros, que os três hesitam em sua decisão e se dão a reconhecer como hesitantes; o disco nas costas de si não pode ser preto, pois, se o fosse, os outros dois teriam saído juntos, convencidos sem hesitação de serem brancos<sup>19</sup>. O “disco atrás de si” pode ser entendido como uma metáfora de objetos que são íntimos e, no entanto, conhecidos apenas através do outro, objetos entre os quais está o próprio eu (*moi*); o “desvelamento” desses objetos dar-se-ia apenas através de uma “boneca russa” de reconhecimentos, de uma profusão de desejar intersubjetivo.

Em 1953, ele afirma que certos objetos trocados no mundo humano quando “as primeiras palavras de reconhecimento presidiram os primeiros dons [...] – vasos feitos para ficar vazios, escudos pesados demais para carregar, feixes que se ressecarão, lanças enterradas no solo – são desprovidos de uso por destinação, senão supérfluos em sua abundância”, porque “estes dons [...] são significantes do *pacto* que constituem como significado” (Lacan, 1953/1998, p. 273, grifo nosso).

Para Lacan, enfim, o objeto da psicologia, que deve ser a *imago* ou um conjunto delas, é um não-objeto. Sendo o mais “positivo” dos objetos formulados para a psicologia, no sentido já discutido, ele é também “negativo”. Esse paradoxo proposto em nossa leitura e evidenciado nos textos lacanianos é uma implicação da mistura que presenciamos em Lacan entre o pós-positivismo e a filosofia concreta e é apenas aparente. O objeto da psicologia seria para Lacan “negativo” em três sentidos: a *imago* é a própria expressão de que os objetos que fazem parte do mundo humano são constituídos fora de um circuito sujeito-objeto, em um circuito sujeito-sujeito; a *imago* é também a expressão de uma falta inescapável de objetos significativos, que são os dos instintos, já que é o frágil anteparo dessa falta; e, por fim, a *imago* é a expressão de uma coleção de objetos não-substanciais “intra” e entre seres humanos, já que essa coleção varia entre indivíduos e varia no decorrer da vida de cada indivíduo. E, ainda assim, a formada e ativa *imago* seria “positiva”, pois aparece claramente no comportamento humano. Como já vimos, o “concreto” e o “positivo” em Lacan se tocam.

---

<sup>19</sup> Há, certamente, entre as condições iniciais desse problema e suas conclusões lógicas, uma estrutura racional mais complexa que a que é aqui exposta. Expor o problema nessas linhas gerais é suficiente, porém, para evidenciar a minha leitura do dilema dos três prisioneiros como uma metáfora da constituição intersubjetiva dos objetos na concepção epistemológica lacaniana.

### 1.2.3. O sujeito que faz ciência como um sujeito psicológico: a humanidade das ciências naturais

A natureza do objeto proposto para a psicologia valeria para qualquer sujeito: o sujeito psicológico estaria também no sujeito da ciência. Não há nada no sujeito concreto, argumenta Lacan (1949/1998), que nos faça resguardar a transparência e a objetividade supostas no sujeito cartesiano. O sujeito da ciência, portanto, relacionar-se-ia com o mundo através de formas de intuição e categorias de entendimento socialmente contingentes, moldadas nas relações sociais de sua infância.

Haveria, no ser humano, um rompimento primordial com a natureza, paralelo à sua dependência de outros seres humanos para sobreviver em seus primeiros anos de vida. Sua relação com a natureza seria mediada por um “pensamento identificatório” e por um uso de instrumentos e utensílios artificiais; sua relação com seus semelhantes, por outro lado, procederia por vias mais diretas, por uma “comunicação afetiva, essencial ao grupamento social” (Lacan, 1936/1998, p. 90).

“Na observação mesma que nos relata”, nos diz Lacan (1936/1998) sobre a subjetividade psicológica envolvida na observação científica, “o observador pode esconder aquilo que empenha de sua pessoa” (p. 89). Ele sugere que as intuições científicas são sintomas de loucura, só que socialmente reconhecidos: “as intuições de suas descobertas têm, em outros lugares, o nome de delírio” (Lacan, 1936/1998, p. 89). Menciona o mistério envolvido na produção da verdade: “sem dúvida, as vias por onde a verdade se revela são insondáveis, e houve até matemáticos que confessaram tê-la visto em sonho ou nela esbarrado numa colisão trivial qualquer” (Lacan, 1936/1998, p. 89). E, por fim, ironiza: “mas é decente expor sua descoberta como oriunda de um processo mais conforme à pureza da ideia[;] [...] [a] ciência, como a mulher de César, não deve ser alvo de suspeita” (Lacan, 1936/1998, p. 89).

Sobre a noção epistemológica de verdade, Lacan a liga a seu sujeito psicológico, fazendo, em 1936, uma crítica ao que ele chama de “função de verdade” da escola associacionista.

Os dois conceitos fundamentais do associacionismo seriam: o de “engrama”, uma pressuposta marca no sistema nervoso das propriedades físicas de objetos externos, o que produziria uma “cópia” desses objetos em nosso organismo de modo passivo e atomístico; e o de “ligação associativa”, que expressaria a relação de associação entre átomos de sensação (os

engramas) ocorrida com a condição prévia de serem similares. Lacan (1936/1998) rejeita essas noções por buscarem uma “garantia de verdade” que, como mencionamos, é para ele “transcendental por sua posição” (p. 78). Lembremos do conceito clássico de verdade, a correspondência entre um objeto e sua representação. A concepção associacionista de verdade seria a de representações substanciais correspondendo a realidades substanciais, ou seja, uma concepção basicamente mecanicista; veremos posteriormente como a crítica meyersonianiana à concepção mecanicista do fenômeno da sensação ressoa aí. Essa garantia de verdade faria com que não fosse reconhecida “nos fenômenos psíquicos [...] nenhuma realidade própria” (Lacan, 1936/1998, p. 82). Ou seja, com o sujeito psicológico invadindo o epistemológico, a única verdade que pode existir seria a da correspondência do sujeito com ele mesmo.

Lacan (1936/1998) deixa claro, porém, que não está “jogando com o paradoxo de negar que a ciência tenha que conhecer a verdade” (p. 82) e que a busca da verdade “foi e continua a ser, para a ciência, condição de existência” (p. 83). Apenas que “a verdade é um *valor* que corresponde à *incerteza*” da experiência no sujeito conhecedor (p. 83, grifos nossos). A verdade, portanto, é um valor, um ideal, um horizonte, que nasce com a incerteza inerente à experiência – é o oposto íntimo da incerteza, em uma jornada dialética de molde hegeliano. Não, certamente, um fim perfeitamente possível, mas um ideal que permite uma elaboração.

Nos anos estruturalistas, essa ideia parece permanecer com outra retórica. Lacan afirmará que quando sujeito encarna sua verdade, ele é incapaz de pensa-la, e que, quando ele a pensa, ele é necessariamente incapaz de atuá-la – o que é resumido em seu famoso aforismo de inspiração cartesiana, “penso onde não sou, [...] sou onde não penso” (Lacan, 1957/1998, p. 521).

A concepção de uma verdade como fim perfeitamente possível na ciência, para Lacan (1936/1998), não existe mais “nos vertiginosos relativismos a que chegaram a física e a matemática contemporâneas” (p. 81), uma alusão às revoluções científicas da passagem dos séculos XIX e XX. A propósito, a expressão “nova ciência psicológica” desse momento parece remeter à expressão “novo espírito científico”, título de uma obra bachelardiana de 1934 e conceito amplamente discutido na filosofia da ciência da época. O princípio do neokantismo e do pós-positivismo de que as construções teóricas são o molde segundo o qual se apreende a natureza, e portanto de que a natureza-em-si é inapreensível, fica bastante claro na passagem que cita esses “vertiginosos relativismos”:



Se parece haver nisso algum artifício, detenhamo-nos por um instante nos critérios vividos da verdade e perguntemo-nos o que, nos vertiginosos relativismos a que chegaram a física e a matemática contemporâneas, subsiste do mais concreto desses critérios: onde estão a *certeza*, prova do conhecimento místico, a *evidência*, fundamento da especulação filosófica, e a própria *não-contradição*, mais modesta exigência da construção empírico-racionalista? Mais ao alcance de nosso juízo, podemos dizer que o douto se pergunta se o arco-íris, por exemplo, é *verdadeiro*. Importa-lhe apenas que esse fenômeno seja comunicável em alguma linguagem (condição da *ordem mental*), registrável de alguma forma (condição da *ordem experimental*) e que consiga inserir-se na cadeia das identificações simbólicas onde sua ciência unifica a diversidade de seu objeto próprio (condição da *ordem racional*) (p. 81).

Lacan mantém, em 1953, a mesma ideia do rompimento com a natureza-em-si ao afirmar que a ciência experimental não garante a verdade somente por ser exata: “a exatidão se distingue da verdade [...] [e,] se a ciência experimental herda das matemáticas sua exatidão, nem por isso sua relação com a natureza é menos problemática” (Lacan, 1953/1998, p. 287). Mantém também a ideia da nossa relação antropomórfica com ela e de como essa relação reverbera na ciência: “nosso vínculo com a natureza [...] nos incita a nos perguntarmos [...] se não é seu próprio movimento que encontramos em nossa ciência” (Lacan, 1953/1998, p. 287). E conclui de forma mais clara: “nossa física é apenas uma fabricação mental cujo instrumento é o símbolo matemático” (Lacan, 1953/1998, p. 287).

Nosso autor faz uma referência a um texto de Koyré de 1953, “*An experiment in measurement*”, para pontuar que os instrumentos que medem o fenômeno já “encarnam” uma teoria antes que as medidas do fenômeno sejam elaboradas na forma de teoria. Nesse texto, Koyré descreve a história das tentativas, desde Galileu, de se produzir um instrumento medidor do tempo para que fosse descoberto o valor da aceleração promovida pela força da gravidade da Terra. A última tentativa que descreve, a bem-sucedida, é a do relógio de Huygens, relógio cuja equiparação de unidades de tempo é justificada, justamente, na premissa da equigravidade dos corpos na superfície da Terra. Nesse caso, a construção do instrumento já era, em si, uma medida do valor da aceleração buscado (Koyré, 1953). Lacan parece apontar, no contexto, da mesma forma que muitos filósofos da ciência franceses, que nossa relação com a natureza não é transparente, que mesmo os instrumentos de medida não o são e não nos desvelam objetos substanciais: seriam eles mesmos teorias e, portanto, “objetos” produzidos dialeticamente: “a ciência experimental não se define tanto pela quantidade a que efetivamente se aplica, mas pela medida que introduz no real” (Lacan, 1953/1998, p. 288).

#### **1.2.4. A implicação do sujeito psicológico que faz ciência no método para a psicologia: por que a psicanálise**

Há, por fim, no primeiro Lacan, um “retorno de espiral”, já em 1936: uma articulação sobre o que deve ser reconsiderado nas orientações epistemológicas mais básicas que sustentariam uma ciência psicológica se essas orientações epistemológicas são postas em ação *entre sujeitos psicológicos*. É como se Lacan sustentasse: apesar do relativismo argumentado, tentemos continuar fazendo ciência. A articulação sobre o problema da reflexividade em psicologia é o que faz Lacan privilegiar o método psicanalítico, uma vez que ele seria o único a, através da lei da associação-livre e do fenômeno da transferência, reconhecer esse problema e buscar para ele uma saída – ou, mais precisamente, domar o problema e usa-lo então enquanto uma solução.

Para o Lacan de 1936, a psicanálise é uma negação sistemática e eficaz ao associacionismo. A prática freudiana se “afirma[ria] como uma nova positividade”, por ter uma atitude de “submissão ao real”, atitude cuja consequência teria sido reconhecer que a maioria dos fenômenos psíquicos do ser humano relaciona-se com “uma função de relação social” (Lacan, 1936/1998, p. 84). Uma valorização do próprio testemunho do doente e uma indiscriminação de dignidade entre as reações psíquicas desse testemunho teriam permitido, na psicanálise, o acesso a essa onipresença da relação social na mente humana. As condições da experiência analítica seriam duas: uma lei de não-omissão, cujo imperativo seria tornar notável tudo aquilo que é cotidiano e comum; e uma lei de não-sistematização, cujo imperativo seria postular “a incoerência como condição da experiência” e assim atribuir “uma presunção de significação a qualquer rebotalho da vida mental” –, as quais seriam ramificações da lei freudiana da associação-livre (*Idem*, p. 85).

Segundo Lacan, a lei da associação-livre é o pilar do método psicanalítico que satisfaz as já discutidas orientações epistemológicas mais básicas para uma ciência psicológica – orientações positivas e concretas. Mas, com apenas esse pilar, o problema da reflexividade permaneceria, já que esse material positivo e concreto do objeto observado (o paciente) seria influenciado pela presença do sujeito observador (o analista). Para pensarmos essa reflexividade, deveríamos nos lembrar da condição que justifica o caráter significativo da associação-livre: o fenômeno da transferência na clínica.

A transferência clínica seria o fenômeno da atualização imaginária em um sujeito perante a presença do psicanalista. Ela seria explicável tanto pela “essência” social do ser

humano quanto pela artificialidade da relação em questão, sustentada pela “abstinência do psicanalista” – a abstinência que ele se imporia sobre manifestações de personalidade. A abstinência do psicanalista faria com que a *imagem* se “isolasse” em um grau máximo, isto é, pudesse aparecer no comportamento em sua independência de quaisquer contingências fugidias.

A seguir, uma descrição da atuação conjunta da lei da associação-livre e do fenômeno transferencial clínico em Lacan (1936/1998):

O ouvinte entra [...] [na experiência analítica] [...] na situação de *interlocutor*. Esse papel, o sujeito lhe solicita que o sustente, a princípio implicitamente, e logo de maneira explícita. Silencioso, porém, e furtando-se até mesmo às reações de seu rosto, além de pouco discernido em sua pessoa, o psicanalista recusa-se pacientemente a isso. Não haverá um limite em que essa atitude deva fazer cessar o monólogo? Se o sujeito prossegue nele, é em virtude da lei da experiência [a lei da associação-livre]; mas, acaso continua ele a se dirigir ao ouvinte realmente presente, ou antes, agora, a algum outro, imaginário, porém mais real: ao fantasma da lembrança, à testemunha da solidão, à estátua do dever, ao mensageiro do destino?

[...] em sua própria reação à recusa do ouvinte, o sujeito trai a *imagem* com que o substitui. [...] à medida que a petição assume a forma de um pleito, o depoimento se amplia por seus apelos à testemunha; são relatos puros e que parecem “fora do assunto”, [...] que o sujeito agora joga no fluxo de seu discurso, [...] fragmentos das lembranças que constituem sua história, e, dentre os mais disjuntos, aqueles que afloram de sua infância. Mas, eis que entre estes o analista reencontra a mesma *imagem* que, com suas jogadas, ele havia suscitado no sujeito (Lacan 1936/1998. pp. 87-8)

O método psicanalítico, afinal, abraçaria a reflexividade como a própria solução para uma ciência psicológica positiva, concreta e causal: não uma reflexividade “livre”, que já é abraçada pela *folk psychology* e não pode constituir ciência nem clínica, mas a reflexividade operacionalizada em uma relação intersubjetiva completamente artificial, produzida através de uma lei de “liberdade” de fala em uma das partes e de uma abstinência de personalidade em outra. Não haveria problemas com a reflexividade, afinal, pois “o objeto da psicologia define-se em termos essencialmente relativistas”, isto é, na “realidade específica das *relações inter-humanas*” (Lacan, 1936/1998, p. 91). No método psicanalítico:

- 1- O sujeito de conhecimento (o analista) modificaria o funcionamento do objeto (o paciente) e faria isto ao se deixar ser objetificado pelo objeto (transferência); o sujeito (analista), então, mostra-se objeto e o objeto (o paciente), sujeito;
- 2- A própria manifestação fenomênica do objeto de conhecimento (as falas do paciente) já realizaria o conhecimento (essas falas são em função da *imagem* do paciente); mais uma inversão, em que o objeto (paciente) mostra-se sujeito (Lacan, 1936/1998, p. 89).

Dentro da representação da reflexividade como essencial ao método psicanalítico, a questão da produção da interpretação e a da contratransferência inserida nesta não poderiam ser postas de lado, uma vez que a clínica psicanalítica não consistiria apenas em uma presença silenciosa de um psicanalista e em um paciente que produz todo o conhecimento. Mas essas questões começam a ser elaboradas em Lacan somente a partir dos anos 1950<sup>20</sup> e não serão discutidas aqui.

De qualquer modo, é impossível não reconhecer, no primeiro e no segundo tempos da discussão lacaniana sobre o método para uma psicologia, o elogio politzeriano ao caráter concreto do método psicanalítico. É também impossível não reconhecer, no elogio à reflexividade, o neo-hegelianismo da França dos anos 1930, cujas ressonâncias chegam até os anos 1950: os princípios que regem o método psicanalítico não seriam “outra coisa senão a dialética da consciência de si, tal como se realiza, de Sócrates a Hegel, a partir da suposição [...] de que tudo o que é racional é real, para se precipitar no juízo científico de que tudo o que é real é racional”, sendo “impossível à nossa técnica desconhecer os momentos estruturantes da fenomenologia hegeliana”, os quais nos permitem entender “como a constituição do objeto se subordina à realização do sujeito” (Lacan, 1953/1998, p. 293).

Nada impede que esse retorno da espiral torne-se válido para todas as ciências, incluindo as naturais: se o sujeito psicológico determina uma relação indireta e enviesada com a natureza, como deve ser reconsiderado o método das ciências naturais? Há uma resposta lacaniana em 1953: a presença em todas as ciências de um sujeito-objeto e de um objeto-sujeito inverteria a hierarquia comteana das ciências e uma “teoria geral do símbolo” faria das ciências humanas o eixo de todas as outras<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Ver “A direção do tratamento e os princípios de seu poder” (Lacan, 1958/1998) e a discussão sobre a contratransferência, entre outras discussões, em “Fundamentals of Psychoanalytic Technique: a Lacanian Approach for Practitioners” (Fink, 2007).

<sup>21</sup> Essa questão deve ficar, porém, para outros trabalhos, por ter faltado tempo ao autor para desenvolvê-la com cuidado e por não ser diretamente relevante para o entendimento das relações entre Meyerson e Lacan que proporemos na próxima seção.

## 2. O que há de Meyerson na filosofia da ciência lacaniana

### 2.1. A proximidade entre a ciência física e o senso comum

A referência lacaniana a Meyerson aparece de forma explícita, a partir de 1936, em uma reflexão sobre como a ciência física, “por mais depurada que pareça, em seus progressos modernos, de qualquer categoria intuitiva, não deixa de trair [...] a estrutura da inteligência que a construiu” (p. 90):

Se um Meyerson pode demonstrá-la [a ciência física] submetida, em todos os seus processos, à forma da *identificação* mental, forma tão constitutiva do conhecimento humano que ele a reencontra por reflexão nos caminhos comuns do pensamento [*cheminement communs de la pensée*] – se o fenômeno da luz, para lhe fornecer o padrão de referência e o átomo de ação, revela nela uma relação mais obscura com o sensório humano –, esses pontos, decerto ideais, pelos quais a física se liga ao homem, mas que são os polos em torno dos quais ela gira, porventura não mostram a mais inquietante homologia com os eixos que confere [*avec les pivots qu’assigne*] ao conhecimento humano [...] uma tradição reflexiva sem recurso à experiência?

[...] o antropomorfismo que reduziu a física, na noção de *força* por exemplo, é um antropomorfismo não noético, mas psicológico, porque ele é essencialmente a projeção da intenção humana (Lacan, 1936/1998, p. 90).

Que função dá ele a essa referência? Ele é fiel ao conceito meyersonianiano de identificação?

O conceito meyersonianiano se refere à atribuição de identidade no tempo *entre fenômenos*, sob um fundo neo-kantista em que essa atribuição é um juízo *plausível*, ou seja, simultaneamente *a priori* e *a posteriori*. Lacan, diferentemente, *parece* traçar nele um sentido fortemente relativista (e psicanalítico “selvagem”), através do qual as teorias físicas seriam *projeções de aspectos da personalidade*, como podem sugerir o termo “antropomorfismo”, o termo “projeção” e mesmo o termo “identificação”, se tomado em outros sentidos.

O adendo de Lacan para esse último conceito – sua gênese na intersubjetividade – pode até fazer dele um neo-hegeliano, ou mesmo um construtivista, portanto destoante de Meyerson. Porém, a referência acima – isolada – é bastante fiel ao autor de “Identidade e Realidade”. O relativismo e a aplicação de uma “psicanálise selvagem” às ciências naturais não estão longe de Lacan, mas esse uso específico da filosofia da ciência é mais sutil do que parece. A fidelidade citada só pode ser provada em relação à discussão meyersonianiana sobre a continuidade entre o conhecimento do senso comum e o conhecimento científico.

Julgamos que essa é a parcela da doutrina meyersonianiana referenciada nesse trecho lacaniano através da presença nele de, pelo menos, três expressões convergentes com essa parcela. Em primeiro lugar, temos a expressão “*cheminements communs de la pensée*” sugerindo uma referência à obra meyersonianiana “*Du cheminement de la pensée*” e ao conceito de senso comum (*sens commun*) nela discutido. A propósito, essa é uma das obras meyersonianas que Lacan referencia explicitamente em sua tese de doutorado de 1932.

Em segundo lugar, temos a afirmação de que “o fenômeno da luz revela” na ciência física “uma relação com o sensorio humano”. A teorização do fenômeno da luz pela ciência física, que fornece ao fenômeno um “padrão de referência” e um “átomo de ação”, remeteria ao modo com que o ser humano tem a sensação da luz. Discutimos no capítulo 2, com Meyerson (1908/1962), que o mecanicismo, bem como qualquer produção científica, é incapaz de se desligar de noções do senso comum, e que a realidade mecanicista de movimentos ou quantidades puras é impensável sem a experiência sensorial da visão e do tato. O filósofo da ciência usa sobre esse ponto o exemplo da noção de matéria: “ao pensarmos na matéria retemos por um esforço poderoso e inconsciente esse elemento de sensação. [...] [...] apesar da definição que demos para ela, a matéria continua a ser para nós especialmente uma sensação tátil e visual” (p. 306). Assim, o que Lacan (1936/1998) parece trazer aqui, simplesmente, é que a abstração científica que produz para a luz um “padrão de referência” na vibração (ou em qualquer outra coisa que seja no fundo um movimento) não se emancipa da experiência humana imediata da luz<sup>22</sup>.

Partindo do mesmo ponto, em terceiro lugar, podemos entender também o que Lacan (1936/1998) quer dizer com “o antropomorfismo psicológico da noção de força” revelado no fato de que a noção é “uma projeção da intenção humana”. Lembremos um trecho de “Identidade e Realidade” que discute exatamente a noção de força: o fato de que podemos comparar uma noção com o senso comum, nesse caso “com a nossa sensação de esforço”, “é para nós uma facilitação” no processo de substancialização de uma noção, tão confortável ao nosso intelecto (Meyerson, 1908/1962, p. 434). Com palavras diferentes, Lacan, em 1936, parece se apropriar inteiramente desse raciocínio.

Ora, em Meyerson (1908/1962), o elemento que continua entre o senso comum e a ciência e que é responsável pela influência entre ambos é justamente o processo mental

---

<sup>22</sup> Devemos esclarecer que, se há em “*Du cheminement de la pensée*” uma discussão mais profunda sobre esse ponto que utilize o exemplo específico da luz, não a consideramos aqui; como já foi declarado, consideramos neste trabalho apenas a doutrina meyersonianiana expressa em “Identidade e Realidade”.

identificativo. A menção desse processo em Lacan (1936/1998) é, portanto, bastante fiel à sua menção original.

Roustang (1988) e De Laclos (2007) discutiram essa referência lacaniana a Meyerson. Roustang (1988) acusa que a ideia de identificação em Meyerson “nada tem a ver com a alteridade requerida em psicologia” (p. 21), e que a aplicação dessa ideia à psicologia demandaria que o seu sentido fosse o de “imitação” ou de “introjeção”. Ele ignora, evidentemente, que o contexto intelectual francês da época em que a referência foi feita sustentava a aproximação entre epistemologia e psicologia, como já foi discutido, e que é possível afirmar, portanto, que Meyerson fez afirmações de caráter psicológico sobre a prática científica. Com efeito, o nosso argumento acima sobre o uso fiel de Meyerson por Lacan está baseado na aproximação bastante razoável entre as ideias de “sujeito epistemológico do senso comum” e de “sujeito psicológico”.

Nesse sentido, é possível especificar dois pontos pelos quais a crítica de Roustang (1988) mostra-se apressada. Lacan, já em 1936, não diferencia a constituição dos objetos e a constituição do eu [*moi*], porque, para ele, o eu [*moi*] também é um objeto, constituído da mesma forma que qualquer outro. Assim, mesmo que Lacan use o termo “projeção”, não é possível falar de “projeção” e “introjeção” em sua teoria, ao menos não em seus sentidos clássicos: lembremos que em sua teoria as noções de “dentro” e “fora” também são produzidas pela mediação de outrem, no Estádio do Espelho. Aliás, essa é uma das diferenças mais notáveis entre a teoria lacaniana (a “escola francesa de psicanálise”) e a escola inglesa de psicanálise.

Esses termos inapropriados para discutir Lacan, “projeção” e “introjeção”, porém, são os que De Laclos (2007) usa para criticar Roustang. Por outro lado, assumimos que De Laclos (2007) observa muito acertadamente duas coisas na referência lacaniana a Meyerson: que “[...] o interesse progressivo de Lacan pelas questões de gênese e seu aprofundamento da metapsicologia [...] são perfeitamente conciliáveis com a utilização dos esquemas meyersonianos”; e que, mesmo assim, deve-se assumir que “Meyerson não se interessa [...] [pelo problema da] *gênese* da categoria científica da identidade a partir das identificações infantis” (pp. 416-7, grifo nosso) como o faz Lacan. O conteúdo dessa última observação de De Laclos (2007) será retomado na seção 2.3..

Por fim, podemos argumentar pela adequação da referência lacaniana a Meyerson citada no início desta seção através de mais um recurso. Há um trecho em “Identidade e

Realidade” no qual Meyerson (1908/1962) defende que os cientistas são inconscientes de seus próprios processos intelectuais:

É evidente que, ao pressionar seu pensamento ao molde ontológico, ao dar a ele a forma de uma hipótese sobre a realidade das coisas, o cientista, exatamente como o homem do senso comum, age de uma maneira inteiramente inconsciente. Logo, não é espantoso vê-lo ignorante do processo que ele aplica [...]. Sem dúvida, [...] ele pode ter sucesso, por uma análise paciente e vagarosa, em reconhecer o verdadeiro caminho que seu pensamento seguiu; mas o fato de ser um cientista, não, até mesmo um grande cientista, não tem nenhuma relação com isto. De fato, a qualidade distintiva de um grande cientista é um instinto científico poderoso, uma espécie de adivinhação [...]. A descoberta, isto já foi frequentemente notado, vem a ele subitamente – depois de longo trabalho, claro; é um clarão, uma revelação [...] E então se segue que não devemos buscar no cientista os princípios que realmente guiaram seu pensamento; não devemos nem acreditar em suas palavras quando ele tenta enuncia-los (Meyerson, 1908/1962, p. 387).

É esse ponto da doutrina meyerssoniana que, muito provavelmente, ressoa na defesa lacaniana de que, “sem dúvida, as vias por onde a verdade se revela são insondáveis, e houve até matemáticos que confessaram tê-la visto em sonho ou nela esbarrado numa colisão trivial qualquer” (1998, p. 89), que aparece imediatamente antes da referência explícita a Meyerson que aqui comentamos.

## 2.2. A crítica ao mecanicismo

Em 1936, Lacan (1998) afirma que a teoria do associacionismo fundamenta-se em dois conceitos:

um mecanicista, o de *engrama*, outro falaciosamente tido como dado pela experiência, o da *ligação associativa* do fenômeno mental. O primeiro é uma fórmula de pesquisa, aliás bastante flexível, para designar o elemento psicofísico, e que introduz apenas uma hipótese, embora fundamental: a da produção passiva desse elemento. É notável que a escola tenha acrescentado o postulado do caráter atomístico desse elemento. Com efeito, foi esse postulado que limitou o olhar de seus defensores, a ponto de fazê-los “passar ao largo” dos fatos experimentais em que se manifesta a atividade do sujeito na organização da *forma* (p. 79).

No mesmo artigo, o autor comenta que a mesma teoria reduz o fenômeno da imagem ao conceito de engrama:

Sendo a imagem, segundo o espírito do sistema, considerada uma sensação *enfraquecida*, na medida em que atesta menos *seguramente* a realidade, ela é tomada por eco e sombra da sensação e, portanto, identificada com seu traço, com o engrama. A concepção do espírito como um “polipeiro de imagens”, essencial ao associacionismo, foi criticada sobretudo por afirmar um mecanicismo puramente metafísico; assinalou-se menos que seu absurdo essencial reside no empobrecimento intelectualista que ela impõe à imagem (pp. 81-2).



Lacan (1936/1998) faz menção ao mecanicismo para, no fim, defender a “imagem” enquanto objeto que não desfigura ou subjuga o fenômeno psicológico; ele a faz, portanto, com essa finalidade particular. Simanke (2002) afirma que ele critica assim um “materialismo ingênuo”, que “acaba concebendo os fenômenos de conhecimento sob o modo de uma construção feita a partir de reações elementares, que não são, por si só, cognitivas [...], mas registro passivo ou resposta automática à estimulação exterior” (pp. 195-196).

Porém, a menção é peculiar nesse contexto em que a sensação e sua relação com o mundo externo para o associacionismo são discutidas. Se há evidências suficientes de que Lacan leu Meyerson, podemos especular que esses trechos lacanianos e parte do contexto maior em que se inserem “beberam na fonte” da crítica meyerersoniana à teoria mecânica da sensação. Antes, por outra via, podemos ler a crítica meyerersoniana à teoria mecânica da sensação como, de certo modo, uma crítica à noção de engrama do associacionismo, no mesmo molde em que Lacan posteriormente a fará. O “elemento psicofísico produzido passivamente”, o engrama, nada mais seria que o ponto final da cadeia de movimentos entre o mundo externo e o sistema nervoso presentes na teoria mecânica da sensação, discutida por Meyerson.

A especulação de que a crítica meyerersoniana ao mecanicismo é uma das referências da teoria lacanianos nos parece ainda mais evidente ao lado da seguinte passagem do artigo laciano de 1936: “a teoria físico-matemática, no fim do século XIX, ainda recorria a fundamentos tão intuitivos, depois eliminados, que se pôde *hipostasiar* neles sua prodigiosa fecundidade, e assim lhes foi reconhecida a onipotência implicada na ideia de verdade” (1998, p. 83, grifo nosso). Vimos que hipostasiar é o mesmo que substancializar e que Meyerson (1908/1962) usa o termo para descrever o processo intelectual do senso comum e da ciência, na qual está incluído o mecanicismo. No último autor, a hipóstase oculta irracionais. Nessa passagem, por sua vez, Lacan afirma que a teoria físico-matemática do fim do século XIX – o mecanicismo – hipostasia intuições. Ele faz uma crítica ao realismo ingênuo envolvido nesse processo, crítica parecida com a de Meyerson.

Vimos que o argumento meyerersoniano sobre o irracional da sensação está baseado na diferença essencial entre a experiência da sensação e o mundo mecanicista, no qual haveria apenas corpúsculos colidindo uns com os outros. Esse parece ser o mesmo caminho de Lacan (1936/1998): quando ele aponta (através de “fatos experimentais”<sup>23</sup>) que o sujeito organiza ativamente a realidade; e quando ele aponta que o entendimento associacionista/mecanicista

---

<sup>23</sup> Ele se referia aqui, provavelmente, aos experimentos da Psicologia da Gestalt.

do conceito de imagem como uma cópia debilitada da realidade produz um empobrecimento do conceito.

Ora, nesse sentido, em toda a defesa do conceito de imagem, por uma nova psicologia que iria reconhecer a realidade própria dos fenômenos psíquicos, Lacan estaria focado na argumentação meyerersoniana sobre a insuficiência epistemológica do Princípio de Identidade na ciência (Lacan também mostra aceitar a argumentação meyerersoniana sobre a *relevância* epistemológica do Princípio, o que veremos na próxima seção).

Como a “falha do intelecto substancialista” meyerersoniana entraria, mais especificamente, na defesa lacaniana do conceito de imagem?

Para o primeiro Lacan, os dados concretos e positivos da psicologia humana mostram que não há substancialidade nem na subjetividade ou personalidade nem nos objetos psicologicamente relevantes para ela: eles seriam plásticos demais para tal. Conceber uma personalidade substancial, com propriedades consistentes no tempo, seria negar todo um conjunto de dados que “se rebelariam” a essa concepção. O mesmo ocorreria com os objetos “do mundo externo” com os quais lidamos: a única coisa que poderíamos afirmar sobre eles é que há uma organização singular de dados, relacionada a vivências sociais, que cada sujeito aponta como sendo o mundo externo. Lacan apontou a imagem enquanto o objeto comum a essa organização ativa da percepção, afeição, ideação, etc., pelo sujeito. Não há para ele, portanto, identidade no tempo nem para o sujeito nem para o objeto. Por isso há uma coleção de “antis” em Lacan (como em todo “bom” intelectual francês do século XX): ele é anti-idealista e antinaturalista, do lado do sujeito, e antirrealista – mais correto seria dizer superrealista, como o movimento artístico dos anos 1930, conhecido pelo nome de surrealismo –, do lado do objeto (Simanke, 2002; Simanke, 2008).

A partir da identificação do “antissubstancialismo” no primeiro Lacan, podemos entender mais claramente que sentido ele dá, em 1936, para a expressão “função do verdadeiro” e a que ponto é endereçada sua crítica a essa “função”. A “verdade” do associacionismo criticada por Lacan é a verdade da correspondência *substancial* entre representações e objetos *substanciais*. Ou seja, da correspondência substancial entre um sujeito que é substância diferente dos objetos e objetos que são substâncias diferentes do sujeito. Podemos presenciar também um pouco mais claramente a partir desse antissubstancialismo o já discutido “positivismo lacaniano”.

De Laclos (2007) sustenta que Lacan passa a tratar o imaginário como sinônimo de ilusório apenas a partir do momento em que incorpora a noção lévi-straussiana de

simbolismo, no final do anos 1940, às suas teorizações. Podemos afirmar que essa leitura não está correta. Partindo do que acabou de ser discutido sobre a relação entre o conceito de imagem e o mecanicismo em “Para-além...”, fica indiretamente evidenciado que o conceito de imagem não se encontra “com mais realidade” que o de engrama, que aquele conceito é justamente o que vem para reafirmar uma posição antirrealista. A presença de imagens no psiquismo humano é o próprio sinal da falta de substancialidade do sujeito e de seus objetos, já que essa presença é a compensação dessa falta. Embora o simbolismo lévi-straussiano tenha adicionado ao caráter ilusório da imagem outras nuances, a imagem já é, em 1936, “ilusória”.

### **2.3. A tendência humana a substancializar e a fazer emergir a lei da substância**

Lacan (1948/1998) alega, em “A agressividade em psicanálise”, que a estagnação de situações sociais de determinados momentos vitais explica sentimentos de perseguição e está relacionada à “estrutura mais geral do conhecimento humano”:

Janet, que mostrou tão admiravelmente a significação dos sentimentos de perseguição como momentos fenomenológicos das condutas sociais, não lhes aprofundou o caráter comum, que é precisamente que eles se constituem por uma estagnação de um desses momentos, semelhante, em estranheza, à aparência dos atores quando o filme para de rodar.

Ora, essa estagnação formal é parenta da estrutura mais geral do conhecimento humano: aquela que constitui o eu e os objetos mediante atributos de *permanência*, *identidade* e *substancialidade*, em suma, sob a forma de *entidades* ou “*coisas*” [...] (p. 114, grifo nosso).

A alusão ao Princípio de Identidade nesse contexto, somada ao que vimos sobre o conceito de *imago*, essa relação social infantil entre duas figuras humanas específicas que aparece repetidamente no comportamento de todo sujeito, faz com que concluamos isto: os fenômenos correspondentes à *imago* são expressões do Princípio de Identidade, são provas de sua atuação no intelecto, tal como os exemplos meyersonianos da história da ciência. Deve ser observado que não colocamos após “Princípio de Identidade” nenhum complemento especificando sua atuação na personalidade para diferenciá-la da sua atuação na ciência – como vimos, para ambos os autores, a epistemologia e a psicologia são contínuas.

Sendo o conceito de *imago* o de uma fixação de cenas da infância que condicionam todos os fenômenos psicológicos do sujeito vida afora, esse conceito expressaria a postulação subjetiva de uma identidade no tempo. Ela produz, em um só movimento, para Lacan (1908/1962), um objeto científico e sua causalidade.

Vendo por esse ângulo, o sujeito aplica o Princípio de Identidade à sua própria figura física e simbólica (à *imago* do eu, o *moi*, que é uma relação entre o sujeito e o eu), a todas as figuras centrais em seu desenvolvimento (à *imago* de cada um dos indivíduos relevantes de sua infância) e, por fim, a quaisquer outros “objetos” que construímos através dessas *imagos*.

Devemos notar, porém, que nem tudo no conceito de *imago* remete ao Princípio de Identidade. Há um nó conceitual, digamos assim, no primeiro Lacan que ele desfará nos anos 1950 com seus três registros do Imaginário, do Simbólico e do Real. Se nos fosse permitido fazer uma consideração retroativa na teoria lacaniana, diríamos que o Imaginário do primeiro Lacan (com o conceito de *imago*) é uma condensação do Imaginário e do Simbólico do segundo Lacan. A *imago* é a permanência de figuras humanas, de seus caracteres espaciais e sensoriais, de tudo o que passa a ser atribuído a esses caracteres e que passa a permanecer, como eles, no tempo; nesse sentido, a *imago* é o que depois virá a ser “o Imaginário”, a parcela ilusoriamente consistente de nossa matéria psíquica. É o sentido pelo qual a *imago* pode ser remetida ao Princípio de Identidade. Mas o conceito de *imago* é também a *modalidade de relação* entre essas figuras humanas e um *desenvolvimento no tempo* dessas figuras e dessa relação entre elas; nesse sentido, a *imago* é o que depois virá a ser “O Simbólico”. É o sentido pelo qual a *imago não* pode ser remetida ao Princípio de Identidade.

A propósito, é possível especular que essa parcela do conceito de *imago* apresenta alguns pontos em comum com o Princípio de *Legalidade*<sup>24</sup>. Bem, vimos no capítulo 2 que Meyerson (1908/1962) tanto defende a diferença radical entre o Princípio de Causalidade e o de Legalidade quanto assume seu entrelaçamento usual na prática científica. Tendo em mente o hibridismo conceitual da *imago*, retornemos rapidamente a esse entrelaçamento em Meyerson (1908/1962), e vejamos uma proximidade clara entre os discursos dos dois autores:

é certo que nossas sensações seguem umas às outras de tal modo que a constituição desse mundo de *objetos* é possível. E é também certo [...] que, uma vez constituído esse mundo, a previsão é facilitada. Em outras palavras, no campo do senso comum, bem como no da ciência, concepções criadas pelo Princípio Causal (ou, se preferirem, com a sua ajuda) favorecem a aplicação do Princípio de Conformidade à Lei. E já que, por outro lado, a experiência generalizada – ou seja, a conformidade à lei – concorre na formação da realidade do senso comum, o resultado é que, desde o começo das operações do nosso entendimento, os Princípios de Causalidade e de Conformidade à Lei colaboram um com o outro e que suas operações tornam-se inextricavelmente emaranhadas, do mesmo modo que eles fazem depois na ciência (pp. 363-4).

---

<sup>24</sup> É possível também especular que “o irracional” de Meyerson (1908/1962) apresenta pontos em comum com “o real” de Lacan, principalmente em suas teorizações dos anos 1960. A relação entre os dois conceitos merece um estudo isolado.

Vimos na seção anterior (2.2.) que o conceito de *imago* pode ser considerado uma negação da substância no sujeito e no objeto; e afirmamos logo acima que ele obedeceria, na analogia que especulamos, ao Princípio de Legalidade, à mudança. Afirmamos no início da seção, ao contrário, que os fenômenos da *imago* são expressões do Princípio de Identidade.

O conceito, na verdade, é uma expressão de identidade e de mudança simultaneamente, ao “estilo” meyeroniano. Assim como em Meyerson, postular identidades não evita um posterior desencantamento com os desvanecimentos sutis dessas identidades. A *imago*, de qualquer forma, é essencialmente frágil, mesmo que essencialmente necessária, como foi discutido. A classe de pontuações lacanianas sobre a finalidade da clínica psicanalítica de desestagnar imagens, de modifica-las, prova isto claramente:

[...] à medida que o sujeito prossegue na experiência [psicanalítica] e no processo vivido onde se reconstitui a imagem, a conduta deixa de imitar sua sugestão, as lembranças retomam sua densidade real, e o analista vê o fim de seu poder, doravante inutilizado pelo fim dos sintomas e pelo arremate da personalidade (Lacan, 1936/1998, p. 88).

De qualquer maneira, o elogio e o uso da doutrina de Meyerson são evidências da orientação cientificista de Lacan. Em sua busca por um objeto próprio à dimensão humana, Lacan nunca deixa de manter espaço para uma causalidade científica (no sentido meyeroniano), refletindo sua formação psiquiátrica. Essa orientação determinista estremece no Lacan nos anos 1950, com uma nova conceituação do “real” como registro subjetivo. Vai tornando-se mais afim, desse modo, à filosofia francesa da ciência mais dominante em sua época, que já discutia, p. ex. em Bachelard (1934), o indeterminismo como forma teórica central no novo espírito científico.

Uma diferença interessante entre Meyerson e Lacan concernente à tendência humana a substancializar a realidade é, por fim, especulável. Vimos no capítulo 2 que Meyerson não discute a origem ou causa do Princípio de Identidade no intelecto como o discute para o Princípio de Legalidade (o qual seria causado pela necessidade de sobrevivência). Ora, se a *imago* do eu é uma identificação no sentido meyeroniano, o Estádio do Espelho é uma teoria sobre a origem do Princípio de Identidade.

Sobre o Estádio do Espelho, Lacan (1998), em 1946, comenta:

leve um pouco mais longe minha concepção do sentido existencial do fenômeno [da gênese do eu], compreendendo-o em sua relação com o que chamei *prematuração do nascimento* no homem, ou, dito de outra maneira, a incompletude e o “atraso” do desenvolvimento do neuro-eixo durante os primeiros seis meses de vida. Fenômenos bem conhecidos pelos anatomistas e, aliás, manifestados desde que o homem existe, na descoordenação motora e equilibratória do lactante [...]

É em função desse atraso do desenvolvimento que a maturação precoce da percepção visual adquire seu valor de antecipação funcional. Daí resulta [...] a acentuada prevalência da estrutura visual no reconhecimento muito precoce [...] da forma humana (p. 187).

Lembremos: no primeiro Lacan, a miséria vital do ser humano, combinada a uma oposta precocidade de suas faculdades sociais (como a faculdade de perceber visualmente a forma humana, citada acima), faz com que, para garantir sua sobrevivência, ele se fixe em um mundo antropomórfico. Um “mundo” no sentido meyersonianiano, uma realidade de sensações hipostasiadas, uma realidade independente da sensação. Logo, o bebê produziria a capacidade de identificar no tempo seus cuidadores e tudo o que está relacionado a eles *porque* essa identificação é o meio de sua sobrevivência.

Portanto, concordamos com De Laclos (2007) quando ele afirma que Lacan difere de Meyerson nesse ponto em que o primeiro se interessa pela origem infantil da identificação. Segundo o comentador, a mudança lacaniana no conceito meyersonianiano serve para “retomar *geneticamente* o mesmo processo descrito *historicamente* por Meyerson”, e essas raízes da identificação estão para Lacan “em uma relação intersubjetiva essencial [...], aquela entre a criança e seu círculo familiar” (p. 415, grifos nossos).

Há um momento em “Identidade e Realidade” em que Meyerson, embora pareça iniciar essa discussão genética, limita-se a apenas uma frase: “A criança, tão logo aprenda a se expressar, formula tantos *porquês* que se é tentado a acreditar que a tendência causal existia dentro dela antes da fala, mesmo que de modo obscuro” (p. 48).

#### **2.4. Uma identificação formalista**

Lacan (1998) faz, em 1936, uma de suas primeiras críticas à metapsicologia de Freud através do conceito de libido. “Convém distinguir”, nos diz Lacan, “dois usos do conceito de *libido*, aliás incessantemente confundidos na doutrina: como *conceito energético*, regendo a equivalência dos fenômenos, e como *hipótese substancialista*, referindo-os à matéria” (p. 93). A hipótese substancialista da libido parece a ele externa ao campo próprio da psicologia.

Como *conceito energético*, ao contrário, a libido é apenas a notação simbólica da equivalência entre os dinamismos que as imagens investem no comportamento. É a própria condição da *identificação simbólica* e a entidade essencial da ordem racional, sem a qual nenhuma ciência poderia constituir-se. Através dessa notação, a eficiência das imagens [...] [não pode] ainda ser relacionada com uma unidade de medida, mas já [é] provida de um sinal positivo ou negativo [...]. A noção de libido, nesse emprego, já não é metapsicológica: é o instrumento de um progresso da psicologia em direção a um saber positivo (p. 94).

A primeira coisa a se notar é que essa questão conceitual, repetida em 1953 (na conferência “O simbólico, o imaginário e o real”), é parte do antissubstancialismo e positivismo lacanianos já discutidos. O que Lacan parece querer dizer é que a libido não pode ser entendida na psicanálise metafisicamente, como uma substância que caminha pelos corpos, mas sim como um conjunto positivo de operações das imagens nos comportamentos. Segundo Simanke (2002), Lacan quer que o conceito freudiano seja reduzido “a uma espécie de convenção, [a] um operador teórico que permite formalizar a abordagem de certos fenômenos nos parâmetros da racionalidade científica” (p. 139).

Podemos, aqui, perguntarmo-nos mais uma vez sobre o sentido de um positivismo laciano. Os conceitos de imagem, complexo e libido propostos por Lacan não seriam, de fato, tão positivos quanto os conceitos definidos unicamente por relações – quanto o conceito de força na física, p. ex., que é o produto da massa pela aceleração. Como vimos, Lacan temperava seu positivismo com a assunção de que a tendência a identificar faz parte da estrutura geral do conhecimento humano, e isto explicaria o fato de que seus “conceitos positivos” não são simples relações matemáticas que computam os dados dos sentidos, como um bom conceito positivo. Eles expressariam também, mesmo que de modo ambíguo, uma permanência de algo no tempo.

Vejam a própria definição laciana do que é um conceito que pode promover um uso científico de uma noção: um conceito que seja “apropriado a objetivar fatos de uma ordem comparável na realidade”, ou “apropriado a estabelecer uma dimensão da experiência cujos fatos objetivados possam ser considerados como variáveis” (Lacan, 1948/1998, p. 104). É uma linguagem bastante positivista: conceitos devem permitir a comparação entre fatos e a variação de fatos. Mas as expressões “na realidade” (pois sabemos que em Lacan essa realidade não é a do realismo) e “uma dimensão da experiência” abrem-nos para ler aí, ao admitirmos certa consistência e certa influência do pós-positivismo francês do século XX na teoria laciana, uma negação do empirismo. A imagem, o complexo e a libido não seriam, portanto, conceitos positivos no sentido comteano.

Mas o mais notável no trecho citado é uma considerável confusão em relação aos conceitos meyersonianos – se Lacan refere-se a Meyerson nesse trecho, o que é muito provável. Já em uma análise superficial, vê-se que Lacan coloca substancialismo de um lado e identificação e energia do outro; em Meyerson (1908/1962), como vimos, as hipóteses

substancialistas são exatamente as que promovem a identificação dos fenômenos, e a energia pode ser também substancializada.

Talvez Lacan esteja aqui diferenciando uma “versão formalista” de identificação de uma “versão organicista”, “materialista ingênua”, de identificação. Na versão formalista, então, essa “equivalência entre dinamismos que as imagens investem no comportamento” seria uma equivalência entre dinâmicas comportamentais (formas comportamentais) ao longo de uma vida. Porém, se rastrearmos o sentido meyeroniano, temos que admitir que essa “libido” lacaniana entraria no molde de uma lei, e não de uma identificação. Pois o Princípio de Legalidade postularia, sim, que a lei, essa relação de mudança entre antecedente e consequente, deve permanecer a mesma no tempo, e o termo “dinamismo” não expressa menos que a ideia de mudança.

De qualquer modo, se esse for o caso: Meyerson é um neo-kantista, e nunca se apropria irrefletidamente da imaginação ingênua sobre a substância. Apesar de supor uma correspondência entre o intelecto e a realidade, seu tema é o *conceito* de substância, o conceito de matéria, ou como o intelecto necessita operar para formar essas noções. Portanto, reiteramos, se Lacan faz aqui um uso da doutrina meyeroniana, este foi um uso infiel.



## CONCLUSÃO

Através da análise realizada sobre as convergências teórico-conceituais entre o “primeiro Lacan” e a obra mais representativa da doutrina de Émile Meyerson, podemos resumir as seguintes conclusões:

- (1) O estudo da filosofia francesa da ciência esclarece relevantes aspectos do projeto intelectual lacaniano.
- (2) O contexto filosófico francês justifica uma aproximação teórica entre epistemologia e psicologia, que ocorre de forma mais branda em Meyerson e de forma mais intensa em Lacan.
- (3) As reflexões sobre ciência em Lacan não podem ser entendida sem seu enquadramento no problema da reflexividade entre sujeito e objeto presente em toda tentativa de tornar científico o estudo do ser humano. Nesse sentido, temos em Lacan quatro objetos de investigação em filosofia da ciência: princípios gerais para uma ciência da subjetividade; a natureza do objeto de uma ciência da subjetividade; como essa natureza reflete na prática científica das ciências “duras”; como essa natureza reflete na prática científica das ciências da subjetividade.
- (4) A ideia de continuidade entre o senso comum e a ciência teorizada em Meyerson esclarece a pontuação de Lacan sobre o antropomorfismo da ciência física, mesmo que o primeiro seja neo-kantista e fale de identificação entre fenômenos e o segundo seja neo-hegeliano e traga o “eu” e as relações sociais para sua argumentação.
- (5) A insuficiência epistemológica do Princípio de Identidade teorizada em Meyerson, especialmente referente à sua discussão sobre o irracional da sensação, ajudaria a esclarecer a crítica de Lacan, em 1936, às noções associacionistas de engrama e de verdade, além de fundamentar a posição antirrealista e anti-idealista deste.
- (6) O Princípio de Identidade teorizado em Meyerson é remissível, com o reforço de Lacan, a parte do conceito de *imago*. A *imago* seria a expressão do Princípio de Identidade por excelência, uma vez que ela é a postulação (feita de modo inconsciente, tanto para Meyerson, em seu contexto de discussão, quanto para Lacan) de identidade no tempo de figuras humanas da infância; nesse sentido, o Princípio de Identidade é remissível ao que nos anos 1950 em Lacan tornar-se-á o Imaginário. Mais especificamente, a *imago* seria a expressão do entrelaçamento entre o Princípio de Identidade e o Princípio de Legalidade uma vez que ela é a permanência de uma modalidade de relação social com certo desenvolvimento no tempo.

(7) Se Lacan usa conceitos meyersonianos em sua crítica ao conceito freudiano de libido, ele os usa de modo infiel.

Assim, sustentamos a fertilidade de uma investigação separada e crítica das referências e possíveis influências de Lacan. Essas conclusões sugerem que há empobrecimento teórico tanto nos autores que acusam Lacan de apropriação absolutamente indevida de teorias externas ao campo que ele deseja construir, como Sokal e Bricmont (1999) e Roustang (1988), quanto nos que defendem sua singularidade intelectual irreduzível, como Glynnos e Stravakakis (2002). Ou seja, tanto deixar de analisar a latente heterodoxia dos autores que Lacan importa para sua teoria quanto ler esses autores somente através de Lacan são, em nosso juízo, dois grandes erros possíveis, e infelizmente comuns, de comentadores de sua obra.

Sustentamos, mais especificamente, que a relação entre Lacan e Meyerson é teoricamente fértil para a leitura de ambos, e que constitui uma surpresa o fato de essa relação ter sido relativamente pouco estudada até o momento. Reconhecemos, porém, que os resultados deste trabalho implicaram muitas questões importantes que, pelo recorte escolhido e pelo tempo limitado, não puderam ser desenvolvidas. Destas, destacamos duas:

- (1) A relação entre o caráter trágico e mórbido do “Imaginário” de Lacan e o cosmos radicalmente submetido ao Princípio de Identidade de Meyerson.
- (2) A relação entre “o Real” de um “terceiro Lacan” (especialmente em seu “Seminário 11”, para citar um ponto da teoria lacaniana que nos é conhecido) e “o Irracional” de Meyerson.

Esperamos que nosso trabalho seja capaz de motivar outros autores a contribuir para o desenvolvimento das questões colocadas acima e que tenha ainda provocado outras questões sobre a relação Meyerson-Lacan, ou mesmo sobre a presença de filósofos da ciência diversos nas ideias lacanianas.

## REFERÊNCIAS

- Babich, B. E. (1994). Philosophies of science. In: R. Kearney (ed.), *Routledge History of philosophy, Volume VIII: Twentieth-Century Continental Philosophy* (pp. 144-183). London, England: Routledge.
- Bachelard, G. (1934/1985). *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro.
- Bachelard, G. (1940/1966). *La Philosophie du Non: Essai d'une Philosophie du Nouvel Esprit Scientifique*. Paris, France: Les Presses Universitaires de France.
- Braunstein, J.-F. (2002). Le "style français" en philosophie des sciences. In: P. Wagner (Ed.), *Les philosophes et la science* (pp. 920-963). Paris, France: Gallimard.
- Burgoyne, B. (2003). From the letter to the matheme: Lacan's scientific methods. In: J. M. Rabaté (Ed.), *The Cambridge Companion to Lacan* (pp. 69-85). Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Čapek, M. (1985). Introduction. In: É. Meyerson, *The relativistic deduction: epistemological implications of the Theory of Relativity* (pp. xxiii-liii). Dordrecht, Holland: D. Reidel.
- Charbonneau, M.-A. (1997). *Science et métaphore: enquête philosophique sur la pensée du premier Lacan*. Saint-Nicolas, Canada: Les Presses de l'Université Laval.
- Chimisso, C. (2008). *Writing the History of the Mind: Philosophy and Science in France, 1900 to 1960s*. Hampshire, England: Ashgate.
- Corfield, D. (2002). From mathematics to psychology: Lacan's missed encounters. In: J. Glynos, & Y. Stavrakakis (Eds.), *Lacan and science* (pp. 179-206). London, England: Karnac.
- Delacampagne, C. (1999). *A History of Philosophy in the Twentieth Century*. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press.
- De Laclos, F. F. (2007). Métamorphoses de l'Identité entre Culture et Personnalité. *Archives de Philosophie*, 70(3), pp. 403-419. Retrieved from <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2007-3-page-403.htm>
- Descombes, V. (1980). *Modern French Philosophy*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Evans, D. (1996). Real. In: D. Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* (pp. 162-164). London, England: Routledge.

- Eyers, T. (2012). Bachelard, Lacan and the Impurity of Scientific Formalization. *Paragraph*, 35(3), pp. 320-337. Retrieved from <http://www.eupublishing.com/doi/abs/10.3366/para.2012.0062>
- Fink, B. (2007). *Fundamentals of Psychoanalytic Technique: A Lacanian Approach for Practitioners*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Fink, B. (2002). Knowledge and science: fantasies of the whole. In: J. Glynos, & Y. Stavrakakis (Eds.), *Lacan and science* (pp. 167-178). London, England: Karnac.
- Glynos, J., & Stavrakakis, Y. (2002). Postures and impostures: on Lacan's style and use of mathematical science. In: J. Glynos, & Y. Stavrakakis (Eds.), *Lacan and science* (pp. 207-229). London, England: Karnac.
- Gutting, G. (2001). *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Holzey, H. & Mudroch, V. (2005). *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*. Lanham, MD: The Scarecrow Press.
- Kojève, A. (1947/2002). *Introdução à leitura de Hegel: Aulas sobre a Fenomenologia do Espírito ministradas de 1933 a 1939 na École de Hautes Études reunidas e publicadas por Raymond Queneau*. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto.
- Koyré, A. (1930/1991). *Estudos de História do Pensamento Filosófico*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Koyré, A. (1953). An Experiment in Measurement. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 97(2), pp. 222-237. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/3143896>
- Lacan, J. (1936/1998). Para-além do “Princípio de realidade”. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 77-95). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Lacan, J. (1938/2003). Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: J. Lacan, *Outros Escritos* (pp. 29-90). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Lacan, J. (1945/1998). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 197-213). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Lacan, J. (1946/1998). Formulações sobre a causalidade psíquica. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 152-194). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Lacan, J. (1948/1998). A agressividade em psicanálise. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 104-126). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Lacan, J. (1949/1998). O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 96-103). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

- Lacan, J. (1953/1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 238-324). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Lacan, J. (1958/1998). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 591-652). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris, France: Seuil.
- Lopes, R. L. (2005). Tradução do Texto de Jean-Paul Sartre: Une Idée Fondamentale de La Phénoménologie de Husserl: l'Intencionalité. *Veredas Favip*, 2(1), pp. 102-107. Retrieved from <https://gmeaps.files.wordpress.com/2012/05/uma-ideia-fundamental-da-fenomenologia-sartre.pdf>
- Macey, D. (1988). *Lacan in contexts*. London, England: Verso.
- Meyerson, É. (1908/1962). *Identity and Reality*. New York, NY: Dover Publications.
- Nobus, B. (2002). A matter of cause: reflections on Lacan's "Science and Truth". In: J. Glynos, & Y. Stavrakakis (Eds.), *Lacan and science* (pp. 89-118). London, England: Karnac.
- Olgivie, B. (1988). *Lacan: A formação do conceito de sujeito (1932-1949)*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Oliveira, P.M.C. e Dechoun, K. (2003). Facilitando a Compreensão da Segunda Lei da Termodinâmica. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, 25(4), pp. 359-363. Retrieved from <http://www.scielo.br/pdf/rbef/v25n4/a04v25n4.pdf>
- Roudinesco, E. (2008). *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Roustang, F. (1988). *Lacan: do equívoco ao impasse*. Rio de Janeiro, RJ: Campus.
- Sarkar, S. & Pfeifer, J. (Eds.) (2006). *The Philosophy of Science: An Encyclopedia*. London, England: Routledge.
- Schrift, A. D. (2006). *Twentieth Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers*. Malden, MA: Blackwell.
- Simanke, R. T. (2002). *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo, SP: Discurso Editorial; Curitiba, PR: UFPR.
- Simanke, R. T. (2008). A ficção como teoria: revisitando as relações de Lacan com o surrealismo. *Estudos Lacanianos*. Retrieved from <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v1n2/v1n2a08.pdf>

Simanke, R. T. (2010). O que a filosofia da psicanálise é e o que ela não é. *ETD - Educação Temática Digital*, pp. 189-214. Retrieved from <https://www.fe.unicamp.br/revistas/ged/etd/article/view/2092/1889>

Sokal, A., & Bricmont, J. (1999). *Imposturas intelectuais*. Rio de Janeiro, RJ: Record.

Žižek, S. (2010). *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.